

Eskiyeni

"Sosyal Bilimler Dergisi / A Journal of Social Sciences"



Eskiyeni

Eskiyeni

ISSN: 1306-6218

e-ISSN: 2636-8536

www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni Sayı/Issue: 47 (Eylül/September 2022)

Yayıncı/Publisher

Anadolu İlahiyat Akademisi adına/ *Anatolian Theological Academy on behalf of*
Tuncer Namlı **ORCID:** 0000-0003-1230-5568
publisher@anilakademi.com

Veri Girişi/Data Entry

Abdullah Yasir Can

Sosyal Medya/Social Media

Kevser Ünlü

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Nihat Koçak **ORCID:** 0000-0002-8251-4501
Anadolu İlahiyat Akademisi
Anatolian Theological Academy
nihatkck@gmail.com

Tasarım/Design

Dilek Özcan - Coşkun Işıkgül
FCR Yayın Reklam
Tel: +90 312.310 08 60

Editör/ Editor-in-Chief

Dr. Abdullah Demir
ORCID: 0000-0001-7825-6573
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
(**ROR ID:** 05ryemn72)
İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences Ankara/TÜRKİYE
abdemir@ybu.edu.tr

E-Yayın/Electronic Publication

20 Eylül/September 2022
<https://dergipark.org.tr/en/pub/eskiyeni>

Basım Tarihi/Date of Publication

30 Eylül/September 2022

Editör Yardımcıları/Editorial Assistants

Tevfik Aksoy **ORCID:** 0000-0001-9199-5610
tevfik_aksoy@hotmail.com

Basım Yeri/Place of Publication

VADİ GRAFİK Tasarım ve Reklamcılık Ltd.
Şti. İvedik Org. San. 1420. Cad. No: 58/1
Yenimahalle/ANKARA
Tel: 0 312 395 85

Hümeyra Sevgülü Hacıibrahimoğlu

ORCID: 0000-0001-7841-0665
meyrasvgl@gmail.com

Yönetim Yer / Executive Office

Hacı Bayram Mh. Boyacılar Sk. No: 14/2
Ulus-Altındağ/ANKARA
Tel: (+90 312.311 88 00 pbx)
Faks: (+90 312.311 47 89)
e-mail: eskiyenidergi@gmail.com
publisher@anilakademi.com
www.anilakademi.com

Arş. Gör. Firdevs Yıldız

ORCID: 0000-0001-9653-1102
firdevsyildiz@sakarya.edu.tr
(**ROR ID:** 04ttnw109)

Dizinlenme Bilgileri/Indexing

ULAKBİM TR Dizin/Turkish National Database (Kabul/Accepted: 24/10/2019; 2018 Yılı 36. Sayı)
MLA International Bibliography (Kabul/Accepted: 16/06/2020; 2020 Yılı 41. Sayı)
EBSCO – CEEAS: Central & Eastern European Academic Source (Başlangıç: 08/02/2021 43. Sayı)
CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Başlangıç/Start: 01/01/2013 - 26. Sayı)
ERIH PLUS: European Reference Index for the Humanities (Kabul/Accepted: 13/07/2022; 47. Sayı)
EBSCO Essentials (Başlangıç/Start: 20/09/2020 - 41. Sayı)

Alan Editörleri/Section Editors

Arap Dili/Arabic Language

Doç. Dr. Murat Özcan

ORCID: 0000-0001-7003-1504

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

(**ROR ID:** 05mskc574) Edebiyat Fakültesi Ankara

Hacı Bayram Veli University

Faculty of Letters, Ankara/TÜRKİYE

mozcan58@gmail.com

İngilizce/English

Doç. Dr. Mehmet Ata Az

ORCID: 00 00-0002-8844-8875

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

(**ROR ID:** 05ryemn72) İslami İlimler Fakültesi

Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of

Islamic Sciences, Ankara/TÜRKİYE

ata@ybu.edu.tr

Felsefe/Philosophy

Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya

ORCID: 0000-0003-2196-6456

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

(**ROR ID:** 025y36b60) İslami İlimler Fakültesi

Social Sciences University of Ankara Faculty of

Islamic Sciences, Ankara/TÜRKİYE

karakayamehmetmurat@gmail.com

Musa Yanık **ORCID:** 0000-0003-4155-933X

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü

Enstitüsü (**ROR ID:** 028k5qw24)

Ondokuz Mayıs University, Institute of Graduate

Studies, Samsun/TÜRKİYE

musayanik52@gmail.com

Mantık/Logic

Arş. Gör. Muhammet Çelik

ORCID: 0000-0003-4664-2300

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

(**ROR ID:** 025y36b60) İslami İlimler Fakültesi

Social Sciences University of Ankara

Faculty of Islamic Sciences, Ankara/TÜRKİYE

mmcelik@ankara.edu.tr

Eğitim/Education

Dr. İshak Tekin **ORCID:** 000-0002-3850-5691

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

(**ROR ID:** 01dzjez04) İlahiyat Fakültesi

Eskişehir Osmangazi University

Faculty of Divinity, Eskişehir/TÜRKİYE

ishaktekin05@gmail.com

Arş. Gör. Ashhan Kuşcuoğlu

ORCID: 0000-0002-6800-5145

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Tokat Gaziosmanpaşa University,

Faculty of Islamic Sciences, Tokat/TÜRKİYE

aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr

Tarih/History

Dr. İlyas Uçar **ORCID:** 000-0002-7125-8995

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

(**ROR ID:** 00sbox0y13)

Amasya University, Faculty of Divinity

Amasya/TÜRKİYE

ilyasucar@gmail.com

Arş. Gör. Talha Özdemir

ORCID: 0000-0001-7003-1504

Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

(**ROR ID:** 03je5c526)

Atatürk University, Faculty of Divinity

Erzurum/TÜRKİYE

talha.ozdemir@atauni.edu.tr

Dinler Tarihi/History of Religions

Arş. Gör. İbrahim Emre Şamlıoğlu

ORCID: 0000-0002-2547-0688

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

(**ROR ID:** 0468j1635) İlahiyat Fakültesi

Recep Tayyip Erdoğan University,

Faculty of Divinity, Rize/TÜRKİYE

emresamlioglu53@gmail.com

İlahiyat/Islamic Studies

Arş. Gör. Büşra Betül Pınar

ORCID: 0000-0003-0217-8163

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

(**ROR ID:** 05ryemn72) İslami İlimler Fakültesi

Ankara Yıldırım Beyazıt University

Faculty of Islamic Sciences, Ankara/TÜRKİYE

busrabetulpunar@gmail.com

Arş. Gör. Esra Erdoğan Şamlıoğlu

ORCID: 0000-0003-2863-8797

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

(**ROR ID:** 025y36b60) İslami İlimler Fakültesi

Social Sciences University of Ankara

Faculty of Islamic Sciences, Ankara/TÜRKİYE

esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr

Dr. Ayşe Uzun **ORCID:** 0000-0002-5359-6827
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
(**ROR ID:** 05ryemn72) İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/TÜRKİYE
a.uzun@ybu.edu.tr

Sosyoloji/Sociology

Arş. Gör. Fatmanur Dikmen
ORCID: 000-0001-9399-8831
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi
(**ROR ID:** 01dvabv26) İlahiyat Fakültesi
Zonguldak Bülent Ecevit University
Faculty of Divinity, Zonguldak/TÜRKİYE
fnur227@gmail.com

Psikoloji/Psychology

Arş. Gör. Dr. Fatma Nur Bedir
ORCID: 0000-0003-4455-1691
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
(**ROR ID:** 01x8m3269)
Hitit University, Faculty of Divinity
Çorum/TÜRKİYE
fnurbedir@hotmail.com

Edebiyat/Literature

Arş. Gör. Dr. Hüseyin Şıra
ORCID: 0000-0002-7690-2217
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
(**ROR ID:** 05ryemn72) İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/TÜRKİYE
tosyevi@mynet.com

İslam Hukuku/Islamic Law

Arş. Gör. Tuğba Gül
ORCID: 0000-0002-6766-2514
Abdullah Gül Üniversitesi (**ROR ID:** 00zdyy359)
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi *Abdullah
Gül University, Humanities and Social Sciences,*
Kayseri/TÜRKİYE
tugba.d.gul@gmail.com

Arş. Gör. Alime Çelik
ORCID: 0000-0003-0596-7045
Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
(**ROR ID:** 01wntqw50)
Ankara University, Faculty of Divinity
Ankara/TÜRKİYE
alimecelik@hotmail.com

Hadis/Hadith

Arş. Gör. Sümeyye Şehide Can
ORCID: 0000-0003-0844-6587

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
(**ROR ID:** 025y36b60) İslami İlimler Fakültesi
*Social Sciences University of Ankara Faculty of
Islamic Studies, Ankara/TÜRKİYE*
sumeyyeshide.can@gmail.com

Arş. Gör. Muhammet İkbâl Aslan
ORCID: 0000-0002-0645-6645
İstanbul Üniversitesi, (**ROR ID:** 03a5qrr21)
İlahiyat Fakültesi, *Istanbul University,*
Faculty of Divinity, İstanbul/TÜRKİYE
ikbal.aslan@istanbul.edu.tr

Kelam/Kalam

Arş. Gör. Ömer Fidanboy
ORCID: 0000-0002-0708-7853
Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
(**ROR ID:** 05wxkj555)
Çukurova University, Faculty of Theology,
Adana/TÜRKİYE
omerfarukfidanboy@gmail.com

Arş. Gör. Mustafa Borsbuğa
ORCID: 0000-0001-8556-0661
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,
(**ROR ID:** 025y36b60) İslami İlimler Fakültesi,
Social Sciences University of Ankara
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/TÜRKİYE
mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr

Arş. Gör. Serkan Çetin
ORCID: 0000-0002-2476-6882
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
(**ROR ID:** 03ejnre35) İslami İlimler Fakültesi
Niğde Ömer Halisdemir University,
Faculty of Islamic Sciences, Niğde/TÜRKİYE
serkancetin505@gmail.com

Mezhepler Tarihi/History of Islamic Sects

Arş. Gör. Yusuf Yapıcı
ORCID: 0000-0002-3087-9680
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
(**ROR ID:** 028k5qw24)
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity,
Samsun/TÜRKİYE
yusufyapici3801@gmail.com

Arş. Gör. Gülten Çam
ORCID: 0000-0002-6889-2151
Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
(**ROR ID:** 01wntqw50)
Ankara University, Faculty of Divinity
Ankara/TÜRKİYE
gcam@klu.edu.tr

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Ömer Özsoy
Goethe Ü./Goethe Univ.
GERMANY
ORCID: 0000-0001-8223-7009

Prof. Dr. Kadir Canatan
İstanbul Sabahattin Zaim Ü.
İstanbul Sabahattin Zaim Univ.
TÜRKİYE
ORCID: 0000-0001-5098-5205

Prof. Dr. Ali Osman Kurt
Ankara Sosyal Bilimler Ü.
Social Sciences Univ. of Ankara
TÜRKİYE
ORCID: 0000-0003-1459-7832

Prof. Dr. Gürbüz Deniz
Ankara Ü./Ankara Univ.
TÜRKİYE
ORCID: 0000-0002-9651-9645

Prof. Dr. İhsan Toker
Ankara Ü./Ankara Univ.
TÜRKİYE
ORCID: 0000-0001-9033-9910

Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan
Ankara Ü./Ankara Univ.
TÜRKİYE
ORCID: 0000-0001-8065-3156

Prof. Dr. Murat Demirkol
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ.
TÜRKİYE
ORCID: 0000-0002-1770-4288

Dr. Abdullah Demir Ankara
Yıldırım Beyazıt Ü.
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ.
TÜRKİYE
ORCID: 0000-0001-7825-6573

Prof. Dr. Almir Pramenkovic
Fakultet za islamske studije
Faculty of Islamic Studies
SERBIA
ORCID: 0000-0003-3669-0886

Prof. Dr. Süleyman Doğanay
Erciyes Ü./Erciyes Univ.
TÜRKİYE
ORCID: 0000-0003-3026-0922

Doç. Dr. Anar Gafarov
Azerbaycan Milli İlimler Akd.
Felsefe Enstitüsü
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü
Azerbaijan National Academy of
Sciences Philosophical Institute
Azerbaijan Theological Institute
AZERBAIJAN
ORCID: 0000-0002-3113-1287

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Adnan Demircan
İstanbul Ü./İstanbul Univ.
TÜRKİYE
ORCID: 0000-0002-9290-0780

Prof. Dr. Ali Bardakoğlu
KURAMER TÜRKİYE
ORCID: 0000-0002-5839-145X

Prof. Dr. Fuat Aydın
Sakarya Ü./Sakarya Univ.
TÜRKİYE
ORCID: 0000-0001-5779-7741

Prof. Dr. Hicabi Kırılangoç
Ankara Ü./Ankara Univ.
TÜRKİYE
ORCID: 0000-0001-6273-5342

Prof. Dr. İsmail Çalışkan
Ankara Ü./Ankara Univ.
TÜRKİYE
ORCID: 0000-0003-2899-9111

Prof. Dr. Mahmut Aydın
Samsun Ü./Samsun Univ.
TÜRKİYE
ORCID: 0000-0002-1358-1022

Prof. Dr. Mehmet Evkuran
Hitit Ü./Hitit Univ.
TÜRKİYE
ORCID: 0000-0001-8616-111X

Doç. Dr. Hatice Toksöz
Süleyman Demirel Ü.
Süleyman Demirel Univ.
TÜRKİYE
ORCID: 0000-0002-0459-3152

Prof. Dr. Süleyman Akyürek
Erciyes Ü./Erciyes Univ.
TÜRKİYE
ORCID: 0000-0002-8427-5030

Prof. Dr. Mustafa Ertürk
İstanbul Ü./İstanbul Univ.
TÜRKİYE
ORCID: 0000-0002-4424-0327

Doç. Dr. Erdinç Doğru
Gazi Ü./Gazi Univ.
TÜRKİYE
ORCID: 0000-0002-1601-8008

Doç. Dr. Hamdi Kızılar
Karabük Ü./Karabük Univ.
TÜRKİYE
ORCID: 0000-0001-9131-1645

Doç. Dr. Yusuf Şen
Bayburt Ü./Bayburt Univ.
TÜRKİYE
ORCID: 0000-0002-6795-0161

Eskiyei, **Anadolu İlahiyat Akademisi** tarafından yayımlanmaktadır.
Eskiyei is published by Anatolian Theological Academy, Ankara/TÜRKİYE.

Eskiyei, yılda iki kez yayımlanan (20 Mart- 20 Eylül) hakemli bir dergidir
Eskiyei is a peer-reviewed academic journal issued twice a year (20 March - 20 September).

Eskiyei; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.
Eskiyei; publishes academic studies primarily in Religion, Philosophy, History, and Social Sciences.

Eskiyei makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmez.
Eskiyei does not charge any article submission, processing charges, and printing charges from the authors.

Gönderilen makaleler, iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Hakem raporları makale ile birlikte hakem isimleri kapatılarak yayımlanır.
Eskiyei uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article.

Hakem Raporları: Yayın Kurulumuz, 46'ncı sayıdan itibaren yayımlanan tüm makalelerin hakem raporlarını hakem isimlerinizi kapatarak yayımlama kararı almıştır.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyei/page/13397>
Review reports: The Editorial Board has decided to publish the review reports of all the articles published as of Issue 46 by hiding the names of the referees. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyei/page/13397>

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.
*Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.*

Matbu dergiye, abonelik ile erişilebilmektedir. Online dergi açık erişimdir.
A Printed version of Eskiyei can be accessed by subscription. The Electronic version of Eskiyei is Open Access.
OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiyei/>
LOCKSS: <http://dergipark.gov.tr/eskiyei/lockss-manifest>

Abonelik (2 Sayı): 160,00 TL (Şahıs)- Kurumlar: 200,00 TL-Yurt Dışı: 30,00 EURO
Individual Subscription (2 Issues): 160,00 TL - Institutional Subscription: 200,00 TL - 30,00 EURO Account
Information: Anadolu İlahiyat Akademisi, IBAN: TR700020300002027297000004

Eskiyeni

ISSN: 1306-6218 e-ISSN: 2636-8536
www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni
Sayı/Issue: 47 (Eylül/September 2022)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden/From the Editor

Şeffaf Hakemlik Modeli Nasıl İşliyor?

How does the transparent peer review process work?

Abdullah Demir ----- 433-436

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Dârü'l-Fünûn'dan Günümüze Türkiye'de İlahiyat/İslâmi İlimler Fakültelerinin Akademik Yapılanma Sorunu Üzerine Bir İnceleme

An Analysis of the Problem of Academic Structuring of Islamic Sciences Faculties in Turkey from the Darulfunun to the Present

Muhammet Mustafa Bayraktar ----- 437-462

Özgeciliğin Yordayıcısı Olarak Empati ve Maneviyat: İlahiyat Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma

Empathy and Spirituality as Predictors of Altruism: A Quantitative Study on Theology Faculty Students

Ömer Faruk Söylev----- 463-488

Immanuel Kant Bir Faydacı Olabilir mi? Kant'ın Deneysel Ahlâk Teorilerine Yönelik Eleştirileri

Could Immanuel Kant be a Utilitarian? Kant's Criticisms of Empiricist Moral Theories

Fatıma Güner - Hümeysra Özturan ----- 489-516

Yitik Cennet: Ütopya mı Gerçek mi? Düşüşten Dirilişe Sezai Karakoç'ta Medeniyet Meselesi

Lost Paradise: Utopia or Reality? From Fall to Resurrection A Question of Civilization in Sezai Karakoç

Emrullah Kılıç----- 517-539

Muhammed Âbid el-Câbirî'nin 'Üç Bilgi Sistemi Teorisi' Üzerine Eğitimsel Bir Analiz

An Educational Analysis of Mohammed Abed Al-Jabri's Theory of Three Knowledge Systems

Fatih İpek ----- 541-572

Ashâbü'l-Hadîs ve Selefler Nazarında Tasavvufun Meşruiyeti ve Bâtınî Bilginin İmkânı

The Legitimacy of Sufism and the Possibility of Esoteric Knowledge According to Ashâb al-hadîth and Salafis

Kadir Eser ----- 573-603

Vahyin Bilimsel Temellendirme İmkânı*The Scientific Justification of Revelation*

İsmail Bulut ----- 605-638

İbâziyye Mezhebinin Teşekkülü, Sistematiği ve Farklılaşmalar*The Formation, Systematics, and Differences of the Ibâdiyya*

Sadi Ölmez ----- 639-662

Hâricî ve İbâzî Literatüre Dair Bir Kavram Tespit Denemesi*An Attempt to Identify Some of the Terms Used in the Khârijite and Ibâdiyya Literature*

Güven Ağırkaya ----- 663-692

Ayrık-Beyinler Vakasından Teslise Yol Çıkar mı?*Is There a Way from Split-Brain Cases to the Trinity?*

Aykut Alper Yılmaz ----- 693-712

Soy İddiaları, Kralları ve Kilise ile İlişkileri Bağlamında Zagwe Hanedanlığı*The Zagwe Dynasty in the Context of Their Lineage, Kingdoms, and Relations with the Church*

Tolga Savaş Altınel ----- 713-742

Osmanlı Hukukunun Afgan Hukukuna Etkisi: Ceza ve Medeni Kanunları Örneği*The Effect of Ottoman Law on the Afghan Law: In the Example of Penal and Civil Law*

Mehterhan Furkani ----- 743-763

Kur'ân-ı Kerîm'de 'Bel' Edatının İçerdiği Manalar ve Türkçeye Çeviri Problemi*The Meanings of the Preposition 'Bal' in the Qur'ân and the Problem of Its Translation into Turkish*

Servet Demirbaş ----- 765-788

Kitap İncelemesi/Book Review**İnsan Genomuna Müdahale: Etik Tartışmalar-Fıkhî Yaklaşımlar, yazar Ülfet Görgülü****(Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), XII+210 sayfa, ISBN 978-625-7672-44-3***Interventions in the Human Genome: Ethical Discussions-Jurisprudential (Fıkhî) Approaches by Ülfet Görgülü (Ankara: Turkish Diyanet Foundation Publishing, 2021), XII+210 pages, ISBN 978-625-7672-44-3*

Miyase Yavuz Altıntaş ----- 789-798

Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci*Publication and Peer Review Policies* ----- 799-800

Şeffaf Hakemlik Modeli Nasıl İşliyor?

Dr. Abdullah DEMİR

Editor-in-Chief | ORCID: 0000-0001-7825-6573

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | ROR ID: 05ryemn72

Öz: Bilimsel makalelerin alan uzmanlarınca yayımlanmadan önce incelenmesini ifade eden hakem değerlendirmesi, 20. yüzyılda yaygınlık kazandı. Bu uygulama, makalelerin kalitesini değerlendirmek için önemli ve gereklidir. Türkiye merkezli yayın yapan Eskiyei dergisi Mart 2022'de hakem raporlarını tüm okuyucuların kullanımına sunmaya karar verdi. "Şeffaf Hakemlik" olarak bilinen bu modelde hakem raporları, yazarların yanıtları ve editör kararlarının tümü, makale ile birlikte yayımlanmaktadır. Şeffaf hakem değerlendirme, daha fazla hesap verebilirlik anlamına gelir. Hakem süreci sahtekarlığı, önyargı ve sonuçların manipülasyonu ihtimali bu modelde daha azdır. Eskiyei dergisinde Mart 2022 tarihinden itibaren görev alacak hakemlere, hakem raporlarının makalelerle birlikte hakem isimleri kapatılarak yayımlanacağı bildirilmiştir. Bu uygulama, makale değerlendirme sürecinde şeffaflığı sağlayacaktır. Böylece yazarlar ve okurlar, makalenin hangi değerlendirme ve işlemlerden sonra yayımlandığını görebilecektir. Ayrıca bu uygulama ilk defa makale yayımlamayı düşünen araştırmacılara hakem sürecinin nasıl işlediği konusunda bilgilendirme imkânı sunacaktır. Eskiyei, gönderilen makalelerin değerlendirilmesinde editöryal iç inceleme ve dış hakem değerlendirme olmak üzere iki aşamalı bir süreç işletmektedir. Gönderim yapıldıktan hemen sonra Baş Editör, makaleyi derginin amaç ve kapsamına uygunluk ile araştırma ve yazımda etik standartlara bağlılık açısından kontrol eder. Sonrasında dergi yayın politikasına uygun makaleleri, editöryal inceleme için Editör Yardımcısı'na yönlendirir. İlk iç hakem, Yardımcı Editörler arasından seçilir. Editör Yardımcısı, makaleyi dergi yazım kurallarına uygunluk açısından inceler ve makaleyi intihal tespiti için Turnitin taramasına tabi tutar. Bu süreçte iç hakemin kimliği yazara, yazarın kimliği de hakeme açıklılır. Sonrasında diğer iki iç hakem, Yayın Kurulu üyeleri arasından seçilir. İç hakemler, makaleyi konu, yöntem ve sonuçları açısından değerlendirerek ayrıntılı değerlendirme sürecine alınıp alınmamasına karar verirler. Dış değerlendirme aşamasında, Alan Editörü tarafından makalenin konusuna dair araştırması bulunan uzmanlar arasından iki dış hakem seçilir. Makale konusunda çalışması bulunan uzman bulunamazsa, hakemler o bilim dalında doktora derecesine sahip araştırmacılar arasından belirlenir. Hakemler konusu, yöntemi ve sonuçları açısından makaleyi ayrıntılı bir şekilde değerlendirerek yayımlanıp yayımlanmamasına dair görüş belirtirler. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, Baş Editörün kararı ile yayıma kabul edilir. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayıma kabul edilir. Kabul edilen çalışma Baş Editör tarafından son kez okunur. Akabinde İngilizce dil kontrolüne gönderilir. Yayına hazır olan makaleler, hakem raporları ile birlikte yayımlanır. Şeffaf hakemlik modeli, tek ve çift kör hakemlik modelleri kullanan dergiler için tamamen uygundur.

Anahtar Kelimeler: Akademik Yayıncılık, Hakem Süreci, Çift Taraflı Kör Hakemlik, Şeffaf Hakem Modeli, Eskiyei

Mart 2022'de Eskiyei dergisinin Şeffaf Hakemlik Modelini benimseyeceğini yazarlarımıza ve hakemlerimize duyurmuştuk. Bu ne anlama geliyor ve inceleme süreci nasıl işliyor?

Eskiyei dergi olarak, Mart 2022'de hakem raporlarını tüm okuyucuların kullanımına sunmaya karar verdik. Bu hakemlik modeli "Şeffaf Hakemlik" olarak bilinir. Bu tarihten itibaren görev alacak hakemlere, isimlerinin kapatılarak hakem raporlarının makalelerle birlikte yayımlanacağı bildirilmiştir. Bu uygulama, makale değerlendirme sürecinde şeffaflığa yol açacaktır. Böylece yazar ve okurlar, makalenin hangi değerlendirme ve işlemlerden sonra yayımlandığını görebilecektir. Ayrıca bu uygulama ilk defa makale yayımlamayı düşünen araştırmacılara hakem sürecinin nasıl işlediği konusunda bilgilendirme imkânı sunacaktır.

Makale İnceleme Süreci

Dergimiz, makalelerin değerlendirilmesinde iç editöryal inceleme ve dış hakem değerlendirmesi olmak üzere iki aşamalı bir süreç işletmektedir. Dergimizde kullanılan hakem süreci hakkında aşağıda ayrıntılı bilgi sunulmuştur:

İnceleme Zamanı: Yayın Öncesi

Hakem Sayısı: Üç İç Hakem (Editöryal İnceleme) - İki Dış Hakem (Akran Değerlendirmesi)

Yazar-Hakem Etkileşimi: Editörler, hakemler ve yazarlar arasındaki tüm etkileşimlere aracılık eder.

Hakem Etkileşimi: Hakemler sadece editörlerle iletişim kurabilir.

İncelemede Geçen Süre: Ortalama 70 Gün / 10 Hafta

İntihali Önleme Benzerlik Taraması: Yapılıyor – Turnitin

Baş Editör İncelemesi: Gönderim yapıldıktan hemen sonra Baş Editör, makaleyi derginin amaç ve kapsamına uygunluk ile araştırma ve yazımda etik standartlara bağlılık açısından ön kontrolden geçirir. Sonrasında Editör, dergi yayın politikasına uygun makaleleri, Editöryal (İç) İnceleme için Editör Yardımcısı'na yönlendirir.

Editöryal (İç) İnceleme: Bu aşamada, üç iç hakem görev alır.

İç Hakem 1 (Hakemlik Türü: Açık Hakemlik): İlk iç hakem, Baş Editör tarafından Yardımcı Editörler arasından seçilir. Editör Yardımcısı, makaleyi dergi yazım kurallarına uygunluk açısından inceler ve makaleyi intihal tespiti için Turnitin taramasına tabi tutar. İç hakemin kimliği yazara, yazarın kimliği de hakeme görünür.

İç Hakem 2 ve 3 (Hakemlik Türü: Çift Taraflı Kör Hakemlik): İki iç hakem, uzmanlık alanlarına göre Yayın Kurulu üyeleri arasından Editör Yardımcısı tarafından seçilir. İç hakemler, makaleyi konu, yöntem ve sonuçları açısından değerlendirirler ve ayrıntılı değerlendirme için makalenin hakem sürecine alınıp alınmamasına karar verirler. Süreç boyunca iç hakemlerin kimliği yazara, yazarın kimliği de hakemlere gizli tutulur.

Hakem (Dış İnceleme) Süreci: Bu aşamada, iki dış hakem görev alır.

Dış Hakem 1 ve 2 (Hakemlik Türü: Çift Taraflı Kör Hakemlik): Makalenin konu üzerinde araştırma yapmış araştırmacılar arasından Alan Editörü tarafından iki dış hakem seçilir. Makale konusu ile ilgili araştırma yapan hakem bulunamazsa, hakemler o bilim dalında doktora derecesine sahip araştırmacılar arasından belirlenir. Hakemler makaleyi konusu, yöntemi ve sonuçları açısından ayrıntılı bir şekilde değerlendirerek makalenin yayınlanıp yayınlanmaması konusunda görüşlerini belirtirler. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, Baş Editörün kararı ile yayıma kabul edilir. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir. Süreç boyunca dış hakemler yazarın, yazar da hakemlerin kimliğini öğrenemez.

Makalenin Yayıma Hazırlanması: Yayıma kabul edilen çalışma Baş Editör tarafından son kez okunur. Sonrasında İngilizce dil kontrolü için Dil Editörüne sunulur. Yazardan metni Baş Editör ve Dil Editörünün talepleri doğrultusunda revize etmesi istenir. Revize metin Baş Editör tarafından dizgiye gönderilir. Dizgisi yapılan makalelerin hangi sayı içinde yayımlanacağı, Baş Editör tarafından planlanır.

Hakem Raporlarının Yayımlanması (Şeffaf Hakemlik): Hakem raporları hakem isimleri kapatılarak yayımlanır: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeeni/page/13397>

Yayın Sonrası Yorumlar: Yayımlanan makaleler, sosyal medya platformlarında tanıtılır ve platform kullanıcıların tarafından yapılan yorumlar takip edilir.

Etik İhlal Bildirimleri: Yayımlanan makalelere ilişkin hata ve etik ihlal bildirimleri eskiyenidergi@gmail.com e-posta hesabı üzerinden takip edilir.

How does the transparent peer review process work?

Dr. Abdullah DEMİR

Editor-in-Chief | ORCID: 0000-0001-7825-6573

Ankara Yıldırım Beyazıt University | ROR ID: 05ryem72

Abstract: Peer review, which refers to the review of manuscripts by field experts in the field before they are published, became a mainstream practice in the 20th century. Peer review is a necessary practice to evaluate the quality of scientific articles. *Eskiyeni* decided to publish the reviewer reports, and author responses to these reports, alongside the article to all readers in March 2022. This practice is known as “transparent peer review,” TPR for short. With the TPR, peer the reviewers' reports, the authors' responses, and the editors' decision letters are all published, alongside the article. The TPR implies greater accountability while less opportunity for review fraud, bias, or manipulation of results. As of March 2022, all reviewers were informed that their reports will be published alongside the article, without disclosing their identities. This practice will help promote transparency in the peer review process. Thus, the author and readers will be able to see the evaluation process the article went through until it was published. In addition, this practice will inform researchers planning to publish an article for the first time about how the refereeing process works. *Eskiyeni* operates a two-stage process in the review of submitted manuscripts: the internal editorial review and the external review process. Immediately after submission, the editor checks the manuscript to check if it fits the journal's purpose and scope and adheres to principles of ethical research and writing standards. Afterward, the editor sends the manuscripts that complies with the journal's publication policy to the assistant editor for editorial review. At this stage, three internal reviewers take charge. The editor selects one of the assistant editors as the first internal reviewer. The assistant editor examines the manuscript for compliance with the journal writing rules and checks the manuscript for plagiarism through Turnitin. During this process, the reviewers' identity is visible to the author and vice versa. The assistant editor determines the other two internal reviewers from the members of the editorial board based on their field of expertise. Internal reviewers evaluate the manuscript in terms of its subject, method, and results and decide whether it should be sent to external review for detailed evaluation. The external review is double-blind review; that is, the author and the reviewers do not know each other. The section editor selects two external reviewers among researchers who have carried out research on the manuscript's topic. The reviewers evaluate the article in detail in terms of its subject, method, and results and write their recommendations about whether the paper should be published or not. If both reviewers' reports are positive, the study is accepted for publication with the decision of the editor. Manuscripts can be published with the positive decision of at least two reviewers. The editor rereads the manuscript accepted for publication. It is then submitted to the language editor for English editing. Finally, the peer reviewers' reports, authors' responses, and editors' decision letters are all published, alongside the accepted articles. This process is fully compatible with journals using single or double anonymized review.

Keywords: Academic Publishing, Peer Review Process, Double Anonymized, Transparent Peer Review, *Eskiyeni*

In March 2019, we announced to our authors and reviewers that *Eskiyeni* would adopt Transparent Peer Review. What does this mean, and how does the Review process work?

We have decided to publish the reviewer reports, and their response, alongside the article to all readers in March 2022. This review practice is known as “transparent peer review.” As of March 2022, it has been reported to all reviewers that their names will be closed, and their reports will be published alongside the article. This practice will lead to transparency in the peer review process. Thus, the author and readers will be able to see after which evaluation and process the article was published. In addition, this practice will inform researchers considering publishing an article for the first time about how the refereeing process works.

The Peer Review Process

Eskiyeeni operates a two-stage process in the review of submitted manuscripts: The Internal editorial review and The External review process. Detailed information about the review process used in the journal is given below:

Review Timing: Pre-publication

Reviewers: Three Internal Reviewers (Editorial Review)- Two External Reviewers (Peer Review)

Mediation: Editors mediate all interactions between reviewers and authors

Reviewer interacts: Editor

Number of days between submission & last decision: Average 70 Days/10 Weeks

Plagiarism checks: Yes – Turnitin

The Editor-in-Chief's review: Immediately after submission, the Editor-in-Chief pre-checks the manuscript to comply with the journal's purpose, scope and adhere to ethical research and writing standards. Afterward, the Editor-in-Chief directs the manuscripts that comply with the journal's publication policy to the Assistant Editor for Editorial (Internal) Review.

The Editorial (Internal) Review Process: At this stage, three internal reviewers take charge.

Internal Reviewer 1 (Identity Transparency: All identities visible): The Editor-in-Chief selects the first internal reviewer from the Assistant Editors. The assistant editor examines the manuscript for compliance with the journal writing rules and scans the article for plagiarism by Turnitin. Reviewer identity is visible to the author; author identity is visible to reviewer, reviewer and author identity is visible to (decision-making) editor.

Internal Reviewers 2 & 3 (Identity Transparency: Double Anonymized): The Assistant Editor determines the two internal reviewers from the members of the Editorial Board according to their field of expertise. Internal reviewers evaluate the manuscript in terms of its subject, method, and results and decide whether it should be included in the external review process for detailed evaluation. Reviewer identity is not made visible to the author, author identity is not made visible to the reviewer, reviewer, and author identity is visible to (decision-making) editor.

The Peer Review (External Review) Process: Two external reviewers take charge at this stage.

External Reviewers 1 & 2 (Identity Transparency: Double Anonymized): The Section Editor selects two external reviewers from the scholars who have done research on the manuscript topic. If the reviewer who has done research on the manuscript topic cannot be found, the reviewers are determined from among scholars who have a doctorate in that field of science. The reviewers evaluate the article in detail in terms of its subject, method, and results and express their opinions on whether the paper should be published or not. If both reviewers' reports are positive, the study is accepted for publication with the decision of the Editor-in-Chief. If one of the two reviewers has a negative opinion, the study is sent to a third reviewer. Manuscripts can be published with the favorable decision of at least two reviewers. Reviewer identity is not made visible to the author; author identity is not made visible to the reviewer; reviewer and author identity are visible to (decision-making) editor.

Manuscript Preparation for Publication: The Editor-in-Chief rereads the manuscript accepted for publication. It is then submitted to the Language Editor for English Editing. The author is requested to revise the text in line with the demands of the Editor-in-Chief and Language Editor. The revised text is sent to the typesetting by the Editor-in-Chief. The Editor plans the issue in which the typed manuscript will be published.

The Review Reports' Publication (Transparent Peer Review): Peer reviews are published but not signed. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeeni/page/13397>

Post-publication Commenting: Published articles are promoted on social media platforms, and comments made by platform users are followed.

Complaints: Ethical complaints are followed via the eskiyeenidergi@gmail.com e-mail account.

Dârü'l-Fünûn'dan Günümüze Türkiye'de İlahiyat/İslâmi İlimler Fakültelerinin Akademik Yapılanma Sorunu Üzerine Bir İnceleme

Muhammet Mustafa Bayraktar | ORCID: 0000-0002-1288-1517
Dr. Öğr. Üyesi | Sorumlu Yazar | mmustafabayraktar@gmail.com

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi | ROR ID: 05rrfpt58
İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Kırşehir/Türkiye

Öz

Türkiye'de yüksek din öğretimi kurumları, dini-bilimsel araştırmalar ya da meslek eğitimi gibi amaçlara matuf olarak kurulmuşlardır. Tarihsel bağlam içerisinde resmi/gayri resmi unsurların etkisi altında yüksek din öğretimi kurumları dönüşerek/çeşitlenerek varlıklarını korumuşlardır. Bu süreçte yüksek din öğretimi kurumlarının amaç ve kurumsallaşma sorunları müzakere edildiği gibi istihdam ve nitelik sorunları da müzakere edilmiştir. Yüksek din öğretimine ilişkin metodolojik problemlerin tartışma noktası, fakültelerin akademik yapılanma biçiminden başlamaktadır. Halihazırda İlahiyat/İslâmi İlimler Fakültelerinin eğitim-öğretime devam etmeleri ve mezunlarının istihdam edilmeleri nedeniyle fiilen sorunlar çözülmüş ya da yokmuş gibi düşünülmektedir. Bu çerçevede İlahiyat/İslâmi İlimler Fakültelerinin akademik yapılanma sorunu gündem dışı kalan ancak derinliğini kaybetmeyen bir sorun olarak durmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın temel problemi, Cumhuriyet tarihi boyunca yüksek din öğretiminin akademik yapılanma sürecinin nasıl bir seyir izlediğidir. Çalışmanın alt problemleri ise İlahiyat/İslâmi İlimler Fakültelerinin, bölüm ve ana bilim dallarının oluşturulmasında hangi etmenlerin öne çıktığı, fakültedeki bölümlerin hangi süreç ve amaçla kurulduğudur. Ayrıca yüksek din öğretiminin akademik yapılanma biçiminin, fakültelerin bilimsel bilgi üretme misyonu ile uyumlu olup olmadığı birer alt problem olarak kabul edilmiştir. Yine söz konusu problemler etrafında bölümlerin bilimsel bilgi üretme ve istihdam alanına yönelik yapılanma biçimlerinin nasıl olabileceği bir problem olarak kabul edilmiştir. Yüksek din öğretiminin akademik yapılanma sorununu konu alan bu çalışmada, literatür taraması yöntemi kullanılmıştır. Alan yazınların taranması ve yorumlanması sonucu yeni değerlendirmelere ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Yüksek Din Öğretimi konu alan çalışmalar taranmıştır. Elde edilen çalışmalar yüksek din öğretimi tarihi ve sorunları bağlamında betimlenmeye çalışılmıştır. Yüksek din öğretimi konu alan çalışmalar içerisinde fakültenin akademik yapılanmasını konu alan çalışmalar doküman incelemesine dayalı olarak yorumlanmaya çalışılmıştır. Bu değerlendirmeler sonucu, Türkiye'de 1924'ten 2020'li yıllara, Yüksek Din Öğretiminde akademik yapılanma sorununa getirilen bölüm önerileri, Yaygın ve Örgün Din Eğitimi başlıkları altında sınıflandırılmıştır. Yaygın din eğitimi bağlamında Vaizlik ve Müftülük, Dini Danışmanlık ve Rehberlik, İlahiyat Sosyal Hizmet Alanı, Hafızlık ve Müezzinlik, Yurt Dışı Din Hizmetleri, İmam-Hatip ve Vaizlik, Dünya Dinleri Kültürü, Manevi Danışmanlık ve Rehberlik bölümlerinin önerildiği tespit edilmiştir. Örgün din eğitimi

bağlamında ise İmam Hatip Okulları Meslek Dersleri Öğretmenliği, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümlerinin önerildiği tespit edilmiştir. Literatürde yer alan çalışmalar incelendiğinde yüksek din öğretiminde bilgi üretme ve meslek elemanı yetiştirme amacına matuf bir akademik yapılanma için hukuki düzenlemeler yapılması gerektiği anlaşılmıştır. Bu bağlamda araştırmanın, Türkiye'de yüksek din öğretimini konu alan çalışmalara katkı sağlaması ve yüksek din öğretimi politikalarına ışık tutması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Din Öğretimi Tarihi, Yüksek Din Öğretimi, Dârü'l-Fünûn, İlahiyat Fakültesi, İslâmi İlimler Fakültesi

Atıf Bilgisi

Bayraktar, Muhammet Mustafa. “Dârü'l-Fünûn'dan Günümüze Türkiye'de İlahiyat/İslâmi İlimler Fakültelerinin Akademik Yapılanma Sorunu Üzerine Bir İnceleme”. *Eskiyeni* 47 (Eylül 2022), 437-462.
<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1125964>

Geliş Tarihi	04 Haziran 2022
Kabul Tarihi	09 Eylül 2022
Yayın Tarihi	20 Eylül 2022
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli
Değerlendirme	Hakemlerin raporları, makale ile birlikte yayımlanmaktadır. https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397 Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Analysis of the Problem of Academic Structuring of Islamic Sciences Faculties in Turkey from the Darulfunun to the Present

Muhammet Mustafa Bayraktar | ORCID: 0000-0002-1288-1517

Asst. Prof. Dr. | Corresponding Author | mmustafabayraktar@gmail.com

Kırşehir Ahi Evran University | ROR ID: 05rrfpt58

Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Studies, Kırşehir/Turkey

Abstract

Turkey's higher religious education institutions were established for religious scientific research or vocational training. Higher religious education institutions have preserved their existence by transforming/diversifying under the influence of formal/informal elements in the historical context. In this context, the faculty's quality, purpose, and institutionalization problems, the issues of employment and qualification of the faculty members and students, and the academic structuring problems of the faculties were also discussed. The discussion point of methodological issues related to higher religious education starts from the academic structuring form of faculties. Because the Islamic Sciences Faculties continue their education and their graduates are employed, the problems are thought to have been solved or not. In this framework, the issue of academic structuring of the Islamic Sciences Faculties stands out as a problem that remains off the agenda but does not lose its depth. In this context, the main problem of the study is the course of the academic structuring process of higher religious education throughout the history of the Republic. The sub-problems of the study are which factors come to the fore in creating departments and branches of Islamic Sciences Faculties, and for what process and purpose the departments in the faculty were established. In addition, whether the academic structuring form of higher religious education is compatible with the mission of producing scientific knowledge of the faculties has been accepted as a sub-problem. Also, it has been accepted as a problem how the departments can be structured in scientific knowledge production and employment around the problems above. The literature review method was used in this study, which deals with the academic structuring of higher religious education. As a result of scanning and interpreting the literature, new evaluations were tried to be reached. In this context, studies on Higher Religious Education have been scanned. The obtained studies were described in the context of the history and problems of higher religious education. Among the studies on higher religious education, studies on the academic structuring of the faculty were tried to be interpreted based on document analysis. As a result of these evaluations, the department brought to the problem of academic structuring in Higher Religious Education from 1924 to the 2020s in Turkey were classified under the headings of Non-formal and Formal Religious Education. In the context of Non-Formal Religious Education, it has been determined that the departments of Ministry and Mufti, Religious Counseling and Guidance, Religious Social Work, Hafiz and Muezzin, Foreign Religious Services, Imam-Hatip and Preacher,

World Religions Culture, Spiritual Counseling and Guidance are recommended. In formal religious education, it has been determined that Imam Hatip Schools Vocational Courses Teaching, Secondary Education Religious Culture and Moral Education Teaching, Primary Education Religious Culture and Moral Education Departments are recommended. When the studies in the literature are examined, it is understood that legal arrangements should be made for an academic structure aimed at producing knowledge and training professional staff in higher religious education. In this context, the research is expected to contribute to studies on higher religious education in Turkey and to shed light on higher religious education policies.

Keywords

Religious Education, History of Religious Education, Higher Religious Education, Darulfunun (Dâr al-Funûn), Theology Faculties, Islamic Sciences Faculties

Citation

Bayraktar, Muhammet Mustafa. "An Analysis of the Problem of Academic Structuring of Islamic Sciences Faculties in Turkey from the Darulfunun to the Present". *Eskiyeni* 47 (September 2022), 437-462.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1125964>

Date of submission	04 June 2022
Date of acceptance	09 September 2022
Date of publication	20 September 2022
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External Double-blind + Transparent Peer Review
Review reports	The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article. https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Türkiye’de Cumhuriyet tarihi boyunca toplumsal değişimi zorunlu kılan resmi/gayri resmi unsurların etkisi altında yüksek din öğretimi kurumları üzerine yürütülen tartışmalar her zaman var olmuştur. Söz konusu tartışmalar ve politikalar etrafında kimi zaman yüksek din öğretimi kesintiye uğramış, kimi zaman da dönüşerek/çeşitlenerek varlığını korumuştur. Bu varlık sorunu etrafında İlahiyat fakülteleri bir yüksek din öğretimi kurumu olarak bilimsel bilgi üretme görevini üstlendiği kadar din hizmetleri ve din öğretimi alanlarına meslek elemanı yetiştirme görevini de üstlenmiştir.

Siyasal/toplumsal yapıdan etkilenme ve aynı zamanda gündelik hayatı değiştirme gücüne de sahip olması nedeniyle İlahiyat fakülteleri, her mecrada sürekli tartışma konusu olmuştur. İlahiyat fakültesinin yeni devlet sisteminde var olup olamayacağına ilişkin tartışmalar devam ederken İlahiyat Fakültelerinin yüksek öğretim kurumları içinde ne tür bir fakülte olduğuna ya da olabileceğine ilişkin tartışmalar da başlamıştır. Bu tartışmalar etrafında “İlahiyat nedir?” ve “İlahiyatçı kimdir?” şeklindeki soruların cevabı aranmıştır. İlahiyat fakültelerinin kuruluş amaçları da tartışılan konulardan biri olmuştur. İlahiyat fakültelerinin kuruluş amaçlarını gerçekleştirmek üzere ne tür bir programa sahip olması gerektiği, söz konusu müfredattaki dersleri hangi nitelikteki öğretim elemanlarının okutması gerektiği, öğrencilerin yetkinlik, yeterlik ve becerilerin nitelikleri ayrıca fakültelerde yapılan yayınların nitelikleri gibi konular tartışılmıştır. Bu bağlamda, İlahiyat/İslâmi İlimler Fakültelerinin akademik yapılanma sorunlarını ele almadan önce bütüncül olarak fakültenin problem alanlarının neler olduğu ve bu konuda belli başlı hangi çalışmaların yapıldığı ve söz konusu problem alanları içerisinde akademik yapılanma sorununun nerede durduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Söz konusu tarihsel bağlam içerisinde yüksek din öğretiminin sorun alanları çeşitlenerek derinleşmiştir. Bu çerçevede, yüksek din öğretiminin nitelik, amaç ve kurumsallaşma¹, öğrencilerin nitelik, istihdam, mesleki tutum ve beklenti²,

¹ bk. Mustafa Usta, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Kurumsallaşma ve Ekleme Sorunları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001); Muhammet Şevki Aydın, “İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu* (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Yayınları, 2004); Cemal Tosun - Recai Doğan, “İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılanması Üzerine”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu Bildiriler-Müzakereler* (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Yayınları, 2004); Mehmet Bahçekapılı, *Türkiye’de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)* (İstanbul: İlim Kültür Derneği Nakış Ofset, 2012); Mustafa Öztürk, “İlahiyatın Adı ve Amaçları Ne Olmalıdır?”, *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümler*, ed. Süleyman Akyürek (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015); Ahmet Onay, “Yüksek Din Öğretiminde Nitelik veya Amaç Sorunu”, *Yüksek Din Öğretimi*, ed. Z. Şeyma Altın (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2020); Süleyman Akyürek, “Yüksek Din Öğretiminde Kalite Güvence Sistemi: Akreditasyon (Yeterlik Tescil) Sorunu”, *Yüksek Din Öğretimi*, ed. Z. Şeyma Altın (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2020); Hasan Meydan, “İla-

öğretim elemanlarının nitelik³, yüksek din öğretiminde uzaktan eğitim⁴, yüksek din öğretiminde lisansüstü eğitim⁵, kadınların yüksek din eğitimi⁶, farklı inanç gruplarının yüksek din eğitimi⁷ gibi konu ve sorunlar üzerine çalışmalar yapılmıştır. Bununla birlikte yüksek din öğretiminde bölüm, program ve müfredat sorunları da bazı çalışmalarda⁸ ele alınmıştır. Nazıroğlu çalışmasında⁹ yüksek din

hiyat Fakültelerinde Kalite Güvence Sisteminin İmkânı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Yüksek Din Eğitimi*. ed. Z. Şeyma Altın (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2020).

² bk. Muammer Cengil, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İstihdam ve Bu Bağlamda Ders Programları Üzerine Bazı Öneriler”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu* (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Yayınları, 2004); Mevlüt Kaya, “İlahiyat Fakültelerinin İstihdam Alanlarına Uygun Eleman Yetiştirme Sorunu”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu, Bildiriler-Müzakereler* (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Yayınları, 2004); Ahmet Koç, “İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (Ocak 2003); Şuayip Özdemir, “Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Çalışma Alanları ve Bu Alanlara Eleman Yetiştirmek Üzerine İlahiyat Lisans Programında Yapılması Gerekli Düzenlemeler”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu, Bildiriler-Müzakereler* (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Yayınları, 2004); Ejder Okumuş, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri –Dicle Üniversitesi Örneği–”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (Haziran 2007); Yakup Keskin, “Yeterlilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümlerinin Değerlendirilmesi”, *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 5/3 (Aralık 2015); İbrahim Turan - Bayramali Nazıroğlu, “İlahiyat Fakültesine Yeni Gelen Öğrencilerin Sorun ve Beklentileri: Omü İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (Nisan 2015); Macid Yılmaz, “İlahiyat Fakültesi Mezunlarına Verilen Pedagojik Formasyon Eğitiminin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum ve Kaygı Düzeyleri Üzerindeki Etkileri”, *Bilimname* 28/1 (2015); Cemil Osmanoğlu, “Öğrencilerine Göre İdeal İlahiyat Fakültesi Öğrencisinin Nitelikleri ve Bunun İlahiyat Eğitimiyle İlişkisi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 36/16 (Aralık 2018); Mehmet Korkmaz, “İlahiyat Fakültelerinin Yaygın Din Eğitimi Yeterlikleri: Eğitim-Öğretim Alanı”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 24/10 (Aralık 2012).

³ bk. Mustafa Köylü, “Öğretim Elemanlarının Niteliğini Artırmak İçin Neler Yapılabilir?”, *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümler*, ed. Süleyman Akyürek (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015).

⁴ bk. Nurullah Altaş, “Yüksek Din Öğretiminde Uzaktan Eğitim Uygulamaları: İltam ve Sorunları”, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2018).

⁵ bk. Gönül Turan, “İlahiyat Fakültesi Yüksek Lisans Öğrencilerinin Aldıkları Eğitime İlişkin Görüşleri Üzerine Nitel Bir Çalışma: Batı Karadeniz Üniversiteleri Örneği”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 1/1 (Aralık 2017); Halit Ev, “İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim ve Sorunları”, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2018), 238-274.

⁶ bk. Hatice Kelpetin Arpağuş, “Tarihsel Perspektiften Kadınların Yüksek Din Eğitimi Kurumlarındaki Konum ve Durumları”, *Yüksek Din Eğitimi*, ed. Z. Şeyma Altın (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2020).

⁷ bk. Mehmet Saffet Sarıkaya, “Alevilerin Din Eğitimi Sorunları Bağlamında Yüksek Din Öğretiminde Aleviliğin Öğretimi İmkânı”, *Yüksek Din Eğitimi*, ed. Z. Şeyma Altın (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2020).

⁸ bk. Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, “Din Hizmetleri Personelinin Yetiştirilmesi Sorununa Öğretim Programları Açısından Yeni Bir Yaklaşım”, *Yaygın Din Eğitiminin Sorunları Sempozyumu* (Kayseri: İBAV Yayınları, 2003); Zafer Erginli, “İlahiyat Fakültesi Müfredatında İslâm Düşüncesinin Bütünlüğü Sorunu”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu* (İs-

öğretimi kurumu olarak ilahiyat fakültelerinin sorun alanlarını: işlevsellik ve amaç sorunu, yapısal ve kurumsal sorunlar, idari özerklik ve akademik özgürlük sorunu, meşruiyet sorunu, kalite ve verimlilik sorunu olarak sınıflandırmıştır.

Halihazırda İlahiyat/İslâmi İlimler Fakültelerinin eğitim-öğretime devam etmeleri ve mezunlarının istihdam edilmeleri nedeniyle fiilen sorunlar çözülmüş ya da yokmuş gibi düşünülmektedir. Bu çerçevede İlahiyat/İslâmi İlimler Fakültelerinin akademik yapılanma sorunu gündem dışı kalan ancak derinliğini kaybetmeyen bir sorun olarak durmaktadır. Çünkü fakültelerin kuruluş amaçları ancak akademik yapılanma ile gerçekleşebilir. Lisans ve lisansüstü programlar ve ders içerikleri de akademik yapılanma ile işlerlik kazanabilir. Akademisyen istihdamı, akademik yapılanmaya bağlı olduğu gibi mezunların yeterlik ve yetkinlik-

parta: S.D.Ü. İlahiyat Yayınları, 2004); Şakir Gözütok, “İlahiyat Fakülteleri İçin Alternatif Program”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu* (İsparta: S.D.Ü. İlahiyat Yayınları, 2004); Mehmet Akif Kılavuz, “İlahiyat Fakültelerinde Din Hizmetleri Bölümü Oluşturulmasına Duyulan İhtiyaç”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu, Bildiriler-Müzakereler* (İsparta: S.D.Ü. İlahiyat Yayınları, 2004); Yurdagül Mehmedoğlu, “Dünya Dinleri Kültürü Bölümü Çok Kültürlü Din Eğitimi Ana Bilim Dalı”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu, Bildiriler-Müzakereler* (İsparta: S.D.Ü. İlahiyat Yayınları, 2004); Sadettin Özdemir, “İstihdam Alanlarına Göre İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması: Din Hizmetleri Bölümü Önerisi”. *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu, Bildiriler-Müzakereler* (İsparta: S.D.Ü. İlahiyat Yayınları, 2004); Ekrem Sarıkçıoğlu, “İlahiyat Tezsiz Yüksek Lisans Programı Üzerine Bazı Mülahazalar”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu, Bildiriler-Müzakereler* (İsparta: S.D.Ü. İlahiyat Yayınları, 2004); Recep Kaymakcan vd., “Öğrencilerin Gözüyle İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümleri Üzerine Bir Araştırma”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 22/9 (Aralık 2011); Ayşe Taşkıran, “İlahiyat Fakültesi Müfredatında Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Derslerinin Yeri ve Fonksiyonlarına Dair Bir Araştırma (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)”, *KSU İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2013); Tahsin Görgün, “İlahiyat Akademik Yapılanması, Bölümleri ve Anabilim Dalları Nasıl Olmalıdır?”, *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümler*, ed. Süleyman Akyürek (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015); Muzaffer Üzümcü, “İlahiyat Fakülteleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümlerinde Akademik Yapılanma ve Lisansüstü Eğitim Üzerine Bir Değerlendirme”, *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (Mart 2020); Zeki Salih Zengin, “Eğitimde Yenileşme Döneminde Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Gelişmesi (Amaç-Akademik Yapı-Program)”, *Yüksek Din Öğretimi*, ed. Z. Şeyma Altın (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2020); Mustafa Öcal, “Bölümleşmiş Yüksek Din Öğretimi Uluslararası İslâmî İlimler Üniversitesi ve Uluslararası İslâm Kültür ve Medeniyeti Üniversitesi”, *Yüksek Din Öğretimi*, ed. Z. Şeyma Altın (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2020); Mustafa Koç, “Yüksek Din Öğretiminde Yeni Bir Paradigma Olarak Bölümleşme: Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü Önerisi”, *Yüksek Din Öğretimi*, ed. Z. Şeyma Altın (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2020); Sadettin Özdemir, “Din Hizmetleri Alanındaki Hizmet Kalitesinin Artmasında İlahiyat/İslâmi İlimler Fakültelerinin Program Çeşitliliğinin Rolü”. *Yüksek Din Öğretimi*, ed. Z. Şeyma Altın (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2020); Ayhan Öz, “İlahiyat Fakültelerinde Program Çeşitliliği Açısından Seçmeli Dersler Üzerine Bir Değerlendirme”, *Yüksek Din Öğretimi*, ed. Z. Şeyma Altın (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2020).

⁹ Bayramali Nazıroğlu, “Yüksek Din Öğretimi”, *Din Eğitimi*, ed. İbrahim Turan - Bayramali Nazıroğlu (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 162-164.

leri de fakültenin akademik yapılanma biçimine bağlıdır. Bu çerçevede, İlahiyata ilişkin metodolojik problemlerin tartışma noktası fakültelerin akademik yapılanma formundan başlamaktadır.

1. Konu ve Problem

Literatürde yer alan çalışmalara bakıldığında, Türkiye'nin Cumhuriyet tecrübesi içinde yüksek din öğretiminin kavramsallaşma ve kurumsallaşma sorunu yaşadığı anlaşılmaktadır. Yükseköğretimde İlahiyat fakültelerinin yerine ve kuruluş amaçlarına, bu fakültelerinin hangi mesleğin bilgi ve becerisine sahip ilahiyatçılar yetiştireceğine ve mezunlarının istihdam alanının çeşitliliğine ilişkin sorunların da akademik yapılanma sorunuyla birlikte ele alınmasını gerektirmektedir. Bu bağlamda çalışmanın temel problemi şudur: Cumhuriyet tarihi boyunca yüksek din öğretiminin akademik yapılanma süreci nasıl bir seyir izlemiştir?

Çalışmanın alt problemleri ise şunlardır:

A. İlahiyat/İslâmi İlimler Fakültelerinin, bölüm ve ana bilim dallarının oluşturulmasında hangi etmenlerin öne çıkmıştır?

B. Fakülteadaki bölümler, öğrencilerin istihdam alanına yönelik midir?

C. İlahiyat/İslâmi İlimler Fakültelerinin akademik yapılanması, fakültelerin bilimsel bilgi üretme misyonu ile uyumlu mudur?

D. Bölümler istihdam alanına yönelik olursa nasıl olmalıdır?

Araştırmada akademik yapılanma ile merkeze alınan fikir, fakültelerde kurulan bölümler ve bu bölümler altında yer alan anabilim dallarıdır. Akademik yapılanma sorununu araştırmaya değer kılan nokta ise tarihi süreçte müzakere edilen yüksek din öğretimi sorunlarının doğrudan ve dolaylı olarak akademik yapılanma sorununa münce olmasıdır. Bu çerçevede araştırmayı özgün kılan nokta ise yüksek din öğretiminin akademik yapılanma biçimini bir sorun olarak ele alırken tarihsel arka plana bir bütün olarak bakılması ve söz konusu sürecin analiz edilerek değerlendirilmesidir. Başka bir deyişle araştırmacının özgün yanı yüksek din öğretiminin akademik yapılanma sorununu ele alan birbirinden bağımsız birden çok çalışmanın önerilerini birleştiriyor olmasıdır. Bu bağlamda araştırmacının diğer özgün yanı Türkiye'de yüksek din öğretiminin akademik yapılanma sorununa ilişkin ciddi bir literatür sunuyor olmasıdır. Akademik yapılanmaya ilişkin tarihsel sürecin söz konusu literatüre dayalı olarak değerlendirilmesi de araştırmacının bir diğer özgün yanı olarak ifade edilebilir. Bugüne kadar ilgili literatürü değerlendiren bir çalışmanın yapılmamış olması da araştırmacının özgünlüğünü ve önemini arttırmaktadır. Bu kapsamda araştırmacının, Cumhuriyetten günümüze Türkiye'de Yüksek Din Öğretiminin akademik yapılanma sorununa ışık tutması ayrıca İlahiyat/İslâmi İlimler Fakültelerinin akademik yapılanma sorununu ele alan çalışmalara katkı sağlaması da beklenmektedir.

Söz konusu amaçlar doğrultusunda araştırmada, ülkemiz yüksek din öğretiminin akademik yapılanma tarihine yer verildikten sonra yüksek din öğretimi kurumlarındaki akademik yapısal dönüşümlere değinilmiştir. Daha sonra bu bilgiler ışığında İlahiyat/İslâmi İlimler fakültelerinin akademik yapılanma sorunu üzerinde durulmuştur. Yüksek din öğretimine ilişkin geliştirilen politikaların ideal noktaya ulaşabilmesi ve yüksek din öğretimi kurumlarının kalite standartlarının yükseltilebilmesi için bu tarihi perspektife ihtiyaç duyulmaktadır.

Ülkemiz yüksek din öğretimi tarihindeki kurumsal çeşitlilik, araştırmanın konu ve problemine doğal olarak yansımaktadır. Halihazırda İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri istihdam alanları tamamen aynı, müfredatları birbirine yakın ancak akademik yapılanmaları oldukça farklı yüksek din öğretimi kurumları olarak mevcudiyetlerini sürdürmektedirler. Araştırmada yüksek din öğretimi kurumlarının isimlerinin ayrı ayrı zikredilmesinin temelinde bu durum vardır. Ayrıca söz konusu durum kökleri yüksek din öğretiminin kuruluş yıllarına dayanan ve bugün de hâlâ devam eden bir sorun olarak yüksek din öğretiminin akademik yapılanma sorununun çalışmaya ne kadar değer bir konu olduğunu da göstermektedir.

2. Yöntem

Yüksek din öğretiminin akademik yapılanma sorununu konu alan bu çalışmada, literatür taraması yöntemi kullanılmıştır. Alan yazınların taranması ve yorumlanması sonucu yeni değerlendirmelere ulaşmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda yüksek din öğretimini konu alan çalışmalar taranmıştır. Elde edilen çalışmalar yüksek din öğretimi tarihi ve sorunları bağlamında betimlenmeye çalışılmıştır. Yüksek din öğretimini konu alan çalışmalar içerisinde fakültenin akademik yapılanmasını konu alan çalışmalar doküman incelemesine dayalı olarak yorumlanmaya çalışılmıştır.

Türkiye’de yüksek din öğretiminin akademik yapılanma formları üzerine değerlendirme yapmadan önce söz konusu kurumların tarihine kısaca değinmekte yarar vardır.

3. Yüksek Din Öğretiminde Akademik Yapılanmanın Kısa Tarihi

İlahiyat/İslâmi İlimler Fakültelerinin akademik yapılanmaları, yüksek din öğretimin tarihinden bağımsız ele alınamaz. Bu nedenle Dârül-Fünûn İlahiyat Fakültesi, Ankara İlahiyat Fakültesi, Yüksek İslâm Enstitüsü ve İslâmi İlimler Fakültesinin akademik yapılanma tarihine bu bölümde kısaca yer verilmiştir. Bu çerçevede tarihi süreçte yüksek din öğretimi kurumlarında verilen dersler, derslerin bağlı olduğu bölümler, bölümlerin ve fakültelerin açılış ve kapanış gerekçeleri gibi yüksek din öğretiminin akademik yapılanma sürecini değerlendirmeye imkân tanıyan bilgiler sunulmuştur.

3.1. Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi

1923 yılında Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte pek çok alanda kurumsal/yapısal değişikliğe gidilmiş ve bu doğrultuda hukuki düzenlemeler yapılmıştır. Bu düzenlemelerden biri de Tevhîd-i Tedrisât Kanunudur. 3 Mart 1924 (1340) tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi'nce kabul edilmiş, 6 Mart 1924 tarihinde Resmi Ceride'de 430 sayılı kanun olarak yayınlanmış ve yürürlüğe girmiştir. Bu kanunun ilk üç maddesi gereği mektep ve medreseler Maarif Vekâletine bağlanmıştır.¹⁰

Bu kanunun “Maarif Vekâleti yüksek diniyat mütehasısları yetiştirmek üzere Dârü'l-Fünûn'da bir İlahiyat Fakültesi tesis ve imamet ve hitabet gibi hıdemât-ı dîniyenin ifası vazifesi ile mükellef memurların yetişmesi için ayrı mektepler küşat edecektir” şeklindeki 4. maddesi ile Dârü'l-Fünûn'da bir İlahiyat Fakültesi kurulması kararlaştırılmıştır.¹¹ Bu karara dayanarak 21 Nisan 1924 tarihinde kabul edilen İstanbul Dârü'l-Fünûn Talimatnamesiyle Tıp, Hukuk, Edebiyat ve İlahiyat fakülteleri kurulmuştur. Öğretim süresi üç yıl olan İlahiyat Fakültesi için İstanbul Üniversitesi Eski Kütüphanesi olarak kullanılmış olan Medresetü'l-Kûzat binası tahsis edilmiştir.¹² 1924 yılı sonbaharında 284 öğrenci ile öğretime başlamıştır.¹³

21 Nisan 1924 İstanbul Dârü'l-Fünûnu Talimatnamesininin 8. maddesinde İlahiyat Fakültesinde okutulacak dersler şöyle sıralanmıştır: Tefsir ve Tefsir Tarihi, Hadis ve Hadis Tarihi, Fıkıh Tarihi, Kelâm Tarihi, Mâbadü'ttabiiyât, (düzeltilme “Mabe'de't-Tabia”)¹⁴, Tasavvuf Tarihi, İctimaiyyat, Ruhıyyât, İslâm Felsefesi Tarihi, İctimâî Ruhıyyât, Tarih-i Felsefe, Türk Tarih-i Diniyyesi.¹⁵

27 Eylül 1925 tarihinde, Talimatnamenin 8. maddesi değiştirilerek programda şu düzenleme yapılmıştır: Mabe'de't-Tabia, Ruhıyyât, İslâm Felsefesi Tarihi, İctimâî Ruhıyyât dersleri programdan çıkarılmış yerine Felsefe Tarihi, Arap Edebiyatı, Felsefe-i Din, İslâm Filozofları, İslâm Bediyyatı, Hal-i Hazırda İslâm Mezhepleri, Akvam-ı İslâmiyye Etnografyası isimli dersler getirilmiştir.¹⁶

¹⁰ bk. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi I-II* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977); Mustafa Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat I* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 21; Asım Arı, “Tevhid-i Tedrisat ve Laik Eğitim”, *G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/22 (Haziran 2002); Zeki Salih Zengin, “Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun Hazırlanmasından Sonraki İlk Dönemde Uygulanışı ve Din Eğitimi”, *Dini Araştırmalar* 5/13 (Haziran 2002).

¹¹ Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi (1920-1998)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 38; Muhammet Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 3. Baskı, 2016), 80.

¹² Zengin, “Tevhid-i Tedrisat ve Din Eğitimi”, 98.

¹³ Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi*, 80.

¹⁴ Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi*, 81.

¹⁵ Yurdağül Mehmedoğlu, *Tanzimat Sonrasında Okullarda Din Eğitimi (1838-1920)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), 213; Zengin, “Tevhid-i Tedrisat ve Din Eğitimi”, 98.

¹⁶ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 40-41; Zengin, “Tevhid-i Tedrisat ve Din Eğitimi”, 98-99; Emre Dölen, “Osmanlıdan Cumhuriyete Darülfünûnda'da İlahiyat Öğretimi”, *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri* (İstanbul, 2010), 120.

31.05.1933'te çıkarılan 2252 sayılı kanunla İstanbul Üniversitesi açılmıştır. Böylelikle İlahiyat Fakültesi kapatılarak yerine Edebiyat Fakültesinin Şarkiyat Enstitüsüne bağlı *İslâm Tetkikleri Enstitüsü* açılmıştır. Bu enstitü yalnızca araştırma amacı taşımış ve öğrenci almamıştır. 1936 yılında kapatılmıştır.¹⁷

3.2. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Fakültenin kuruluşuna ilişkin kanun 3 Mayıs 1949 tarihinde meclis gündemine gelmiştir. Genel kurul görüşmeleri sonucu, 4 Haziran 1949 tarihinde 5424 sayılı kadro kanunuyla Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin kuruluş kanunu kabul edilmiştir. Böylelikle 21 Kasım 1949 tarihinde 85 öğrenciyle öğretime başlamıştır. Fakültenin kurulmasında, din meselesinin ilmi esaslara göre incelenmesi ve alanında yetkin din adamlarının yetiştirilmesi gibi amaçlar yer almıştır.¹⁸

Fakülte programında yer alan dersler şu şekilde belirlenmiştir: Arapça, Farsça, Yabancı Dil (İngilizce, Almanca, Fransızca), Sosyoloji, Mantık ve İlimler Felsefesi, İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi, İslâm Sanatı Tarihi, Mukayeseli Dinler Tarihi.¹⁹

Fakültenin 1953 yılındaki programında yer alan dersler şöyledir: Arapça, Farsça, Batı Dili, Klasik Dini Türkçe Metinler, Kur'ân ve İslâm Dini Esasları, İslâm Tarihi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Felsefe ve Mantık, Tefsir, Hadis, İslâm Mezhepleri Tarihi, Kelâm, İslâm Felsefesi, Dinler Tarihi, İslâm Hukuku, İslâm Sanatları Tarihi, Tezyini Sanatları ve Paleografi, Pedagoji, Tasavvuf Tarihi, Türk İslâm Tezyini Sanatları, İnkılap Tarihi.²⁰

1972 yılında öğretim süresi 5 yıla çıkarılmıştır. Programa, pedagojik formasyon dersleri getirilmiş ve öğretmenlik uygulaması başlatılmıştır.²¹ Tefsir ve Hadis Bölümü ile Kelâm ve İslâm Felsefesi bölümü oluşturulmuştur. 4 ve 5. Sınıfta öğrencilere bölüm seçme hakkı verilmiştir. Öğrenciler, mezun oldukları bölüm dikkate alınmaksızın, Din Bilgisi ve Meslek dersi öğretmenleri olarak atanabilmişlerdir. Öğrenciler ayrıca, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda da görev alabilmişlerdir.²² Öğrencilere

¹⁷ Mustafa Öcal, "İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 1986), 114; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi II*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: İslâm Tarihi, Sanat ve Kültür Araştırmaları Merkezi, 1998), 330; Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 50; Zeynep Kaya, "Yükseköğretimde Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. M. Fatih Genç (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2020), 212.

¹⁸ Hilmi Ziya Ülken, "İlahiyat Fakültesinin Geçirdiği Safhalar", *AÜ İlahiyat Fakültesi Albümü (1949-1960)* (Ankara, 1961), 8-10; Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 218; İsmet Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1966), 29.

¹⁹ Münir Koştaş, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Nisan 1990), 8-11.

²⁰ Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi*, 135.

²¹ Suat Cebeci, "Cumhuriyet Döneminde Yüksek Din Öğretimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Özel Sayı 39/2 (Ağustos 1999), 299.

²² Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2011), 404.

rin öğretmen olabilmeleri için almaları gereken program dışı dersler ise şunlardır: Eğitime Giriş, Türk Eğitim Tarihi, Türk Milli Eğitim Teşkilatı, Mukayeseli Eğitim, Eğitim Psikolojisi, Eğitim Sosyolojisi, Genel Öğretim Bilgisi. Fakültenin 1972 yılındaki programında yer alan dersler ise şöyledir: Kur'ân, İslâm Dini Esasları, Felsefe-yeye Giriş, Arapça, Batı Dili, İslâm Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık, Türk İslâm Edebiyatı, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Farsça, Tefsir, Hadis, İslâm Hukuku, İslâm Mezhepleri Tarihi, Dinler Tarihi, Sistematik Kelâm, Türk İslâm Sanatları Tarihi, İslâm Felsefesi ve Filozofları, Kelâm, İslâm Kurumları Tarihi, Dini Türk Musikisi, Pedagoji, Türk Devrim Tarihi, Bilimler Tarihi, Din Felsefesi, Felsefe Tarihi.²³

3.3. Yüksek İslâm Enstitüleri

Yüksek İslâm Enstitüsü ilk olarak 1959 yılında, 7344 sayılı kanunla Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı bir yüksekokul statüsünde İstanbul'da açılmıştır, 19.11.1959 tarihinde eğitim öğretime başlanmıştır. Öğrenim süresi 4 yıl olarak belirlenmiştir. Yalnızca İmam-Hatip Okulu mezunları kayıt yaptırma hakkına sahip olmuştur.²⁴ İstanbul'un ardından sırasıyla (24 Kasım 1962) Konya, (12 Aralık 1965) Kayseri, (25 Ağustos 1966) İzmir, (30 Temmuz 1969) Erzurum, (28 Kasım 1975) Bursa, (1976) Samsun ve (1980) Yozgat illerinde İslâm Enstitüleri açılmıştır.²⁵

Yüksek İslâm Enstitüsünün 1959 yılı programında yer alan derler şöyledir: Kur'ân-ı Kerîm, Vücûh İlmi, Tefsir, Belâgat-ı Kur'âniyye, Hadis, Siyer, İlm-i Tevhid, Kelâm, İslâm Hukuku, Fıkıh, Usûl-i Fıkıh, İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi, Mukayeseli Dinler Tarihi, İslâmî Türk Edebiyatı Tarihi, Tasavvuf Tarihi, Ahlak, Mantık, İslâm Tarihi, İslâm Felsefesi, Muasır İslâm Ülkeleri Tarih ve Coğrafyası, Arap Dili ve Edebiyatı, Din Psikolojisi, İslâm Sanatları Tarihi, Hitabet ve İrşad, Dinî Mûsiki, Yabancı Dil (Almanca, Fransızca, İngilizce), İnkılâp Tarihi.²⁶

19 Ocak 1972'de Resmî Gazetede yayınlanıp yürürlüğe giren yönetmelik doğrultusunda, 1972-1973 öğretim yılından itibaren enstitünün programlarında, öğretmenlik meslek dersleri ile birlikte din hizmetleri alanına yönelik bazı yeni dersler de yer almıştır.²⁷

Yüksek İslâm Enstitüsünün 1972 yılı programında yer alan derler şöyledir: Kur'ân-ı Kerîm, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm ve İslâm Düşüncesi, İslâm ve Ahlakı, Siyer ve İslâm Tarihi, İslâm Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf ve Tarihi, İslâmî Türk

²³ Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi*, 140-143.

²⁴ Mustafa Öcal, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi-Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Ocak 1998), 252; Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Baskı, 2005), 195.

²⁵ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 235; Öcal, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 415.

²⁶ Mustafa Öcal, "Yüksek İslâm Enstitüsü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/48-52.

²⁷ Halit Ev, "Yükseköğretimde Din Öğretimi", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 6. Baskı, 2016), 272.

Edebiyatı Tarihi, Hitabet ve İrşad, Mesleki Türk Musikisi, Arap Dili Edebiyatı, Farsça, İslâm Türk Medeniyeti Tarihi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Dinler Tarihi, Sistemik Felsefe ve Mantık, Teşkilat ve İdare, Seminer, Halk Eğitimi ve Toplum Kalkınması, Türk İnkılâp Tarihi, Yabancı Dil. Yine bu yıla ait pedagojik formasyon dersleri şöyle sıralanmaktadır: Ruh Sağlığı ve Rehberlik, Ölçme ve Değerlendirme, Eğitim Sosyolojisi, Öğretim Bilgisi.²⁸

1979 yılında bir değişikliğe daha gidilerek ilk iki yılda genel eğitim verilmesi, üçüncü sınıfta ise öğrencilerin Tefsir-Hadis, Fıkıh-Kelâm ve İslâm Dini Esasları olmak üzere üç ayrı bölüme ayrılması kararlaştırılmıştır.²⁹

1979 yılı programında yer alan derler şöyledir: Türkçe Kompozisyon, Edebiyat, Osmanlıca, İslâm Türk Medeniyeti Tarihi, Mantık-Felsefe, Türk Devrim Tarihi, Yabancı Dil, Seçmeli Dersler, (Mesleki Türk Musikisi, Hüsn-i Hat, Kütüphanecilik, Paleografi, Mezhepler Tarihi), Kur'ân-ı Kerîm, Arap Dili ve Edebiyatı, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm, İslâm Dini ve Esasları, Siyer ve İslâm Tarihi, İslâm Ahlakı, İslâm Mezhepleri Tarihi, Dinler Tarihi, Tasavvuf ve İrşad, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Eğitime Giriş, Eğitim Psikolojisi, Genel Öğretim Metotları, Ölçme ve Değerlendirme, Eğitim İdareciliği, Eğitim Sosyolojisi, Araştırma Teknikleri.³⁰

3.4. İslâmi İlimler Fakültesi

İlk olarak 12 Mart 1971 yılında, beş yıllık bir fakülte olarak Erzurum'da kurulmuştur. İlahiyat Fakültelerinin ve Yüksek İslâm Enstitülerinin kuruluş amaçlarına benzer bir gaye ile açılmıştır. İslâmi ilimler Fakültesi, imam-hatip okulu mezunlarına üniversiteye girme imkânı ayrıca Yüksek İslâm Enstitüsü mezunlarına da doktora yapma imkânları sağlamıştır.³¹

Halit Ev³² tarafından tablo haline getirilen programa göre derslerin bölümlere göre dağılımları ve haftalık ders saatleri şöyledir:

Tefsir-Hadis Bölümü: Arapça 13 saat, Kur'ân-ı Kerim 10 saat, Retorik 3 saat, İslâm Dini Esasları 5 saat, Tefsir ve Usûlü 16 saat, Hadis ve Usûlü 15 saat, İslâm Hukuku 55 saat, İslâm Felsefesi ve Kelâm 2 saat, Paleografi 10 saat, İslâm Sanatları Tarihi 3 saat, İslâm Tarihi ve Siyer 2, Dinler Tarihi 4, Pedagoji 2, Türkçe Kompozisyon 5 saat, Türkçe Dil Bilgisi 5 saat, Osmanlıca 40 saat, Devrim Tarihi 1 saat, Yabancı Dil 13 saat, Farsça 5 saat.

Kelâm ve İslâm Felsefesi Bölümü: Arapça 10 saat, Kur'ân-ı Kerim 2 saat, Tefsir ve Usûlü 2 saat, Hadis ve Usûlü 2 saat, İslâm Hukuku 43 saat, Tevhid ve Kelâm 15

²⁸ Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi*, 159.

²⁹ Muhammed Ali Yazıbaşı, "Yükseköğretimde Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Hasan Dam (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2. Baskı, 2019), 160.

³⁰ Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi*, 160-161.

³¹ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 223.

³² Ev, "Yükseköğretimde Din Öğretimi", 279.

saat, Tasavvuf ve Tarihi 6 saat, Paleografi 10 saat, Dinler Tarihi 3, Pedagoji 1, Mantık ve Cedel 5 saat, Sistematik Felsefe 4 saat, Felsefe Tarihi 20 saat, Okkült Bilgisi 5 saat, Türkçe Kompozisyon 3 saat, Osmanlıca 42 saat, Devrim Tarihi 9 saat, Yabancı Dil 3 saat.

Fıkıh ve İslâm Hukuku Bölümü: Arapça 13 saat, Kur'ân-ı Kerim 6 saat, Tefsir ve Usûlü 3 saat, Hadis ve Usûlü 2 saat, İslâm Hukuku 53 saat, Fıkıh 18 saat, Fıkıh Usulü 4 saat, Mukayeseli İslâm Hukuku 4 saat, İslâm Felsefesi ve Kelâm 2 saat, İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi 7 saat, Paleografi 17 saat, Dinler Tarihi 4, Pedagoji 2, Türkçe Kompozisyon 3 saat, Osmanlıca 40 saat, Devrim Tarihi 1 saat, Yabancı Dil 9 saat.

İslâm Dil ve Edebiyatı Bölümü: Arapça 16 saat, Kur'ân-ı Kerim 6 saat, Tefsir ve Usûlü 2 saat, Hadis ve Usûlü 2 saat, İslâm Hukuku 26 saat, İslâm Felsefesi ve Tasavvuf 2 saat, İslâm - Türk Edebiyatı 15 saat, İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi 3 saat, Paleografi 31 saat, İslâm Sanatları Tarihi 3 saat, Dinler Tarihi 2, Felsefe Tarihi 6 saat, Mantık 4 saat, Okkült Bilgisi 2 saat, Türkçe Kompozisyon 3 saat, Osmanlıca 43 saat, Devrim Tarihi 1 saat, Farsça 12 saat.

3.5. 1980 Sonrası Yüksek Din Öğretimi

Tevhid-i Tedrisattan itibaren İlahiyat Fakültesi, Yüksek İslâm Enstitüsü ve İslâmi İlimler Fakültesi gibi farklı isim ve programlarla yürütülen yüksek öğretim kurumları, 1981 yılında çıkarılan 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu ile “Yükseköğretim Kurulu” altında toplanmıştır. Bu çerçevede, Yüksek İslâm Enstitüleri ve İslâmi İlimler Fakültesi, İlahiyat Fakültesi'ne dönüştürülerek her biri bulunduğu ildeki üniversiteye bağlanmıştır.³³ Aynı kanunla tüm İlahiyat Fakülteleri'nin öğretim süresi, ilk yılı hazırlık olmak üzere, 5 yıla çıkarılmıştır. Hazırlık sınıfında 20 saat Arapça, 5 saat Kur'ân-ı Kerim ve 1 saat İslâm Dini Esasları isimli dersler okutulmuştur. Fakülteye kayıt için genel ve meslek lisesi mezunu olma ve üniversiteye giriş sınavından yeterli puan alma şartı getirilmiştir.³⁴

Akademik amaçlarla kurulan bu fakülteler başlangıçta Tefsir-Hadis, Kelâm-İslâm Felsefesi, İslâm Medeniyeti ve Sosyal Bilimler olmak üzere üç bölüme ayrılmışlardır. Programda 39 farklı dersle birlikte bir de seçmeli dersler yer almıştır. Dokuz çeşit öğretmenlik bilgisi dersi dışında kalan dersleri, alan bilgisi ve genel kültür derslerinden oluşmuştur.³⁵

Fakültenin 1983 yılındaki programında şu dersler yer almıştır: Arapça, Kur'ân-ı Kerim, İslâm Dini Esasları, Tefsir Usûlü, Hadis Usûlü, Tefsir, Hadis, İslâm Hukuk Usûlü, İslâm Hukuku, İslâm Mezhepleri Tarihi, Kelâm, Tasavvuf, Türk-

³³ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 223; Mustafa Öcal, “Türkiye'de Din Eğitimi Tarihi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/6 (Eylül 2008), 404.

³⁴ Öcal, “İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi”, 120.

³⁵ Ev, “Yükseköğretimde Din Öğretimi”, 281.

İslâm Edebiyatı, Türk-İslâm Sanatları Tarihi, Dinler Tarihi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Din Eğitimi, Din Felsefesi, İslâm Kurumları Tarihi, İslâm Tarihi, Yeniçağ Felsefesi Tarihi, Mantık, İlkçağ Felsefesi Tarihi, İslâm Felsefesi Tarihi, Seçmeli (Musiki- Paleografi-Farsça), Atatürk İlke ve İnkılâpları, Araştırma Teknikleri, Eğitime Giriş, Eğitim Sosyolojisi, Eğitim Psikolojisi, Eğitim Yönetimi, Eğitim Programları ve Öğretim Yöntemleri, Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme, Eğitim Teknolojisi, Rehberlik, DKAB Özel Öğretim Yöntemleri, Uygulama, Türk Dili, Yabancı Dil, Beden Eğitimi ve Güzel Sanatlar.³⁶

1991 yılında İlahiyat Fakültesinde, Temel İslâm Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslâm Tarihi ve Sanatları olmak üzere üç bölüm oluşturulmuştur.³⁷ Temel İslâm Bilimleri Bölümü altında, Tefsir, Hadis, İslâm Hukuku, Kelâm, İslâm Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf ve Arap Dili ve Belâgatı olmak üzere 7 Anabilim dalı açılmıştır. Felsefe ve Din Bilimleri Bölümünde, Felsefe Tarihi, İslâm Felsefesi, Din Felsefesi, Mantık, Dinler Tarihi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi ve Din Eğitimi olmak üzere 8 Anabilim dalı açılmıştır. İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümünde ise İslâm Tarihi, Türk İslâm Sanatları Tarihi, Türk İslâm Edebiyatı ve Türk Din Musikisi olmak üzere 4 Anabilim dalı açılmıştır. Böylelikle üç bölümde toplam 19 Anabilim dalı açılmıştır.³⁸

1998 yılında, bünyesinde eğitim fakülteleri bulunan üniversitelerdeki İlahiyat Fakülteleri “İlahiyat Lisans Programı” ve “İlköğretim Din Kültürü Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programı” olmak üzere iki ayrı bölüme ayrılmıştır.³⁹ Bu program 2006 yılında “Din Kültürü Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü” adıyla eğitim fakültesine aktarılmıştır. 2010 yılında “İlköğretim Din Kültürü Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü” adını almıştır.⁴⁰

Yeni düzenleme ile hazırlık sınıfı kaldırılarak her iki bölüm için dört yıllık bir program öngörülmüştür. Ancak, pedagojik formasyon dersleri, İlahiyat Lisans Programı’ndan çıkarılmıştır. İlahiyat Lisans programını bitirenlerden liselerde Din Kültürü ve İmam-Hatip Liselerinde meslek dersi öğretmeni olmak isteyenler için “Alan Öğretmenliği Tezsiz Yüksek Lisans Programı”ndan mezun olma şartı getirilmiştir. 2006 yılında İDKAB programının eğitim fakültelerine aktarılmasının ardından İlahiyat Lisans Programını mezunlarının öğretmenlik eğitimi alabilmesi için Ankara Üniversitesi dışında da tezsiz yüksek lisans programları açılmıştır.⁴¹ 2010 yılında bu uygulamadan vazgeçilerek, “Formasyon Sertifika Programı” uygulaması başlamıştır.⁴² 2012’de bölüm, eğitim fakültelerinden tek-

³⁶ Öcal, “İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi”, 122; Ev, “Yükseköğretimde Din Öğretimi”, 262.

³⁷ Nevzat Yaşar Aşkoğlu, “Yüksek Öğretimde Din Eğitimi ve Öğretimi”, *Din Eğitimi El Kitabı*. ed. Recai Doğan - Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 220; Ev, “Yükseköğretimde Din Öğretimi”, 283.

³⁸ Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi*, 467.

³⁹ Öcal, *Türkiye’de Din Eğitimi*, 439-440.

⁴⁰ Yazıtbaşı, “Yükseköğretimde Din Eğitimi”, 164; Nazıroğlu, “Yüksek Din Öğretimi”, 154.

⁴¹ Ev, “Yükseköğretimde Din Öğretimi”, 284.

⁴² Keskin, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümlerinin Değerlendirilmesi”, 306.

rar ilahiyat fakültelerine aktarılmış, böylece ilahiyat fakülteleri 1998 yılındaki konumuna geri dönmüştür.⁴³ 2015 yılında ise ilahiyat fakülteleri bünyelerinde bulunan İDKAB bölümlerine öğrenci alımı durdurulmuştur.⁴⁴

Bugün ülkemizde %100 İngilizce, %100 Arapça, %30 Arapça ve %100 Türkçe İlahiyat/İslâmi İlimler lisans programları vardır. Türkçe lisans programı dört yıl devam etmekte diğer programlar hazırlık sınıfları ile birlikte beş yıl sürmektedir. Ayrıca Ankara, İstanbul, Marmara, Uludağ, Necmettin Erbakan, 29 Mayıs Üniversiteleri bünyesinde Uluslararası İlahiyat programı bulunmaktadır. 2021 yılı itibarıyla Yüksek Öğretim Kurumu Lisans Atlasında örgün, ikinci öğretim, burslu, uluslararası, İngilizce, Arapça, vakıf ve devlet olmak üzere 160 İslâmi İlimler / İlahiyat programı mevcuttur. Ayrıca Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde Dünya Dinleri, Uluslararası İlahiyat Yaygın Din Öğretimi ve Uygulamaları bölümü açılmıştır.

4. İlahiyat/İslâmi İlimler Fakültelerinin Akademik Yapısı

Cumhuriyet tarihinden günümüze yüksek din öğretiminin akademik yapılanma süreci, maarif tarihimize bağlı olarak birçok aşamadan geçmiştir. Bu süreci aşağıdaki tabloda görmek mümkündür.

Tablo 1: Yüksek Din Öğretiminde Akademik/Bölümsel Yapılanmanın Tarihi Seyri

S. No.	Yüksek Din Öğretimi Kurumu	Akademik Yapı	Sonuç
1	Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi-1924	Yapılandırılmamış	1933 yılında kapatılmıştır.
2	İslâm Tetkikleri Enstitüsü-1933	Yapılandırılmamış	1936 yılında kapatılmıştır.
3	Ankara İlahiyat Fakültesi-1949	Yapılandırılmamış	1972 yılında bölümlere ayrılmış.
4	Yüksek İslâm Enstitüsü-1959	Yapılandırılmamış	1979 yılında bölümlere ayrılmış.
5	İslâmi İlimler Fakültesi-1971	Tefsir-Hadis Kelâm ve İslâm Felsefesi Fıkıh ve İslâm Hukuku İslâm Dil ve Edebiyatı	1981 yılında, 2547 sayılı kanunla İlahiyat Fakültesine dönüştürülmüştür.
6	Ankara İlahiyat Fakültesi 1972	Tefsir ve Hadis Kelâm ve İslâm Felsefesi	İstihdam alanları dikkate alınmadığı için işlevsiz kalmıştır.
7	Yüksek İslâm Enstitüsü-1979	Tefsir-Hadis Fıkıh-Kelâm	İstihdam alanları dikkate alınmadığı için işlevsiz

⁴³ bk. Bahçekapılı, *Türkiye'de Din Eğitimi*.

⁴⁴ Keskin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümlerinin Değerlendirilmesi", 305.

8	İlahiyat Fakültesi-1981	İslâm Dini Esasları Tefsir-Hadis Kelâm-İslâm Felsefesi İslâm Medeniyeti ve Sosyal Bilimler	kalmıştır. 1991 yılında yeniden yapılandırılmıştır.
9	Ankara İlahiyat Fakültesi-1991	Temel İslâm Bilimleri Felsefe ve Din Bilimleri İslâm Tarihi ve Sanatları	1998'de güncelleme yapılmıştır. Kısmen güncelliğini korumaktadır.
10	İlahiyat Fakültesi-1998	Temel İslâm Bilimleri Felsefe ve Din Bilimleri İslâm Tarihi ve Sanatları İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programı	2006 yılında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü olarak Eğitim Fakültelerine aktarılmıştır.
11	Eğitim Fakülteleri-2006	DKAB Öğretmenliği Bölümü	2011 yılında İlahiyat Fakültelerine aktarılmıştır.
12	İlahiyat Fak.-2012	Temel İslâm Bilimleri Felsefe ve Din Bilimleri İslâm Tarihi ve Sanatları İlköğretim DKAB Öğretmenliği	2014-2015 E-Ö döneminde İDKAB bölümüne öğrenci alımı durdurulmuştur

Tablo 1'de kuruluşundan günümüze yüksek din öğretimi kurumlarının isimleri, açılış ve kapanış tarihleri, varsa bölüm ve anabilim dallarına ilişkin bilgiler çizelge haline getirilmiştir. Günümüzdeki İlahiyat/İslâmî ilimler Lisans programı, fakültelerdeki mevcut bölümlerden dersler verilmek suretiyle öğrencilere temel İlahiyat müktesebatını kazandırmayı hedefleyen bir programdır. Akademik yapı ve bölümler istihdam alanına yönelik değildir ve bölümlere ilişkin farklı bir mezuniyet belgesi verilmemektedir. Ayrıca İlahiyat ve İslâmî ilimler Fakültelerine ilişkin yapı farkını Tablo 2 ve Tablo 3'te görmek mümkündür.

Tablo 2: İlahiyat Fakültelerinin Akademik Yapısı, Bölümler ve Anabilim Dalları

A	Temel İslâm Bilimleri	B	Felsefe ve Din Bilimleri	C	İslâm Tarihi ve Sanatları
1	Tefsir	1	Din Eğitimi	1	İslâm Tarihi
2	Hadis	2	Din Psikolojisi	2	Türk İslâm Sanatları Tarihi
3	Kelâm	3	Din Sosyolojisi	3	Türk İslâm Edebiyatı
4	İslâm Hukuku	4	Dinler Tarihi	4	Türk Din Musikisi
5	İslâm Mezhepleri Tarihi	5	Din Felsefesi		
6	Arap Dili ve Belâgatı	6	İslâm Felsefesi		
7	Tasavvuf	7	Felsefe Tarihi		
8	Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi	8	Mantık		

Tablo 3: Günümüzde İslâmi İlimler Fakültelerinin Akademik Yapısı, Bölümler ve Anabilim Dalları

A	Temel İslâm Bilimleri	B	Felsefe ve Din Bilimleri	C	İslâm Tarihi ve Sanatları
1	Tefsir	1	Din Bilimleri	1	Siyer-i Nebi ve İslâm Tarihi
2	Hadis	2	İslâm Felsefesi	2	İslâm Sanatları ve Dini Musiki
3	Kelâm			3	Osmanlı Türkçesi ve İslâmi Türk Edebiyatı
4	İslâm Hukuku				
5	İslâm Mezhepleri Tarihi				
6	Arap Dili ve Belâgatı				
7	Tasavvuf				
8	Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî				

İlahiyat fakültelerine göre İslâmi İlimler Fakültelerinin akademik yapısı bazı değişiklikler arz etmektedir. Özellikle İlahiyat Fakültelerinde Felsefe ve Din Bilimleri bölümü altında yer alan ana bilim dalları, İslâmi İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri bölümü altında yer almamaktadır. İslâmi İlimler Fakültesinde *İslâm Felsefesi* ve *Din Bilimleri* olarak iki ana bilim dalı oluşturulmuştur. Böylelikle Din Eğitimi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Felsefesi, Dinler Tarihi, İslâm Felsefesi, Mantık ve Felsefe Tarihi gibi ana bilim dallarının idari ve akademik statüsü yok sayılmıştır. Bu durum söz konusu ana bilim dallarında yapılacak araştırmaları ve istihdamı olumsuz etkileyecek bir akademik yapılanmadır.

Cumhuriyet tarihi boyunca yüksek din öğretiminde yaşanan söz konusu olumsuzlukları ele alan ve önerilerde bulunan çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda genel olarak yer alan bölüm önerilerini aşağıdaki tabloda görmek mümkündür.

Tablo 4: Tarihi Süreçte İlahiyat/İslâmi İlimler Fakültelerine Yönelik Bölüm Önerileri

S. No	Önerilen Bölüm	Öneride Bulunan
1	Temel İlahiyat Eğitimi sonrası: Vaizlik ve Müftülük Dini Danışmanlık ve Rehberlik İHL Meslek Dersleri Öğretmenliği Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği	Tosun ve Doğan ⁴⁵

⁴⁵ Tosun – Doğan, “İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılanması Üzerine”, 500-501.

2	Dini Araştırmalar Meslek Dersleri ve DKAB Öğretmenliği Din Hizmetleri	Buyrukçu ⁴⁶
3	İlahiyat Sosyal Hizmet Alanı	Cengil ⁴⁷
4	Hafızlık ve Müezzinlik Yurt Dışı Din Hizmetleri İmam-Hatip ve Vaizlik	Kaya ⁴⁸
5	Din Hizmetleri	Kılavuz ⁴⁹
6	Dünya Dinleri Kültürü	Mehmedoğlu ⁵⁰
7	Din Hizmetleri	Özdemir ⁵¹
8	Din Hizmetleri İHL Meslek Dersleri Öğretmenliği Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği	Öcal ⁵²
9	Manevi Danışmanlık ve Rehberlik	Koç ⁵³

Tarihi süreçte yüksek din öğretimine yönelik bölüm önerilerini iki başlık altında sınıflandırmak mümkündür. Öte yandan bu sınıflandırma bir zorunluluktur. Çünkü önerilen bölümler bu haliyle istihdam alanlarında unvan değişikliği ve görevde yükselme durumlarına imkân tanımamaktadır. Bu durum göz önüne alındığında yukarıdaki önerileri şu şekilde sınıflandırmak mümkündür:

Tablo 5: Bölüm Önerilerinin Sınıflandırılması

S. No	Örgün Din Eğitimi	Yaygın Din Eğitimi
1	İHL Meslek Dersleri Öğretmenliği Ortaöğretim DKAB Öğretmenliği İlköğretim DKAB Öğretmenliği	Vaizlik ve Müftülük Dini Danışmanlık ve Rehberlik İlahiyat Sosyal Hizmet Alanı Hafızlık ve Müezzinlik Yurt Dışı Din Hizmetleri İmam-Hatip ve Vaizlik Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dünya Dinleri Kültürü

Örgün Din Eğitimi Bölümü ve Yaygın Din Eğitimi Bölümü şeklindeki lisans düzeyindeki yapılanma ile Millî Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı uh-

⁴⁶ Ramazan Buyrukçu, "İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması Problemi", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu* (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Yayınları, 2004), 509-520.

⁴⁷ Cengil, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İstihdam", 243-276.

⁴⁸ Kaya, "İlahiyat Fakültelerinin İstihdam Alanlarına Uygun Eleman Yetiştirme Sorunu", 211-242.

⁴⁹ Kılavuz, "İlahiyat Fakültelerinde Din Hizmetleri Bölümü", 383-408.

⁵⁰ Mehmedoğlu, "Dünya Dinleri Kültürü Bölümü", 521-536.

⁵¹ Özdemir, "İlahiyat/İslâmî İlimler Fakültelerinin Program Çeşitliliğinin Rolü", 537-558.

⁵² Öcal, "Bölümleşmiş Yüksek Din Öğretimi", 329-346.

⁵³ Koç, "Yüksek Din Öğretiminde Yeni Bir Paradigma", 347-398.

desindeki mesleklerin her birine aday yetiştirilebilir. Böylelikle istihdam alanlarına yönelik sade, dinamik ve işlevsel bir yapılanmaya gidilebilir. Yapılanmanın dinamik özelliği sayesinde, ihtiyaçlar ve güncellemeler karşısında, yeni bölümlerin açılmasını ya da mevcut bölümlerin kapatılmasını gerektirmeden, toplumun ihtiyaçları doğrultusunda ortaya çıkan yeni meslek alanlarına yönelik güncellemeler yapılabilir.

Sonuç

1924'ten 2020'li yıllara Türkiye'de Yüksek Din Öğretiminde akademik yapılanma meselesinin ahenkli bir işleyişe kavuşturulamadığı anlaşılmaktadır. Resmi/gayri resmi unsurların etkisi altında yüksek din öğretimi kurumları açılıp kapandığı gibi istihdam alanlarına göre çeşitlenerek farklılaştığı da görülmektedir. Bu çalışmadaki bilgiler ışığında araştırmanın sonuçlarını şöyle sıralamak mümkündür:

1. Cumhuriyetin başından 1971 yılına kadar yüksek din öğretiminde bölümlere ilişkin bir yapı oluşturulmadığı anlaşılmaktadır.

2. Yüksek din öğretiminde ilk akademik yapılanmanın 1971 yılında İslami İlimler Fakültesinde Tefsir-Hadis, Kelâm ve İslâm Felsefesi, Fıkıh ve İslâm Hukuku, İslâm Dil ve Edebiyatı başlıkları altında oluşturulduğu görülmektedir.

3. 1971'den 1991'e kadar farklı adlardaki yüksek din öğretimi kurumlarında bölüm isimlerinin Tefsir-Hadis, Kelâm ve İslâm Felsefesi, Fıkıh ve İslâm Hukuku, İslâm Dil ve Edebiyatı, Fıkıh-Kelam, İslâm Dini Esasları, İslâm Medeniyeti ve Sosyal Bilimler şeklinde kullanıldığı anlaşılmaktadır.

4. Günümüzde kullanılan Temel İslâm Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslâm Tarihi ve Sanatları şeklindeki bölüm isimleri 1991 yılında kullanılmaya başlanmıştır.

5. Yüksek din öğretimi tarihi boyunca açılan bölümlerin birçoğunun bilimsel/dini bilgi üretme amacına matuf olduğu söylenebilir.

6. Yüksek din öğretimi kurumlarında istihdam odaklı ilk bölüm ilköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği adıyla 1998 yılında açılmıştır. 2014 yılında bölüme öğrenci alımı durdurulmuştur.

7. Yüksek din öğretimi tarihi boyunca istihdam odaklı olmayan bölümlerin belli bir zaman sonra işlevsiz kalarak kapatıldığı anlaşılmaktadır.

8. İslâmi İlimler Fakültesinde oluşturulan Felsefe ve Din Bilimleri ile İslâm Tarihi ve Sanatları isimli bölümlerin İlahiyat Fakültelerinden farklı bir şekilde yapılandırıldığı görülmektedir. Bu durum bilimsel/dini bilgi üretimini etkilediği gibi müfredatta yer alan dersleri ve akademisyen istihdamını da etkilemektedir.

Yüksek din öğretimi tarihi boyunca yapılan müzakerelerde fakültelerin bilimsel dini bilgi üretme ve istihdam alanlarına yönelik birçok öneri getirildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu öneriler ışığında bu çalışmadaki en temel öneri li-

sans düzeyinde örgün ve yaygın din eğitimi şeklinde istihdama yönelik bölüm önerisidir. Lisans düzeyinde bilimsel/dini bilgi üretme amacına matuf bir akademik sürecin öğrencilerde mesleki bilgi, tutum, beceri ve tecrübenin oluşumunu kısıtladığı açıktır. Mezuniyet sonrası öğrencinin hangi mesleği yapacağı konusundaki ayrılık da lisans sürecinin verimliliğini etkilemektedir. Ayrıca mezuniyet sonrası ilgili kurumlara atanan adayların lisans sürecinde elde edemedikleri mesleki program yeterliklerini iş hayatında ne kadar telafi edebilecekleri ayrı bir müzakere konusudur.

Halihazırda Türkiye’de yüksek din öğretimi kurumlarında genel olarak üç bölümden dersler ihtiva eden bir *İlahiyat Lisans Programı* uygulanmaktadır. Birbirinden nitelik, beceri ve yeterlik olarak farklılık gösteren meslek alanlarına, tek bir programla personel yetiştirilemeyeceği de açıktır. Bu amaçla yüksek din öğretiminin akademik yapılanma biçimini, disiplinler arası bir yaklaşımla ele alacak çalışmalara ve söz konusu bilimsel araştırmalara dayalı yüksek din öğretimi strateji ve politikalarına ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca öğrencilerin istihdam alanlarının mesleki beceri ve uygulama ihtiyacı göz önüne alındığında, yüksek din öğretiminin mevcut akademik yapısının söz konusu ihtiyaca ne kadar cevap verebildiği de ortadadır. Bu bağlamda, Millî Eğitim Bakanlığı Öğretmenlik Uygulamalarının niteliğinin gözden geçirilmesi gerekmektedir. Ayrıca öğretmenlik uygulamalarında olduğu gibi Diyanet İşleri Başkanlığının çalışma alanlarına yönelik din hizmetleri uygulamalarının da gerçekleştirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Öte yandan lisans düzeyinde istihdam odaklı bir akademik yapılanmaya ihtiyaç olduğu gibi lisansüstü düzeyde de bilimsel araştırma odaklı akademik yapılanmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

Akademik yapılanmaya hukuki temelden bakıldığında, üniversitelerde Akademik Teşkilat Yönetmeliğinin 13. maddesinde bölüm, ‘fakülte ve yüksekokulların amaç, kapsam ve nitelik yönünden bir bütün oluşturan ve lisans düzeyini de içeren en az bir eğitim-öğretim, bilim ve sanat dallarında araştırma ve uygulama yapan birim’ olarak tanımlanmaktadır. Maddenin devamında, ‘ilahiyat gibi geleneksel olarak lisans düzeyinde bir eğitim-öğretim programı uygulayarak tek tür diploma veren yükseköğretim kurumlarında en çok üç bölüm açılabileceği’ bildirilmektedir. Bununla birlikte ‘lisans düzeyinde birden fazla diploma veren İlahiyat, İlahiyat Bilimleri, İslâmî İlimler, Uluslararası İslâm ve Din Bilimleri Fakültelerinde üç bölümden fazla bölüm oluşturulabileceği’ ifade edilmektedir. Bu anlamda yüksek din öğretiminin lisans ve lisansüstü düzeylerinde söz konusu akademik yapılanma için gerekli hukuki düzenlemelerin yapılmasına ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır. Bu hukuki düzenleme çerçevesinde, yüksek din öğretimi kurumları arasında program, bölüm ve isim farklılığı sorununun ele alınması da ülkemiz yüksek din öğretimi tartışmalarını makul bir düzeye getirecektir.

Kaynakça | References

- Akyürek, Süleyman. "Yüksek Din Öğretiminde Kalite Güvence Sistemi: Akreditasyon (Yeterlik Tescil) Sorunu". *Yüksek Din Öğretimi*. ed. Z. Şeyma Altın. 241-260. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2020.
- Altaş, Nurullah. "Yüksek Din Öğretiminde Uzaktan Eğitim Uygulamaları: İlitam ve Sorunları". *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. 209-237. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2018.
- Arı, Asım. "Tevhid-i Tedrisat ve Laik Eğitim". *G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/2 (Haziran 2002), 181-192.
- Arpağuş, Hatice Kelpetin. "Tarihsel Perspektiften Kadınların Yüksek Din eğitimi Kurumlarındaki Konum ve Durumları". *Yüksek Din Öğretimi*. ed. Z. Şeyma Altın. 103-132. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2020.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. "Din Hizmetleri Personelinin Yetiştirilmesi Sorununa Öğretim Programları Açısından Yeni Bir Yaklaşım". *Yaygın Din Eğitiminin Sorunları Sempozyumu*. 91-102. Kayseri: İBAV Yayınları, 2003.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. "Yüksek Öğretimde Din Eğitimi ve Öğretimi". *Din Eğitimi El Kitabı*. ed. Recai Doğan - Remziye Ege. 215-231. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Aydın, Muhammet Şevki. "İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu". *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*. 20-25. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Yayınları, 2004.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 3. Baskı, 2016.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi (1920-1998)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)*. İstanbul: İlim Kültür Derneği Nakış Ofset, 2012.
- Buyrukçu, Ramazan. İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması Problemi *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*. 509-520. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Yayınları, 2004.
- Cebeci, Suat. "Cumhuriyet Döneminde Yüksek Din Öğretimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Özel Sayı 41/4 (Aralık 1999)*, 227-235.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Baskı, 2005.
- Cengil, Muammer. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İstihdam ve Bu Bağlamda Ders Programları Üzerine Bazı Öneriler". *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*. 243-276. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Yayınları, 2004.
- Dölen, Emre. "Osmanlıdan Cumhuriyete Darülfünûnda'da İlahiyat Öğretimi". *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri*. 105-123. İstanbul, 2010.
- Ergin, Osman. *Türkiye Maarif Tarihi*. Cilt I-II. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Erginli, Zafer. "İlahiyat Fakültesi Müfredatında İslâm Düşüncesinin Bütünlüğü Sorunu". *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*. 73-82. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Yayınları, 2004.

- Ev, Halit. "Yükseköğretimde Din Öğretimi", *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş. 268-306. İstanbul: Ensar Neşriyat, 6. Baskı, 2016.
- Ev, Halit. "İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim ve Sorunları". *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. 238-274. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2018.
- Görgün, Tahsin. "İlahiyat Akademik Yapılanması, Bölümleri ve Anabilim Dalları Nasıl Olmalıdır?". *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümler*. ed. Süleyman Akyürek. 149-164. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Gözütok, Şakir. "İlahiyat Fakülteleri İçin Alternatif Program". *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*. 559-566. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Yayınları, 2004.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları". *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi II*. ed. Ekmeleddin İhsanoğlu. 223-362. İstanbul: İslâm Tarihi, Sanat ve Kültür Araştırmaları Merkezi, 1998.
- Kaya, Mevlüt. "İlahiyat Fakültelerinin İstihdam Alanlarına Uygun Eleman Yetiştirme Sorunu". *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu, Bildiriler-Müzakereler*. 211-242. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Yayınları, 2004.
- Kaya, Zeynep. "Yükseköğretimde Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. M. Fatih Genç. 209-238. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2020.
- Kaymakcan, Recep vd. "Öğrencilerin Gözüyle İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümleri Üzerine Bir Araştırma". *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (Aralık 2011), 103-138.
- Keskin, Yakup. "Yeterlilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümlerinin Değerlendirilmesi". *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 5/3 (Aralık 2015), 304-315.
- Kılavuz, Mehmet Akif. "İlahiyat Fakültelerinde Din Hizmetleri Bölümü Oluşturulmasına Duyulan İhtiyaç". *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu, Bildiriler-Müzakereler*. 383-408. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Yayınları, 2004.
- Koç, Ahmet. "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (Ocak 2003), 25-64.
- Koç, Mustafa. "Yüksek Din Öğretiminde Yeni Bir Paradigma Olarak Bölümleşme: 'Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü' Önerisi". *Yüksek Din Eğitimi*. ed. Z. Şeyma Altın. 347-398. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2020.
- Korkmaz, Mehmet. "İlahiyat Fakültelerinin Yaygın Din Eğitimi Yeterlikleri: Eğitim-Öğretim Alanı". *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (Aralık 2012), 127-146.
- Koştaş, Münir. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Nisan 1990). 1-27.
- Köylü, Mustafa. "Öğretim Elemanlarının Niteliğini Artırmak İçin Neler Yapılabilir?". *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümler*. ed. Süleyman Akyürek. 311-325. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Mehmedoğlu, Yurdağül. *Tanzimat Sonrasında Okullarda Din Eğitimi (1838-1920)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.

- Mehmedoğlu, Yurdagül. “Dünya Dinleri Kültürü Bölümü Çok Kültürlü Din Eğitimi Ana Bilim Dalı”. *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu, Bildiriler-Müzakereler*. 521-536. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Yayınları, 2004.
- Meydan, Hasan. “İlahiyat Fakültelerinde Kalite Güvence Sisteminin İmkânı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Yüksek Din Öğretimi*. ed. Z. Şeyma Altın, 271-296. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2020.
- Nazıroğlu, Bayramali. “Yüksek Din Öğretimi”. *Din Eğitimi*. ed. İbrahim Turan - Bayramali Nazıroğlu, 143-166. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.
- Okumuş, Ejder. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri –Dicle Üniversitesi Örneği”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (Haziran 2007), 59-94.
- Onay, Ahmet. “Yüksek Din Öğretiminde Nitelik veya Amaç Sorunu”. *Yüksek Din Öğretimi*. ed. Z. Şeyma Altın. 95-101. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2020.
- Osmanoğlu, Cemil vd. “Öğrencilerine Göre İdeal İlahiyat Fakültesi Öğrencisinin Nitelikleri ve Bunun İlahiyat Eğitimiyle İlişkisi”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 16/36 (Aralık 2018). 119-178.
- Öcal, Mustafa. “İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 1986), 111-123.
- Öcal, Mustafa. “Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Din Eğitimi- Öğretimi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Ocak 1998), 241-268.
- Öcal, Mustafa. “Türkiye’de Din Eğitimi Tarihi”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/6 (Eylül 2008), 399-430.
- Öcal, Mustafa. *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat I*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.
- Öcal, Mustafa. *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2011.
- Öcal, Mustafa. “Yüksek İslâm Enstitüsü”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 44, 48-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Öcal, Mustafa. “Bölümleşmiş Yüksek Din Öğretimi Uluslararası İslâmî İlimler Üniversitesi ve Uluslararası İslâm Kültür ve Medeniyeti Üniversitesi”. *Yüksek Din Öğretimi*. ed. Z. Şeyma Altın. 329-346. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2020.
- Öz, Ayhan. “İlahiyat Fakültelerinde Program Çeşitliliği Açısından Seçmeli Dersler Üzerine Bir Değerlendirme”. *Yüksek Din Öğretimi*. ed. Z. Şeyma Altın. 423-451. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2020.
- Özdemir, Sadettin. “İstihdam Alanlarına Göre İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması: Din Hizmetleri Bölümü Önerisi”. *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu, Bildiriler-Müzakereler*. 537-558. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Yayınları, 2004.
- Özdemir, Sadettin. “Din Hizmetleri Alanındaki Hizmet Kalitesinin Artmasında İlahiyat/İslâmi İlimler Fakültelerinin Program Çeşitliliğinin Rolü”. *Yüksek Din Öğretimi*. ed. Z. Şeyma Altın. 399-422. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2020.

- Özdemir, Şuayip. “Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Çalışma Alanları ve Bu Alanlara Eleman Yetiştirmek Üzere İlahiyat Lisans Programında Yapılması Gerekli Düzenlemeler”. *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu, Bildiriler-Müzakereler*, 193-210. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Yayınları, 2004.
- Öztürk, Mustafa. “İlahiyatın Adı ve Amaçları Ne Olmalıdır?”. *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümler*. ed. Süleyman Akyürek. 29-59. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Parmaksızoğlu, İsmet. *Türkiye’de Din Eğitimi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1966.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. “Alevilerin Din Eğitimi Sorunları Bağlamında Yüksek Din Öğretiminde Aleviliğin Öğretimi İmkan”. *Yüksek Din Öğretimi*. ed. Z. Şeyma Altın. 133-145. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2020.
- Sarıkçoğlu, Ekrem. “İlahiyat Tezsiz Yüksek Lisans Programı Üzerine Bazı Mülahazalar”. *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu, Bildiriler-Müzakereler*. 479-486. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Yayınları, 2004.
- Taşkıran, Ayşe. “İlahiyat Fakültesi Müfredatında Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Derslerinin Yeri ve Fonksiyonlarına Dair Bir Araştırma (İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)”. *KSU İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2013), 238-266.
- Tosun, Cemal - Doğan, Recai. “İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılanması Üzerine”. *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu Bildiriler-Müzakereler*. 487-508. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Yayınları, 2004.
- Turan, Gönül. “İlahiyat Fakültesi Yüksek Lisans Öğrencilerinin Aldıkları Eğitime İlişkin Görüşleri Üzerine Nitel Bir Çalışma: Batı Karadeniz Üniversiteleri Örneği”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 1/1 (Aralık 2017), 86-117.
- Turan, İbrahim - Nazıroğlu, Bayramali. “İlahiyat Fakültesine Yeni Gelen Öğrencilerin Sorun ve Beklentileri: OMU İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (Nisan 2015), 466-479.
- Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi Özet Kitapçığı*. İstanbul: 2017.
- Usta, Mustafa. *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Kurumsallaşma ve Ekolleşme Sorunları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.
- Ülken, Hilmi Ziya. “İlahiyat Fakültesinin Geçirdiği Safhalar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Albümü (1949-1960)*. Ankara, 1961.
- Üzümcü, Muzaffer. “İlahiyat Fakülteleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümlerinde Akademik Yapılanma ve Lisansüstü Eğitim Üzerine Bir Değerlendirme”. *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (Mart 2020), 167-192. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3710818>
- Yazıbaşı, Muhammed Ali. “Yükseköğretimde Din Eğitimi”. *Din Eğitimi*, ed. Hasan Dam. 151-168. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2. Baskı, 2019.
- Yılmaz, Macid. “İlahiyat Fakültesi Mezunlarına Verilen Pedagojik Formasyon Eğitiminin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum ve Kaygı Düzeyleri Üzerindeki Etkileri”. *Bitlimname* 28/1 (2015), 287-301.
- Zengin, Zeki Salih. “Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun Hazırlanmasından Sonraki İlk Dönemde Uygulanışı ve Din Eğitimi”. *Dini Araştırmalar* 5/13 (Haziran 2002), 81-106.

Zengin, Zeki Salih. “Eğitimde Yenileşme Döneminde Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Gelişmesi (Amaç-Akademik Yapı-Program)”. *Yüksek Din Öğretimi*. ed. Z. Şeyma Altın. 173-182. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2020.

Özgeciliğin Yordayıcısı Olarak Empati ve Maneviyat: İlahiyat Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma

Ömer Faruk Söylev | ORCID: 0000-0002-19351957

Dr. Öğr. Üyesi | Sorumlu Yazar | ofsoylev@hotmail.com

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi | ROR ID: 05rrfpt58

İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri (Din Psikolojisi) Anabilim Dalı, Kütahya/Türkiye

Öz

Bu araştırmanın amacı ilahiyat fakültelerinde okuyan öğrencilerin maneviyat ve empati düzeylerinin özgecilik tutumları üzerindeki yordayıcı etkisini araştırmaktır. Ayrıca araştırmaya katılanların ölçek puanları arasında bir ilişki bulunup bulunmadığı ve bazı sosyodemografik değişkenlere göre ölçek puanlarının farklılaşp farklılaşmadığı incelenmiştir. Temeli insanlara yardıma dayanan ve bu konularda önderlik ve örneklik beklenen mesleklerle eleman yetiştiren fakültelerde okuyan öğrencilerin özgecilik düzeylerinin bilinmesinin değerli olduğu düşünülmektedir. Araştırmanın teorik çerçevesinde kavramların birbirleri ile ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırma, nicel araştırma yöntemlerinin genel tarama modellerinden ilişkisel tarama modeli ile yapılandırılmış betimsel bir çalışmadır. Araştırmanın örneklemi 2021-2022 öğretim yılında Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde okuyan ve araştırmaya gönüllü olarak katılan öğrenciler arasından seçkisiz örneklem yoluyla seçilen %77.8'i (n=267) kadın, %22.2'i (76) erkek toplam 343 öğrenciden oluşmaktadır. Katılımcıların %16.3'ü (n=56) hazırlık sınıfı, %25.4'ü, (n=87) birinci sınıf, %18.1'i (n=62) ikinci sınıf, %16.9'u (n=58) üçüncü sınıf, %23.3'ü (n=80) dördüncü sınıf öğrencisidir. Özgecilik Ölçeği, Maneviyat Ölçeği ve Toronto Empati Ölçeğinden yararlanılarak toplanan veriler SPSS 25 programı aracılığı ile analize tabi tutulmuştur. Çözümlemelerde anlamlılık seviyesi 0.5 olarak belirlenmiştir. Verilerin analizinde, araştırma grubunu oluşturan öğrencilere ait frekans, yüzde, ortalama vb. betimleyici istatistikler, iki grubu bulunan değişkenler arası karşılaştırmalardaki farklılaşmaların belirlenmesi amacıyla Bağımsız Örneklem t Testi, ikiden çok grubu bulunan değişkenler arası karşılaştırmalarda ise Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) kullanılmıştır. Ölçek puanları arasında doğrusal bir ilişki bulunup bulunmadığı, şayet bulunuyorsa bu ilişkinin derecesini ve yönünü belirlemek amacıyla Pearson Korelasyon analizinden yararlanılmıştır. Son olarak katılımcıların ölçeklerden aldıkları puanlara göre bağımlı değişken üzerindeki bağımsız değişkenlerin yordayıcı gücünü belirlemek amacıyla Çoklu Doğrusal Regresyon Testi kullanılmıştır. Analiz sonuçlarına göre katılımcıların özgecilik ve maneviyat puanları arasında pozitif yönde ve orta derece anlamlılık düzeyinde bir ilişki bulunmuştur. Özgecilik ve maneviyat değişkenlerinin birbirleri üzerinde açıkladıkları varyans, %16.72'dir. Özgecilik ve empati puanları arasında da pozitif yönde ve orta derece anlamlılık düzeyinde bir ilişki bulunmuştur. Özgecilik ve empati değişkenlerinin birbirleri üzerinde açıkladıkları varyans ise %12.46'dır. Katılımcıların özgecilik düzeyleri üzerindeki maneviyat ve empatinin etkisini belirlemek için yapılan analiz sonuçlarına göre, düzen-

lenmiş R^2 değeri 0.200 olarak hesaplanmıştır. Bağımsız değişkenler olan maneviyat ve empatinin bağımlı değişken olan özgeciliikteki değişimlerin %20'sini açıklayabildiği, yani maneviyat ve empati değişkenlerinin özgecilik üzerinde pozitif yönlü ve anlamlı düzeyde etkili oldukları belirlenmiştir. Bu çalışmada elde edilen sonuçlar, neden-sonuç ilişkilerini ortaya koyan boylamsal ve deneysel araştırma modellerin tercih edildiği yeni araştırmaların bulgularıyla geliştirilebilir.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Özgecilik, Maneviyat, Empati, İlahiyat

Atıf Bilgisi

Söylev, Ömer Faruk. “Özgeciliğin Yordayıcısı Olarak Empati ve Maneviyat: İlahiyat Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma”. *Eskiyeni* 47 (Eylül 2022), 463-488.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1126504>

Geliş Tarihi	05 Haziran 2022
Kabul Tarihi	08 Eylül 2022
Yayın Tarihi	20 Eylül 2022
Hakem Sayısı	Ön inceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik inceleme: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli Hakemlerin raporları, makale ile birlikte yayımlanmaktadır. https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397 Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu çalışmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Empathy and Spirituality as Predictors of Altruism: A Quantitative Study on Theology Faculty Students

Ömer Faruk Söylev | ORCID: 0000-0002-19351957

Asst. Prof. Dr. | Corresponding Author | ofsoylev@hotmail.com

Kütahya Dumlupınar University | ROR ID: 05rrft58

Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Studies (Psychology of Religion), Kütahya, Türkiye

Abstract

This study aims to investigate the predictive effect of spirituality and empathy levels of students studying in faculties of theology on their altruism attitudes. In addition, it was investigated whether there was a relationship between the scale scores of the participants and whether the scale scores differed according to some socio-demographic variables. It is thought that it is valuable to know the altruism levels of the students studying in faculties that train staff for professions that are based on helping people and where leadership and exemplary are expected. In the theoretical framework of the research, the relationship between the concepts has been tried to be revealed. This research is a descriptive study structured with the relational survey model, one of the general survey models of quantitative research. The study sample was 343, 77.8% (n=267) female and 22.2% (76) male, selected by random sampling among the students studying at the Faculty of Islamic Sciences of Kütahya Dumlupınar University in the 2021-2022 academic year and voluntarily participated in the research. It consists of students 16.3% (n=56) of the participants were in the preparatory class, 25.4% (n=87) were in the first year, 18.1% (n=62) were in the sophomore year, 16.9% (n=58) were third year students and 23.3% (n=80) were fourth-year students. The data collected using the Altruism Scale, the Spirituality Scale, and the Toronto Empathy Scale were analyzed using the SPSS 25 program. The level of significance in the analysis was determined as 0.05. In the analysis of the data, the frequency, percentage, average, etc., of the students who make up the research group. Descriptive statistics, Independent Samples t-Test was used to determine the differences in comparisons between variables with two groups, and One-Way Analysis of Variance (ANOVA) was used for comparisons between variables with more than two groups. Pearson Correlation analysis was used to determine whether there is a linear relationship between the scale scores and, if so, the degree and direction of this relationship. Finally, the Multiple Linear Regression Test was used to determine the predictive power of the independent variables on the dependent variable according to the participants' scores on the scales. According to the analysis results, a positive and moderately significant relationship was found between the altruism and spirituality scores of the participants. The variance explained by the altruism and spirituality variables on each other is 16.72%. A positive and moderately significant relationship was found between altruism and empathy scores. The variance explained by the altruism and empathy varia-

bles on each other is 12.46%. According to the results of the analysis performed to determine the effect of spirituality and empathy on the altruism levels of the participants, the adjusted R^2 value was calculated as 0.200. It has been determined that the independent variables, spirituality, and empathy, can explain 20% of the changes in altruism, which is the dependent variable; that is, the variables of spirituality and empathy have a positive and significant effect on altruism. The results obtained in this research can be developed with the findings of new studies in which longitudinal and experimental research models are preferred that reveal cause-effect relationships.

Keywords

Psychology of Religion, Altruism, Spirituality, Empathy, Theology

Citation

Söylev, Ömer Faruk. "Empathy and Spirituality as Predictors of Altruism: A Quantitative Study on Theology Faculty Students". *Eskiyeni* 47 (September 2022), 463-488.
<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1126504>

Date of submission	05 June 2022
Date of acceptance	08 September 2022
Date of publication	20 September 2022
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External Double-blind + Transparent Peer Review
Review reports	The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article. https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Ülkemizde dini yükseköğretim veren fakültelerinden mezun olanların temelde istihdam olunduğu iki kurumdan birisi Millî Eğitim Bakanlığı diğeri Diyanet İşleri Başkanlığıdır. İlk tercihin genellikle Bakanlık bünyesinde sürdürülen ‘din eğitimi’ alanına, ikinci tercihin ise Başkanlık bünyesinde yürütülen ‘din hizmetleri’ alanına yönelik olduğu görülür.¹ Gerek din eğitimi gerekse din hizmetleri alanında hizmet üreten öğretmenlik imamlık, müezzinlik, vaizlik gibi meslekler, doğası gereği öteden beri özgeci meslekler olarak kabul edilir. Temeli insanlara yardıma dayanan ve bu konularda önderlik ve örneklik beklenen mesleklere eleman yetiştiren fakültelerde okuyan öğrencilerin özgeciliği düzeylerinin araştırılmasının değerli olduğu düşünülmektedir. Literatür incelendiğinde özgeciliği konusuyla ilgili son yıllarda ilgi çeken bazı çalışmaların yapıldığı ancak yapılan çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Özgeciliği hakkında psikoloji, sosyoloji, felsefe, ahlak, eğitim gibi disiplinler üzerinden çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Ülkemizde yapılan çalışmaların kuramsal çalışmalar yanında çeşitli meslek grupları ve üniversite öğrencilerine yönelik araştırmalar ya da özgeciliği etkileyen çeşitli değer ve tutumların araştırılması etrafında kümelendiği görülür. Bunlar içinde özgeciliği ve din ilişkisini araştıran başlıca çalışmalar şunlardır:

Türkiye’de yardım etme davranışı ile dindarlık arasındaki ilişki ilk defa Kurt (2001)² tarafından araştırılmıştır. Bu çalışmada, yardım etme davranışı üzerinde sosyal sorumluluk davranışlarının ya da dindarlığın bir etkisinin bulunmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Ayten (2009)³ yardım etme davranışı ile dindarlık ve empati arasındaki ilişkiyi doktora düzeyinde kapsamlı şekilde ele alan ilk araştırmacıdır. Sonraki çalışmalar incelendiğinde araştırmancının literatür oluşumuna sağlam bir zemin sağladığı söylenebilir. Diğer bir doktora çalışması Düzgüner (2013)⁴ tarafından yapılmıştır. Bu araştırmada özgeci bir davranış olarak belirlenen kan bağışi örnekliliği üzerinden Türk ve Amerikan toplumlarında maneviyat algısının belirlenmesi ve özgeciliği ile ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Harputlu (2015)⁵ üniversite öğrencileri üzerinde dini tutum ve özgeciliği ilişkisini araştırmıştır. Araştırma sonuçlarına göre deneklerin özgeciliğinin yardımseverlik alt boyutunda dini tutum düzeylerine göre farklılık tespit edilirken diğeri alt bo-

¹ Mehmet Korkmaz, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Bilimname* 18/1 (2010), 192-193.

² Evren Kurt, *Effects of Religiosity, Personality Traits and Social Responsibility Attitudes on Nonspontaneous Helping Behaviour in a Natural Disaster* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

³ Ali Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009).

⁴ Sevede Düzgüner, *Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlıklıkla İlişkisi (Kan Bağışi Örneğinde Türkiye Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013).

⁵ İlke Harputlu, *Dini Tutum ve Özgeciliği İlişkisi (SDÜ Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 99-102.

yutlarda farklılık tespitinde bulunulmamıştır. Gül (2016)⁶ çalışmasında özgeçilicilik üzerinde otantiklik ve dindarlığın etkisini araştırmıştır. Özgeçilicilik ve dini tutum ilişkisini araştıran bir başka çalışma aynı yıl Sanlav (2016)⁷ tarafından tamamlanmıştır. Tanrı imajını klinik psikoloji alanında çalışan Aykan (2017)⁸ sevgi dolu veya cezalandırıcı algının özgeçici davranış üzerindeki etkilerini araştırmıştır. Büyük'ün çalışmasında (2018)⁹ Batı kültürü ve İslam medeniyeti açısından ahlak felsefesinde özgeçilicilik ve îsar kavramları karşılaştırılmıştır. Uslu (2019)¹⁰ hastane çalışanı hekim ve hemşireler üzerinde gerçekleştirdiği çalışmasında dindarlık, empati ve özgeçilicilik düzeyleri arasındaki ilişkiyi ele almıştır. Az (2020)¹¹ özgeçilicilik ve dindarlık ilişkisini üniversite öğrencilerinden oluşan bir örneklem üzerinde araştırmıştır. Yanı sıra Türkiye'de din psikolojisi alanında yapılmış diğer bazı çalışmalar da bulunmaktadır. Bunlardan Düzgüner (2019)¹² özgeçilicilik ve ona yakın diğer kavramlar arasındaki farklılara odaklandığı betimsel çalışmasında özgeçiliciliğin kavram haritasını oluşturmuş ve özgeçilicilikle ilgi tanımlamalarda kullanılabilen bazı kriterler önermiştir. Yine Düzgüner ve Sevinç (2020)¹³ üniversitelerin farklı bölümlerinde okuyan öğrenciler üzerinde özgeçilicilik ve dini tutum ilişkisini araştırmışlardır. Araştırmada özgeçilicilik ve dindarlık düzeyleri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Özgeçilicilik ve dini tutum ilişkisini farklı meslek gruplarından oluşan bir örneklem üzerinden araştıran Sağır (2020),¹⁴ çalışmasında özgeçilicilik ve dini tutum düzeyleri arasında pozitif yönde ve anlamlı bir ilişki bulunduğunu tespit etmiştir.

Literatür incelemesinde görüldüğü üzere din psikolojisi ve sosyal bilimlerin diğer alanlarında öğretmenlik,¹⁵ ebelik-hemşirelik,¹⁶ sosyal hizmet uzmanlığı¹⁷

⁶ Aysu Gül, *Otantiklik ve Dindarlığın Özgeçilicilik Üzerindeki Rolünün İncelenmesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

⁷ Mevlüt Sanlav, *Özgeçiliciliğin Yordayıcısı Olarak Affedicilik ve Dini Tutumlar* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

⁸ Filiz Aykan, *Exploring the Effect of Different Types of God Perception on Mental Health And Altruism* (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

⁹ Ayşe Bahtiyar Büyük, *Ahlak Felsefesinde İsar ve Özgeçilicilik: İslam ve Batı Medeniyeti Karşılaştırması* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

¹⁰ Mustafa Uslu, *Hastane Çalışanlarında Dindarlığın Empati ve Özgeçilicilik İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Konya Eğitim Araştırma Hastanesi) (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹¹ Mehmet Sait Az, *Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık ve Özgeçilicilik Düzeyleri Arasındaki İlişkinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

¹² Sevede Düzgüner, "Pro-Sosyal Davranışlarda Diğerkâmlığın (Özgeçilicilik) Tanımı ve Konumu", *Bilimname* 2019/40 (Aralık 2019), 351-373.

¹³ Sevede Düzgüner - Kenan Sevinç, "Farklı Bölümlerde Okuyan Üniversite Öğrencilerinde Özgeçilicilik ve Dini Tutum İlişkisi", *Theosophia* 1 (2020), 53-69.

¹⁴ Zeynep Sağır, "Özgeçilicilik ve Dini Tutum: Farklı Meslek Grupları Üzerine Nicel Bir Araştırma", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Eylül 2020), 285-319.

¹⁵ Engin Karadağ - Işıl Mutaftçılar, "İlk ve Ortaöğretim Okulu Öğretmenlerinin Özgeçilicilik Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 28 (2009), 75-92; Özcan Sezer, "Öğretmen Adaylarında Özgeçiliciliğin Pozitif Algıyla ve Sosyal Karşılaştırmayla İlişkisi", *Journal of International Social Research* 11 (Ağustos 2018), 489-495.

gibi eğitim, sağlık, psikolojik yardım meslekleri üzerinde yapılmış çok sayıda özgecilikle ilgili araştırma bulunmaktadır. Gerek mesleğe hazırlık aşamasında bulunan ve farklı fakültelerin ilgili alanlarında okuyan öğrenciler düzeyinde gerekse mesleğe başlamış profesyoneller üzerinde yapılan bu araştırmalarda özgeciliği etkileyen ve onunla ilişkili olduğu düşünülen pek çok konunun ele alındığı görülmektedir. Ancak yapılan çalışmalar arasında ilahiyat fakültesi öğrencilerinin özgecilik durumlarını yordayan herhangi bir müstakil çalışmaya rastlanılmamıştır. Konu daha ziyade diğer araştırmalar içinde sınırlı şekilde yer almaktadır. Oysaki uzaktan ilahiyat lisans tamamlama (İLİTAM) eğitim programları da dâhil edildiğinde buralarda okuyan öğrenci sayısı önemli bir yekûna ulaşmaktadır. İlahiyat fakültelerine kayıtlı öğrenci sayısı 2018-2019 öğretim yılı rakamlarına göre 112.608'dir.¹⁶ Halen yüz binden fazla öğrencisi bulunan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin aldıkları eğitimle hazırlandıkları mesleklerin temelini oluşturan özgecilik durumları hakkında araştırmaların henüz yapılmamış olmasının önemli bir eksiklik olduğu değerlendirilmektedir. Literatürde bu yöndeki boşluğu dolduracak bilimsel çalışmalara katkı vermek üzere bu araştırmada, ilahiyat fakültelerinde okuyan öğrencilerde özgeciliğin ve özgeci davranış üzerinde maneviyat ve empatik eğilimin belirlenmesine odaklanılmış ve kavramların birbirleri ile ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Zira literatür incelemesi neticesinde maneviyat ve empatinin özgeciliği yordayan önemli değişkenlerden olduğu düşünülmüştür. İlahiyat eğitiminin öğrenciler üzerinde özgecilik ve özgeciliği etkilediği düşünülen maneviyat ve empatik eğilimleri destekleyip desteklemediği sınıflar bazında incelenerek anlaşılmasına çalışılmış ve ulaşılan sonuçlara göre önerilerde bulunulmuştur.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Özgecilik

Uzmanlar yardım davranışlarının bütün türlerini kapsayan ortak bir terim bulmakta zorluk çekmişlerdir. Özgecilik ve yardım etme birbirleriyle yakından ilişkili olan kavramlardır. Fakat yardım davranışındaki gönüllülük ve niyet konusunda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Bu yönleriyle yardım etme davranışından farklılaşan ancak yardım etmenin önemli bir türünü oluşturan özgecilik, gere-

¹⁶ Yasemin Aydın Kartal - Semanur Aker, "Ebelik Öğrencilerinin Empatik Eğilimleri ile Özgecilik Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Samsun Sağlık Bilimleri Dergisi* 5/2 (Aralık 2020), 97-102; Pınar Arpacı - Dilek Özmen, "Hemşirelik Öğrencilerinin Özgecilik ve Empatik Eğilim Düzeyleri ve Aralarındaki İlişki", *Hemşirelikte Eğitim ve Araştırma* 11/3 (2014), 51-57.

¹⁷ Derya Kayma - Aysin Çetinkaya Büyükbodur, "Sosyal Hizmet Bölümü Öğrencilerinin Özgecilik Özellikleri ile Damgalama (stigma) Eğilimleri Arasındaki İlişki", *Toplum ve Sosyal Hizmet*, (Temmuz 2020), 849-873.

¹⁸ İbrahim Aşlamacı, "Günümüz Türkiye'sinde Sayılarla Yüksek Din Öğretimi", *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)* (4. Oturum, Malatya: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019), II/27.

kirse riski göze alarak ve kişisel kazanç beklentisi olmaksızın yardıma koşma şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁹ Başka bir tanımlamasında özgeçiliğin, iyi bir iş yapmış olmanın hissettirdiği duygu haricinde hiçbir şekilde herhangi bir karşılık/çıkarcı beklentisi olmadan başka birisine yapılan yardım²⁰ olduğu bildirilirken diğer bir tanımlamasında “karşılığında bir bedel ödemek gerektiğinde bile başkasına yardım etme isteği”²¹ ile yapılması gerektiği vurgulanmaktadır.

1.2. Maneviyat

Maneviyat ve din birbirleriyle yakından ilişkili kavramlardır. Her iki kavramın da mahiyetinin çok boyutlu ve karmaşık olmasından dolayı yapılan tanımların belirli bakış açılarıyla sınırlı kalması muhtemeldir. Psikoloji literatüründe bu kavramların anlamı ve birbirleriyle ilişkisi hakkında çeşitli yaklaşımlar ortaya konulmuştur: (1) Maneviyat ve dini eş anlamlı olarak ele alan, (2) maneviyatı dinin içinde bir bölüm olarak ele alan, (3) maneviyatı dinden ayrı ve daha kapsamlı olarak ele alan ve (4) her ikisini de birbirlerine karşı zıt konumlara yerleştiren yaklaşımlar bulunmaktadır.²² Tarihsel olarak din, kurumsal olduğu kadar bireyi de kapsayan bir yapı olarak tanımlanmıştır.²³ Ancak modern toplumda dinin giderek maddileştiği, sadece kurumsal olanla ilgili kalarak somut bir yapıya dönüştüğü ileri sürülmektedir.²⁴ Buna karşılık dini tecrübenin bireysel yönünü ifade etmek için maneviyat kavramının kullanılması girerek yaygınlaşmaktadır.²⁵ Din ve maneviyat kutuplaşmasında *din*; kurumsal, resmi, dışa dönük, doktriner, otoriter, kısıtlayıcı bir ifadeyi temsil ederken *maneviyat*; bireysel, öznel, duygusal, içe dönük, sistematik olmayan, özgürleştirici bir ifadeyi temsil etmektedir.²⁶ Hill ve Pargament’e göre maneviyat ve din bağımsız yapılar olmaktan ziyade birbirine bağlıdır. Maneviyat, kutsal olanın arayışıdır. Burada kutsal, ilahi, aşkınlık ve nihai gerçeklik kavramlarını içeren hem dini hem de manevi yaşamın ortak paydasıdır.²⁷ Maneviyatın kavramsallaştırılması ile ilgili bu sorunlar onun ölçülmesini de zorlaştırmaktadır.

¹⁹ Nuri Bilgin (ed.), *Sosyal Psikolojiye Giriş* (İzmir: İzmir Kitaplığı, 1995), 275.

²⁰ J. L. Freedman vd., *Sosyal Psikoloji*, çev. Ali Dönmez (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2003), 311.

²¹ Elliot Aronson vd., *Sosyal Psikoloji*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012), 623.

²² Sevede Düzgüner, “Nerden Çıktı Bu Maneviyat: Manevi Bakımın Temellerine İlişkin Kültürlerarası Bir Analiz”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd. (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 1/25-27.

²³ Kenneth I. Pargament, “The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No”, *The International Journal for the Psychology of Religion* 9/1 (Ocak 1999), 5.

²⁴ Peter C. Hill vd., “Din ve Maneviyatı Kavramlaştırma: Birleşme ve Ayrılma Noktaları”, çev. Nurten Kimter, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (25 Haziran 2015), 92.

²⁵ Mustafa Ulu, “Din ve Maneviyatın Kavramlaştırılması ve Ölçülmesindeki Gelişmeler - Beden ve Ruh Sağlığı Araştırmaları için Olası Bulgular”, *Bilimname* 28 (Mayıs 2015), 344.

²⁶ T. E. Woods - G. H. Ironson, “Religion and Spirituality in the Face of Illness: How Cancer, Cardiac, and HIV Patients Describe Their Spirituality/Religiosity”, *Journal of Health Psychology* 4/3 (1999), 410.

²⁷ Peter C. Hill - Kenneth I. Pargament, “Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality: Implications for Physical and Mental Health Research”, *The American Psychologist* 58/1 (Ocak 2003), 65.

1.3. Empati

İnsanların anlaşarak bir arada yaşayabilmesini sağlayan önemli becerilerden biri olan empati, “bir kişinin kendisini bir başkasının yerine koyabilmesi ve onun duygu, düşünce ve davranışlarını anlayabilmesi” olarak tanımlanır.²⁸ Ancak geçen yüzyılda kapsamlı şekilde araştırılmış olmasına rağmen literatürde empatinin nasıl tanımlanacağına ilişkin fikir birliğine varılamamıştır.²⁹ Psikoloji literatüründe empati kavramıyla ilgili başta psikanalitik ve davranışçı gibi ana akım teorilere dayalı farklı tanımlamalar ve modeller geliştirilmişse de hümanist yaklaşım ve Carl Rogers’ın açıklamaları ön plana çıkmaktadır.³⁰ Rogers, kendisinden önce sadece bilişsel düzeyde ele alınan empati kavramına duygusal boyutu da ilave etmiştir.³¹ Bu çerçevede empati hem duygusal hem bilişsel yönü bulunan çok boyutlu bir psikolojik yapıdır.³² Bilişsel boyutu, başka birinin duygu ve düşüncelerini onun sözlü ya da sözlü olmayan tepkilerini dikkatli bir gözlem ile anlayabilme yeteneğini içerir. Duygusal boyutu ise başka birinin duygularına karşı duyarlı olmayı, onun duygusal tecrübelerine ortak olabilmeyi kapsar.

1.4. Özgecilik, Maneviyat ve Empati İlişkisi

Maneviyat ve özgecilik ilişkisi hakkında maneviyatın olumlu insan davranışlarının ortaya çıkmasında önemli bir etken ve temel bir motivasyon kaynağı olduğu değerlendirilmektedir.³³ Fakat yine de dini ve manevi değerlerin toplum yanlısı davranışlara dönüşüp dönüşmediği ve gerçekten özgeciliği artırıp artırmadığı hala merak konusudur. Dindar ve ateist bireyler, din ve maneviyatın özgeciliği teşvik edip etmediği konusunda farklı görüşlere sahiptirler.³⁴ Yapılan çalışmalar birbirinden farklı sonuçlar ortaya koysa da hemen hemen bütün teorisyen ve araştırmacılar, maneviyat ve özgecilik arasında pozitif bir ilişkinin varlığını vurgulamaktadır.³⁵

²⁸ Elif Ersoy - Ferdi Köşger, “Empati: Tanımı ve Önemi”, *Osmangazi Tıp Dergisi* 38/2 (Nisan 2016), 10.

²⁹ Nils-Torge Telle - Hans-Rüdiger Pfister, “Positive Empathy and Prosocial Behavior: A Neglected Link”, *Emotion Review* 8/2 (2016), 154.

³⁰ Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, 55, 58.

³¹ Carl R. Rogers, “Empatik Olmak, Değeri Anlaşılmamış Bir Varoluş Şeklidir”, çev. Füsün Akkoyun, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 16/1 (1983), 103-124; Üstün Dökmen, “Empati Kurma Becerisi ile Sosyometrik Statü Arasındaki İlişki”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 20/1 (1987), 185-186.

³² Ersoy - Köşger, “Empati: Tanımı ve Önemi”, 10; Jean Decety - Philip L. Jackson, “The Functional Architecture of Human Empathy”, *Behavioral and Cognitive Neuroscience Reviews* 3/2 (2004), 71.

³³ Vassilis Saroglou vd., “Values and Religiosity: A Meta-Analysis of Studies Using Schwartz’s Model”, *Personality and Individual Differences* 37/4 (2004), 721; Laura R. Saslow vd., “The Social Significance of Spirituality: New Perspectives on the Compassion-Altruism Relationship”, *Psychology of Religion and Spirituality* 5/3 (2013), 202-203.

³⁴ Vassilis Saroglou, “Religion, Spirituality, and Altruism”, *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality: Context, Theory, and Research* (Washington: American Psychological Association, 2013), 1/453.

³⁵ Vassilis Saroglou, “Din, Maneviyat ve Diğerkâmlık”, çev. Meryem Şahin, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Ekim 2015), 113.

Empati ve yardım davranışları arasında da güçlü bir ilişki bulunmaktadır. Empati kuran kişi karşısındakinin duygu ve düşüncelerini anladığını, yaşadıklarını hissettiğini ona söz, duygu ve davranışlarıyla bildirerek yardımda bulunmuş olur. Diğer bir ifade ile yardımda bulunma empatinin bir ifade şeklidir. Literatürde empatinin yardım davranışına nasıl dönüştüğünü açıklayan önemli teoriler bulunmaktadır.³⁶ Örneğin Batson ve arkadaşlarının geliştirdiği Empati-Özgecilik Hipotezi, empatinin, başka bir kişinin refahını artırmak için özgeci bir motivasyon sağlayan bir tür empatik endişe ürettiğini savunmaktadır. Bu nedenle, bireyler başkalarının talihsizliğini algılayıp onları paylaştıklarında empati, sempati, merhamet gibi duygular ortaya çıkmaktadır. Bu duygular ne kadar güçlü olursa birey de o kadar motive olur ve başkalarının zorluklardan kurtulmasına yardımcı olur.³⁷ Farklı gruplar üzerinde yapılan çalışmalarda empati ve prososyal davranış arasında pozitif bir ilişki bulunmuştur.³⁸

Özgecilik, empati ve maneviyat arasındaki ilişkilerin üniversite öğrencilerinden oluşan bir örnekleme incelendiği bir çalışmada³⁹ manevi deneyimlerin hem empati hem de özgeciliğin en güçlü yordayıcıları olduğu ortaya koyulmaktadır. Sonuç olarak mevcut literatür maneviyatı, empatiyi besleyen ve böylece özgeci eylemleri artıran bir nitelik olarak tanımlamaktadır.⁴⁰

2. Yöntem

Bu çalışma, nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeli ile yapılandırılmıştır. Bunun nedeni araştırmanın amaçları doğrultusunda maneviyat ve empatinin özgecilik üzerindeki yordayıcı etkisinin belirlenmek istenmesidir. Özgecilik Ölçeği, Maneviyat Ölçeği ve Toronto Empati Ölçeği vasıtasıyla ilgili değişkenler arasındaki ilişki düzeyleri araştırılmıştır. Araştırmanın evrenini Kütahya Dumlupınar Üniversitesinde lisans düzeyinde öğrenim gören İslami İlimler Fakültesi öğrencileri oluşturmaktadır. Araştırmanın örnekleme ise 2021-2022 öğretim yılında bu fakültenin hazırlık sınıfı ile son (4.) sınıfları arasında okuyan ve

³⁶ bk. Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, 65-69.

³⁷ C. Daniel Batson vd., "The Empathy-Altruism Hypothesis", *The Oxford Handbook of Prosocial Behavior* (New York: Oxford University Press, 2015), 259-281.

³⁸ Wangqian Fu vd., "Examining the Relationship of Empathy, Social Support, and Prosocial Behavior of Adolescents in China: A Structural Equation Modeling Approach", *Humanities and Social Sciences Communications* 9/1 (2022), 2.

³⁹ John Thomas Huber - Douglas A. MacDonald, "An Investigation of the Relations Between Altruism, Empathy, and Spirituality", *Journal of Humanistic Psychology* 52/2 (2012), 206.

⁴⁰ Jean L. Kristeller - Thomas Johnson, "Cultivating Loving Kindness: A Two-Stage Model of the Effects of Meditation on Empathy, Compassion, and Altruism", *Zygon* 40/2 (2005), 391-408; Huber - MacDonald, "An Investigation of the Relations Between Altruism, Empathy, and Spirituality"; Saslow vd., "The Social Significance of Spirituality: New Perspectives on the Compassion-Altruism Relationship"; Richard Neugebauer vd., "Contribution of Religion/Spirituality and Major Depressive Disorder to Altruism", *Journal of Affective Disorders* 262 (2020), 16-22.

araştırmaya gönüllü olarak katılan öğrenciler arasından seçkisiz örneklem yoluyla seçilen 343 öğrenciden oluşmaktadır.

2.1. Ölçme Araçları

2.1.1. Kişisel Bilgi Formu

Katılımcıların demografik niteliklerini tespit etmek amacıyla araştırmacı tarafından 10 soruluk bir Kişisel Bilgi Formu geliştirilmiştir. Bu formda katılımcılara cinsiyet, yaş, öğrenim görülen sınıf, mezun olunan lise türü, anne-baba mesleği, ailenin kaçınıcı çocuğu olduğu, ailenin gelir durumu, bir öğrenci kulübüne üye olup olmadığı ve herhangi bir sosyal sorumluluk projesinde aktif görev alıp almadığı sorulmuştur.

2.1.2. Kullanılan Ölçekler

Özgecilik (Altruizm) Ölçeği⁴¹ Ümmet ve arkadaşları (2013) tarafından geliştirilmiştir. Ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları sonunda 7 alt boyutta ve toplam 38 maddeden oluşan 5'li likert tipi bir ölçek ortaya çıkmıştır. Ölçeğin Cronbach Alpha güvenilirlik değeri .81 olarak bildirilmiştir. Bu araştırmada ise bu değer .92 olarak ölçülmüştür.

Şirin (2018) tarafından geliştirilen Maneviyat Ölçeği⁴² yedi alt boyut ve toplam 27 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin yapı geçerliliğini test eden analizler sonunda 5'li Likert tarzında bir ölçek oluşturulmuştur. Ölçeğin güvenilirlik çalışması sonucunda Cronbach Alpha değeri .90 olarak bildirilmiştir. Bu araştırmada ise bu değer .82 olarak ölçülmüştür.

Spreng ve arkadaşları (2009) tarafından geliştirilen⁴³ Toronto Empati Ölçeği 5'li Likert tipi olup 16 maddeden (8 madde olumsuz, sekiz madde olumlu) oluşmaktadır. Güvenilirlik çalışması sonuçlarına göre ölçeğin Cronbach-Alpha değerinin .85 olduğu bildirilmiştir. Bu araştırmada ise bu değer .78 olarak ölçülmüştür. Totan ve arkadaşları, Toronto Empati Ölçeğinin Türkçe geçerliliği ve güvenilirliği çalışmalarını 2012 yılında gerçekleştirmiştir. Ölçekten alınan yüksek puanlar yüksek empati derecesini, düşük puanlar ise düşük empati derecesini göstermektedir.

2.2. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmada kullanılacak verileri toplamak amacıyla Google Formlar üzerinden bir form geliştirilmiştir. Geliştirilen bu form 2021-2022 Eğitim-Öğretim yılının ba-

⁴¹ Ümmet Durmuş vd., "Özgecilik (Altruizm) Ölçeği Geliştirme Çalışması", *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (Aralık 2013), 301-321.

⁴² Turgay Şirin, "Maneviyyat Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Turkish Studies* 13/18 (Ocak 2018), 1283-1309.

⁴³ Tanik Totan vd., "The Toronto Empathy Questionnaire: Evaluation of Psychometric Properties among Turkish University Students", *Eurasian Journal of Educational Research* 46 (2012), 179-198.

har döneminde Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde öğrenim gören öğrenciler tarafından doldurulması amacıyla araştırmacı tarafından gerekli açıklamalar yapılarak sınıflarda elektronik ortamdan paylaşılmıştır. Katılımcılar tarafından doldurulan formlardan istatistiksel analizler için uygun bulunan 343'ü SPSS-25 programı aracılığı ile analiz edilmiştir. Yapılan analizlerde anlamlılık seviyesi olarak 0.05 kullanılmıştır. Verilerin çözümlemesinde betimleyici istatistikler, Bağımsız Örneklem t Testi, Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA), Pearson Korelasyon Testi ve Çoklu Doğrusal Regresyon Testlerinden yararlanılmıştır.

3. Bulgular

3.1. Tanımlayıcı İstatistikler

Araştırma grubunu oluşturan öğrencilere ait temel bazı tanımlayıcı istatistiklere ait bilgiler aşağıda tablo halinde verilmiştir.

Tablo 1: Katılımcıların Sosyo-Demografik Özelliklerinin Frekans ve Yüzdeler Dağılımları

Faktör	Değişken	Frekans	Yüzdeler
Cinsiyeti	Kadın	267	77,8
	Erkek	76	22,2
Öğrenim Gördüğü Sınıfı	Hazırlık Sınıfı	56	16,3
	1. Sınıf	87	25,4
	2. Sınıf	62	18,1
	3. Sınıf	58	16,9
	4. Sınıf	80	23,3
Mezun Olduğu Lise Türü	İmam Hatip Lisesi	228	66,5
	Diğer Lise	115	33,5
Aile Gelir Durumu	Düşük	18	5,2
	Orta Altı	55	16,0
	Orta	234	68,2
	Orta Üstü	31	9,0
	Yüksek	5	1,5
Öğrenci Kulübü Üyeliği	Evet	107	31,2
	Hayır	236	68,8
Sosyal Sorumluluk Projesinde Görev Alma	Evet	70	20,4
	Hayır	273	79,6
Toplam		343	100,0

Tablo 1’de katılımcıların cinsiyetleri incelendiğinde 267’sinin (%77,8) kadın, 76’sının (%22,2) erkek olduğu görülmektedir. Katılımcılardan %16,3’ünün (n=56) hazırlık sınıfı, %25,4’ünün, (n=87) 1. Sınıf, %18,1’inin (n=62) 2. Sınıf, %16,9’unun (n=58) 3. Sınıf ve %23,3’ünün (n=80) ise 4. Sınıf öğrencisi olduğu tespit edilmiştir. Katılımcılar mezun oldukları lise türüne göre incelendiğinde 228’inin (%66,5) İmam Hatip Lisesi mezunu ve 115’inin ise (%33,5) diğer liselerden mezun olduğu belirlenmiştir. Aile gelir durumlarına göre inceleme yapıldığında katılımcılardan 18’i (%5,2) düşük, 55’i (%16,0) ortanın altında, 234’ü (%68,2) orta, 31’i (%9,0) ortanın üstünde, 5’i (%1,5) yüksek gelir düzeyine sahip olduklarını bildirmişlerdir. Araştırmaya katılan öğrencilerden 107’sinin (%31,2) üniversitede bir öğrenci kulübüne üye olduğu 236’sını (%68,8) ise öğrenci kulübü üyeliği bulunmadığı, 70’inin (%20,4) herhangi bir sosyal sorumluluk projesinde aktif olarak görev aldığı 273’ünün (%79,6) bir sosyal sorumluluk projesinde görev almadığı tespit edilmiştir. Ayrıca katılımcılara ait tanımlayıcı istatistiklerin normal dağılımı için ortalama ve medyan değerleri kontrol edilmiştir. Sonuçların birbirine yakın olması nedeniyle veri setinin normal dağıldığı görülmüştür.

3.2. Araştırma Soruları ile İlgili Yapılan Testler ve Bulguları

3.2.1 Bağımsız Örneklem t Testi

Araştırmaya katılan öğrencilerin ölçeklerden aldıkları puanların cinsiyet, mezun oldukları lise türü, üniversitede bir öğrenci kulübüne üye olup olmadıkları ve herhangi bir sosyal sorumluluk projesinde aktif olarak görev almış ya da almamış olma değişkenlerine göre anlamlılık düzeyinde bir farklılaşma bulunup bulunmadığını belirlemek amacıyla yapılmış olan bağımsız örneklem t testi sonuçlarına ait bulgular aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 2: Değişkenlerin Cinsiyet, Mezun Olunan Lise, Öğrenci Kulüp Üyeliği ve Sosyal Sorumluluk Projesine Katılma Gruplarına Göre Bağımsız Örneklem t Testi Sonuçları

Değişken	Grup	N	\bar{X}	Ss	t	p		
Özgecilik	Kadın	267	4.08	.392	1.398	.163		
Maneviyat	Cinsiyet	Erkek	76	4.01	.342	.645	.519	
		Kadın	267	4.28	.353			
	Empati	Cinsiyet	Erkek	76	4.25	.322	3.113	.002**
			Kadın	267	4.42	.450		
Özgecilik	Lise Mezuniyeti	İHL	228	4.06	.399	-4.50	.653	
		Diğer	115	4.08	.346			
	Maneviyat	Lise Mezuniyeti	İHL	228	4.25	.359	-1.45	.148
			Diğer	115	4.31	.316		
Empati	Lise Mezuniyeti	İHL	228	4.38	.470	-4.41	.660	

Özgecilik	Sosyal Sorumluluk Öğrenci Kulüp Üyeliği	Diğer	115	4.40	.432		
		Evet	107	4.13	.345	2.129	.034**
		Hayır	236	4.03	.395		
Maneviyat	Sosyal Sorumluluk Öğrenci Kulüp Üyeliği	Evet	107	4.29	.326	.619	.537
		Hayır	236	4.26	.355		
Empati	Sosyal Sorumluluk Öğrenci Kulüp Üyeliği	Evet	107	4.38	.447	-.030	.976
		Hayır	236	4.38	.463		
Özgecilik	Sosyal Sorumluluk Projesi Katılımı	Evet	70	4.24	.354	4.566	.000**
		Hayır	273	4.02	.375		
Maneviyat	Sosyal Sorumluluk Projesi Katılımı	Evet	70	4.34	.304	1.984	.050
		Hayır	273	4.25	.354		
Empati	Sosyal Sorumluluk Projesi Katılımı	Evet	70	4.40	.478	.399	.691
		Hayır	273	4.38	.452		

**** p<0.05**

Tablo 2’de araştırmaya katılanların özgecilik, maneviyat ve empati puanlarının analiz sonuçları cinsiyete göre incelendiğinde, kadınların empati puanlarının anlamlı düzeyde ($p<0.05$) erkeklerden yüksek olduğu belirlenmiştir. Lise mezuniyetlerine göre değişkenler incelendiğinde ise anlamlı bir farklılık bulunmadığı görülmektedir. Analiz sonuçları katılımcıların üniversitede bir öğrenci kulübüne üye olma durumlarına göre incelendiğinde özgecilik puanlarının kulüp üyeliği bulunanlar lehine anlamlı düzeyde ($p<0.05$) farklı olduğu tespit edilmiştir. Sosyal sorumluluk projesinde görev almış ya da almamış olma durumuna göre inceleme yapıldığında herhangi bir sosyal sorumluluk projesinde aktif görev almış olanların özgecilik puanlarının anlamlı düzeyde ($p<0.05$) diğerlerinden yüksek olduğu, maneviyat puanlarının ise anlamlılık düzeyi ile eşit olduğu ($p=0.05$) belirlenmiştir.

3.2.2 Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA)

Araştırmaya katılan öğrencilerin ölçeklerden aldıkları puanların öğrenimlerine devam ettikleri sınıf ve ailelerinin gelir durumu değişkenlerine göre nasıl farklılaştığını belirlemek için yapılan ANOVA sonuçlarına ait bulgular aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 3: Değişkenlerin Öğrenim Görülen Sınıf ve Ailelerinin Gelir Durumlarına Göre ANOVA Sonuçları

Değişken	Grup	N	\bar{X}	Ss	F	P	
Özgecilik	Öğrenim Gördüğü Sınıf	Hz. Sınıfı	56	4.07	.419	1.727	.144
		1. Sınıf	87	4.03	.404		
		2. Sınıf	62	4.08	.365		
		3. Sınıf	58	4.09	.369		

		4. Sınıf	80	4.05	.359		
		Toplam	343	4.06	.382		
Maneviyat		Hz. Sınıfı	56	4.27	.350	.203	.937
		1. Sınıf	87	4.24	.347		
		2. Sınıf	62	4.23	.380		
		3. Sınıf	58	4.28	.300		
		4. Sınıf	80	4.32	.348		
		Toplam	343	4.27	.346		
Empati		Hz. Sınıfı	56	4.34	.535	.663	.618
		1. Sınıf	87	4.30	.480		
		2. Sınıf	62	4.41	.445		
		3. Sınıf	58	4.51	.338		
		4. Sınıf	80	4.40	.443		
		Toplam	343	4.38	.457		
Özgecilik		Düşük	18	4.07	.354	1.727	.144
		Ort. Altı	55	4.16	.373		
		Orta	234	4.03	.372		
		Ort. Üstü	31	4.13	.474		
		Yüksek	5	4.15	.262		
		Toplam	343	4.06	.382		
Maneviyat	Ailenin Gelir Durumu	Düşük	18	4.30	.391	.203	.937
		Ort. Altı	55	4.25	.352		
		Orta	234	4.27	.346		
		Ort. Üstü	31	4.31	.329		
		Yüksek	5	4.23	.342		
		Toplam	343	4.27	.346		
Empati	Ailenin Gelir Durumu	Düşük	18	4.52	.473	.663	.618
		Ort. Altı	55	4.40	.460		
		Orta	234	4.37	.457		
		Ort. Üstü	31	4.43	.422		
		Yüksek	5	4.27	.663		
		Toplam	343	4.38	.457		

Tablo 3'te katılımcıların özgeçilik, maneviyat ve empati puanlarının analiz sonuçları öğrenim gördükleri sınıf ve ailelerinin gelir durumlarına göre incelendiğinde değişkenlerden hiçbirisi için anlamlılık düzeyinde ($p<0.05$) bir fark bulunmamıştır.

3.2.3 Pearson Korelasyon Testi

Araştırmaya katılan öğrencilerin ölçeklerden aldıkları puanlar arasında anlamlılık düzeyinde bir ilişkinin olup olmadığını, anlamlı bir ilişki bulunması halinde bu ilişkinin düzeyini ve yönünü belirlemek için yapılmış olan Pearson korelasyon analizi sonuçlarına ait bulgular aşağıda tablo halinde verilmiştir.

Tablo 4: Özgeçilik, Maneviyat ve Empati Değişkenleri Arasında Pearson Korelasyon Analiz Testi Sonuçları

Değişken	N	\bar{X}	Ss	Korelasyon	Özg.	Man.	Emp.
Özgeçilik (Özg.)	343	4.06	4.389	Pearson Correlation Sig. (2-tailed)	1 .000		
Maneviyat (Man.)	343	4.27	.346	Pearson Correlation Sig. (2-tailed)	.409** .000	1 .000	
Empati (Emp.)	343	4.38	.457	Pearson Correlation Sig. (2-tailed)	.353** .000	.439** .000	1 .000

Tablo 4'de araştırmanın değişkenleri arasında yapılan Pearson korelasyon analizi sonuçları incelendiğinde katılımcıların özgeçilik ve maneviyat puanları arasındaki ilişkinin pozitif yönlü, orta düzeyli ($r=0.409$) ve anlamlı ($p<0.05$) olduğu belirlenmiştir. Değişkenlerin birbirleri üzerinde açıkladıkları varyans, %16,72'dir. Katılımcıların özgeçilik ve empati puanları arasındaki ilişkinin de benzer biçimde pozitif yönlü, orta düzeyli ($r=0.353$) ve anlamlı ($p<0.05$) olduğu belirlenmiştir. Değişkenlerin birbirleri üzerinde açıkladıkları varyans, %12.46'dır.

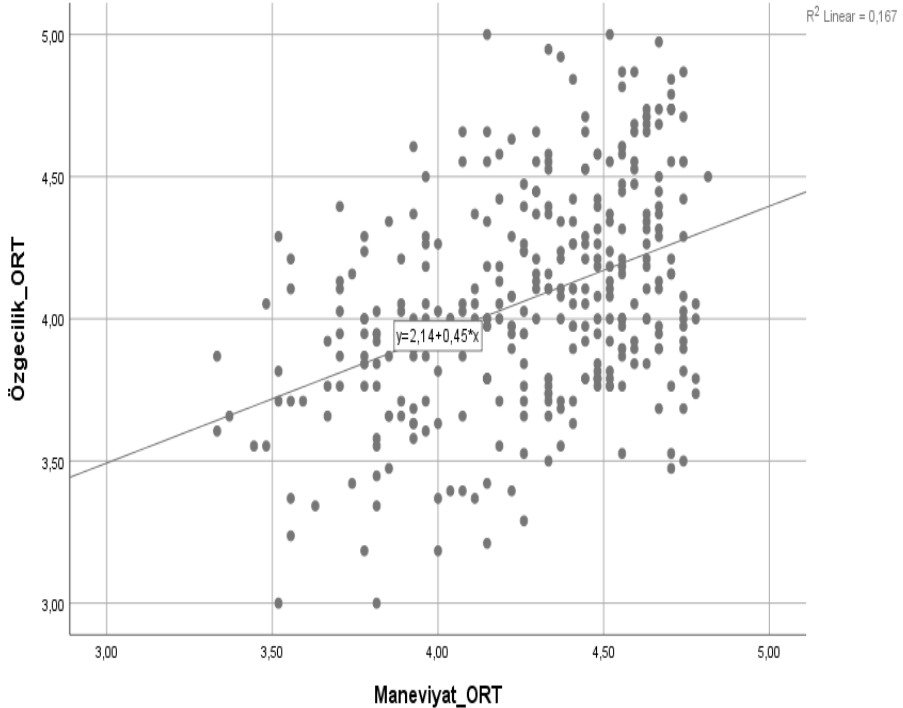
3.2.4 Çoklu Doğrusal Regresyon Analiz Testi

Analiz sonuçlarına ait bulguların tablo ve sözel çözümlmelerine geçmeden önce regresyon analizi yapabilmek için gerekli ön şartlarla ilgili bazı bulguların analiz sonuçlarını kontrol etmek gerekir. Öncelikle bağımlı, bağımsız bütün ölçeklerin dağılım varsayımını karşılayıp karşılamadığını öğrenmek için basıklık (kurtosis) ve çarpıklık (skewness) değerlerini belirlemek amacıyla yapılmış olan analiz sonuçları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 5: Ölçek Puanlarının Normallik Değerleri

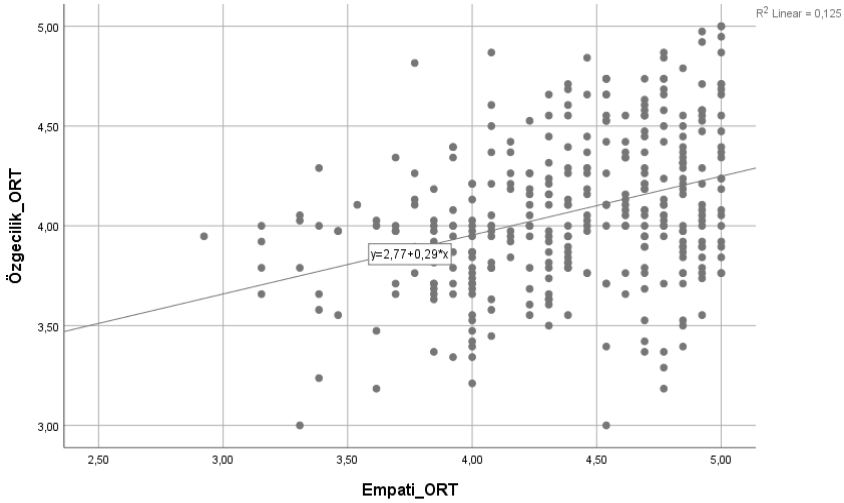
Değişken	N	\bar{X}	S	Skewness	Kurtosis
Özgecilik	343	4.06	0.206	.104	-.169
Maneviyat	343	4.27	0.187	-.589	-.546
Empati	343	4.38	0.247	-.648	-.223

Tablo 5'teki ölçek puanlarının normallik değerleri incelendiğinde katılımcıların bütün ölçeklerden aldığı puanların basıklık ve çarpıklık değerlerinin Tabachnick ve Fidell (2013)'e göre⁴⁴ normalliğe işaret eden -1.5 ila +1.5 arasında olduğu belirlenmiştir. Mayers (2013) ise basıklık ve çarpıklık değerleri ile ilgili olarak 50'den küçük örnekler için ± 1.96 eşik, 51'den 100'e kadar olan örnekler için ± 2.58 eşik ve 100'den büyük örnekler için ± 3.29 eşik değerinin kullanılmasını önermektedir.⁴⁵ Yani araştırmanın tüm ölçekleri regresyon için gerekli olan normal dağılım ön şartını sağlamaktadır. Karşılanması gereken diğer bir ön şart doğrusallıktır. Ölçeklerin doğrusallık varsayımını karşıladığını gösteren şekiller aşağıda gösterilmiştir.

Şekil 1: Özgecilik ve Maneviyat Ölçekleri Arasındaki Doğrusallık Çizgisini Gösteren Grafik**Şekil 2:** Özgecilik ve Empati Ölçekleri Arasındaki Doğrusallık Çizgisini Gösteren Grafik

⁴⁴ Barbara G. Tabachnick - Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics* (Boston: Pearson, 2013).

⁴⁵ Andrew Mayers, *Introduction to Statistics and SPSS in Psychology* (Harlow: Pearson, 2013), 53.



Yukarıdaki grafiklerden regresyon analizi için gerekli olan ölçeklerin doğruluk ön şartını karşıladığı anlaşılmaktadır. Başka bir ön şart bağımsız değişkenler arasında çoklu bağlantılık probleminin olmamasıdır. Ölçekler arasındaki korelasyon değerlerinin 0.80'den büyük olması durumunda ölçekler arası çoklu bağlantılık problemi ortaya çıkmaktadır. Ölçeklerin çoklu bağlantılık probleminin olup olmadığı tespit etmek amacıyla yapılmış olan korelasyon analizi sonuçları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 6: Bağımsız Ölçeklerin Bağlantılık Problemini Gösteren Korelasyon Analizi Sonuçları

		Özgecilik	Maneviyat	Empati
Pearson Correlation	Özgecilik	1.000	.409	.353
	Maneviyat	.409	1.000	.439
	Empati	.353	.439	1.000
Sig. (1-tailed)	Özgecilik	.	.000	.000
	Maneviyat	.000	.	.000
	Empati	.000	.000	.

Tablo 6'daki bağımsız ölçeklerin korelasyon değerleri incelendiğinde her iki bağımsız değişkene ait değerlerin (maneviyat=0.409 ve empati=0.353) kritik sınır olarak kabul edilen 0.80'den küçük olduğu belirlenmiştir. Değişkenler arasında çoklu doğrusal bağlantının bulunup bulunmadığını test eden başka bir yöntem de VIF değerlerinin kontrol edilmesidir. Bağlantılık probleminin olmaması için modelde bulunan bağımsız değişkenlerin tamamının VIF değerleri, kritik eşik kabul edilen 10'un altında bir değere sahip olması gerekmektedir. Tablo 7'de bağımsız değişkenlere ait VIF değerlerinin (maneviyat=1.239, empati=1.239)10'dan küçük olduğu belirlenmiştir. Yani modelde çoklu doğrusal bağlantı problemi bulunmamaktadır.

Deneklerin araştırma ölçeklerinden aldıkları puanlara göre özgecilik (bağımlı değişken) üzerinde maneviyat ve empatinin (bağımsız değişkenler) etkisini belirlemek için yapılmış olan çoklu doğrusal regresyon analizi sonuçlarına ait bulgular aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 7: Çoklu Doğrusal Regresyon Analiz Testi Sonuçları

Değişken	B	Sh	β	t	p	İkili r	Kısmi r	VIF
Sabit	1.795	.245		7.339	.000			
Maneviyat	.348	.059	.315	5.852	.000	.409	.302	1.239
Empati	.179	.045	.215	3.986	.000	.353	.211	1.239

R= 0.452. R²=0.200

F (2.340) = 43.743, P= .000, p< 0.05

Tablo 7'deki çoklu doğrusal regresyon analizine ait bulgular incelendiğinde düzenlenmiş R² değerinin 0.200 bulunduğu görülmektedir. Bu değer bağımsız değişkenler olan maneviyat ve empatinin bağımlı değişken olan özgecilikteki değişimlerin %20'sini açıklayabildiğini ifade etmektedir. Tabloda gösterilen regresyon katsayılarının anlamlılığını açıklayan t testi sonuçları özgecilik üzerinde her iki bağımsız değişkenin de pozitif ve anlamlı yordayıcı etkisinin bulunduğunu, regresyon katsayılarına (β) göre ise maneviyatın (0.315) özgeciliği yordama gücünün empatiden (0.215) daha yüksek olduğunu göstermektedir. F istatistiğine ait sonuç ise bir bütün olarak modelin anlamlı olduğunu belirtmektedir. Tablo 7'deki bulgular maneviyat ve empati değişkenlerinin özgecilik üzerinde pozitif yönde ve anlamlı derecede etkili olduklarını göstermektedir.

Sonuç

Maneviyat ve empatinin özgecilik üzerindeki yordayıcı etkisinin araştırıldığı bu çalışmada katılımcıların özgecilik, empati ve maneviyatları arasında ilişki bulunup bulunmadığı ve bazı sosyo-demografik değişkenlere göre bu değişkenlerin farklılaşıp farklılaşmadığı incelenmiştir. Araştırmaya katılan ilahiyat bölümü öğrencilerinin özgecilik düzeyleri üzerindeki maneviyat ve empatinin etkisini tespit etmek amacıyla yapılan analiz sonuçlarında düzenlenmiş R² değeri 0.200 bulunmuştur. Bu değer maneviyat ve empatinin (birlikte) özgecilikteki değişimlerin %20'sini açıklayabildiği anlamına gelmektedir. Yani edinilen bulgular maneviyat ve empati değişkenlerinin özgecilik üzerinde pozitif yönde anlamlı bir etkisinin bulunduğunu göstermektedir. Literatürde özgecilik ile maneviyat, dindarlık ve dini tutum ilişkisini araştıran çalışmalar bulunmaktadır. Sanlav (2016) tarafından özgecilik üzerinde affedicilik ve dini tutumun yordayıcı etkisinin araştırıldığı bir çalışmada, affedicilik ve dini tutum değişkenleriyle özgecilik arasında

anlamlılık derecesine sahip pozitif yönlü bir ilişki tespit edilmiştir. Bu araştırma sonucuna göre özgeciliğe ilişkin değişimlerin %7'si affedicilik ve dini tutumdan kaynaklanıyor olabilir.⁴⁶ Sağır (2020) tarafından yapılan bir çalışmada özgecilik ve dini tutumların birbirleri üzerindeki yordayıcı etkisi araştırılmıştır. Araştırma sonucunda dini tutum değişkeninin özgecilik üzerinde yordayıcı etkisi bulunduğu tespit edilmiştir. Bu araştırma sonucuna göre özgeciliğe ilişkin değişimlerin %5'i dini tutumdan kaynaklanıyor olabilir. Araştırmacı maneviyatın özgecilikle dini tutumdan daha yüksek derece ilişkili olabileceği öngörüsünde bulunmuştur.⁴⁷ Nitekim yukarıdaki araştırma sonuçlarına göre dini tutum ya da dindarlık özgeciliğe ilişkin değişimleri %5-7 oranlarında açıklarken bu çalışmada maneviyatın özgecilik üzerindeki etkisi %20 oranında bulunmuştur. Araştırmamızda literatürdeki benzer çalışmaların bulguları ile örtüşen sonuçlara ulaşılmıştır.

Araştırmaya katılan öğrencilerin özgecilik, maneviyat ve empati ölçeklerinden aldıkları puanlar arasında anlamlılık düzeyinde bir ilişkinin olup olmadığını belirlemek için yapılan analizin sonuçlarına göre özgecilik ve maneviyat puanları arasında pozitif yönlü, orta düzeyli ($r=0.409$) ve anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Düzgüner (2013) tarafından maneviyat algısının diğerkâmlıkla ilişkisinin incelendiği bir çalışmada, katılımcılarının büyük bir kısmına göre maneviyat özgecilikle ilişkili görülmüştür.⁴⁸ Harputlu (2015) tarafından özgecilik ve dini tutum ilişkisinin araştırıldığı bir başka çalışmada özgecilik alt boyutlarıyla dini tutum arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki olduğu belirlenmiştir.⁴⁹ Düzgüner ve Sevinç (2020) tarafından üniversite öğrencileri üzerine yapılan bir çalışmada özgecilik ve dindarlık arasında pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.⁵⁰ Az ve Acar (2020),⁵¹ Boylu (2020),⁵² Şanlı ve Koç (2019)⁵³ tarafından yapılan araştırmalarda benzer sonuçlar tespit edilmiştir. Farklı din ve kültürlerde dindarlık ve yardımseverlik arasındaki ilişkiyi araştıran çalışmalarda da daha fazla yardım etme davranışı sergileyen katılımcıların dindarlık seviyelerinin daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Araştırmamızın bulguları ile yurt dışında yapılan bir kısım

⁴⁶ Sanlav, *Özgeciliğin Yordayıcısı Olarak Affedicilik ve Dini Tutumlar*, 40.

⁴⁷ Sağır, "Özgecilik ve Dini Tutum: Farklı Meslek Grupları Üzerine Nicel Bir Araştırma", 308-309, 314.

⁴⁸ Düzgüner, *Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlıkla İlişkisi (Kan Bağı Örneğinde Türkiye Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)*, 28-29.

⁴⁹ Harputlu, *Dini Tutum ve Özgecilik İlişkisi (SDÜ Örneği)*, 82.

⁵⁰ Düzgüner - Sevinç, "Farklı Bölümlerde Okuyan Üniversite Öğrencilerinde Özgecilik ve Dini Tutum İlişkisi", 61.

⁵¹ Mehmet Sait Az - Muhammet Cevat Acar, "Dindarlık İle Özgecilik Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileri İle Yapılan Bir Araştırma", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2020), 755.

⁵² Mehmet Ali Boylu, *Üniversite Öğrencilerinin Özgecilik Düzeyleri ile Empatik Eğilim ve Benlik Saygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Mersin: Çağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 32.

⁵³ Aysu Gül Şanlı - Bozkurt Koç, "Her Özgeci Birey Özgeci Davranır mı? Otantiklik ve Dindarlığın Özgeciliğe Üzerindeki Rolü", *Middle Black Sea Journal of Communication Studies* 4/2 (Eylül 2019), 109.

araştırma sonuçları⁵⁴ ve teorik bilgilerin de uyumlu olduğu görülmektedir. Örneğin, Saslow ve arkadaşları (2013) tarafından yapılan bir araştırmada maneviyat, empati ve özgeci davranışlar arasında pozitif bir ilişki bulunmuştur.⁵⁵ Ayrıca, Kristellar ve Johnson (2005) tarafından maneviyatın empati ve özgeciliği nasıl artırabileceği ile ilgili teori oluşturdukları başka bir araştırma yayımlanmıştır.⁵⁶ Maneviyatın empatiyi beslediği görüşünü destekleyen araştırmalar, kendilerini dini veya manevi olarak tanımlayanların, inanmayanlara göre dört kat daha fazla empati deneyimlediklerini⁵⁷ ve maneviyatın insanlarda empatiyi teşvik ettiğini ortaya koymaktadır. Ancak literatürde özgecilik, maneviyat ve empati ilişkisi ile ilgili yapılan araştırma sonuçlarının tamamıyla uyumlu olmadığını da belirtmek gerekir.⁵⁸

Araştırma kapsamında ilahiyat bölümü öğrencilerinin özgecilik, maneviyat ve empati düzeylerinin cinsiyet, mezun olunan lise, üniversitede bir öğrenci kulübüne üye olup olmama durumu ve herhangi bir sosyal sorumluluk projesinde aktif olarak katılıp katılmama durumlarına göre farklılaşma olup olmadığını belirlemek amacıyla yapılan analiz sonuçları cinsiyete göre incelendiğinde, kız öğrencilerin empati puanlarının anlamlı düzeyde ($p < 0.05$) erkeklerden yüksek olduğu belirlenmiştir. Ayten (2009),⁵⁹ Yüksel (2009),⁶⁰ Acar ve Apak (2017)⁶¹ ve Az (2020)⁶² çalışmalarında kadınlar lehine empatik eğilimde anlamlı farklılık tespit etmişlerdir. Kadınların erkeklere göre daha yüksek empati düzeyine sahip olmalarında onların duygusal yapıları yanında toplum ve kültürün kendilerine yükledikleri roller etkili olmuş olabilir. Araştırmamızda lise mezuniyetlerine göre değişkenler arasında anlamlı düzeyde bir farklılık tespit edilememiştir. Bulgular değerlendirildiğinde katılımcıların lise mezuniyetinin imam-hatip lisesi olup olmaması arasında farklılık bulunmaması, imam-hatip lisesi müfredatının öğrencilerine değişkenler lehine avantaj oluşturmadığına işaret etmektedir ki, her

⁵⁴ Elizabeth Campbell, "Utilizing the Serenity Prayer to Teach Psychology Students About Stress Management", *Journal of Psychology and Theology* 43/1 (2015), 3-7.

⁵⁵ Saslow vd., "The Social Significance of Spirituality: New Perspectives on the Compassion-Altruism Relationship", 201.

⁵⁶ Kristellar - Johnson, "Cultivating Loving Kindness: A Two-Stage Model of the Effects of Meditation on Empathy, Compassion, and Altruism", 391-408.

⁵⁷ Neugebauer vd., "Contribution of Religion/Spirituality and Major Depressive Disorder to Altruism", 16-20.

⁵⁸ Huber - MacDonald, "An Investigation of the Relations Between Altruism, Empathy, and Spirituality", 207.

⁵⁹ Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, 118.

⁶⁰ Asuman Yüksel, "İlköğretim 5. Sınıf Öğrencilerinin Empatik Becerileriyle Aile İşlevleri ve Benlik Kavramları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/25 (2009), 161.

⁶¹ Muhammet Cevat Acar - Hıdır Apak, "Sosyal Hizmet Bölümü Öğrencilerinin Empatik Eğilimleri ile Özgecilik Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Toplum ve Sosyal Hizmet* 28/1 (2017), 107.

⁶² Az, *Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık ve Özgecilik Düzeyleri Arasındaki İlişkinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi*, 73.

iki grubun ortalamalarına bakıldığında diğer lise puanlarının daha yüksek olduğu görülür. Yani katılımcılar üzerinde imam-hatip müfredatının özgecilik lehine anlamlı düzeyde farklılık oluşturmadığı gibi ilahiyat programının da sınıflar bazında farklılık oluşturmadığı görülmektedir. İlahiyat fakültesi öğrencilerini diğer fakülte öğrencileri ile karşılaştıran araştırmalarda ilahiyat öğrencilerinin özgecilik puanları daha yüksek çıkmıştır.⁶³ Az ve Acar (2020)'in araştırmalarında ilahiyat fakültesi öğrencilerinin özgecilik puanlarının, diğer tüm fakültelerde okuyan öğrencilerin puanlarından yüksek olduğu belirlenmiştir.⁶⁴

Katılımcıların özgecilik puanları üniversitede bir öğrenci kulübüne üye olma ve herhangi bir sosyal sorumluluk projesine katılmış olma durumlarına göre incelendiğinde özgecilik puanlarının her iki değişken lehine anlamlı düzeyde ($p<0.05$) farklı olduğu tespit edilmiştir. Yerli ve yabancı literatürde özgeci davranış, empatik duygu ve sosyal sorumluluk arasında anlamlı bir ilişki bulunduğunu tespit eden çalışmalar bulunmaktadır.⁶⁵ Bunlardan biri sağlık alanına yönelik sosyal sorumluluk programının gençlerin özgecilik ve empatik eğilimleri üzerindeki etkisini araştıran çalışmadır.⁶⁶ Özgeci davranış, empatik ilgi ve sosyal sorumluluk motivasyonunun rolünü kan bağış davranışları üzerinde araştıran diğer bir çalışmanın bulguları değişkenler arasındaki pozitif ilişkiye dikkat çekmektedir.⁶⁷ Kurt (2001)⁶⁸ ve Boylu (2020)⁶⁹ tarafından üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada ise özgecilik ve empati düzeyleri ile öğrenci kulüp üyeliği ve sosyal sorumluluk projelerinde aktif görev alma puanları arasında bir farklılık tespit edilememiştir.

Araştırma sonuçları ve yapılan değerlendirmeler çerçevesinde şöyle önerilerde bulunulabilir. Öğrencilerin özgeci davranışlar geliştirebilmeleri için sosyal ortamlarda özgeci deneyimler yaşamalarına destek olunması önemlidir. Bu amaçla yapılacak sosyal aktiviteler, öğrenci kulübü faaliyetleri, sosyal sorumluluk projeleri vb. toplum yararına yapılacak etkinliklerle öğrencilerin özgeci ve

⁶³ Ümmet Durmuş, *Üniversite Öğrencilerinde Özgecilik Davranışının Transaksiyonel Analiz Ego Durumları ve Yaşam Doyumu Bağlamında İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

⁶⁴ Az - Acar, "Dindarlık İle Özgecilik Arasındaki İlişki", 764.

⁶⁵ Whitney Randolph Steele vd., "Role of Altruistic Behavior, Empathetic Concern, and Social Responsibility Motivation in Blood Donation Behavior", *Transfusion* 48/1 (2008), 48; Raziye Meyzari Ali - Zahra Dasht Bozorgi, "The Relationship of Altruistic Behavior, Empathetic Sense, and Social Responsibility with Happiness among University Students", *Practice in Clinical Psychology Journal* 4/1 (2016), 51.

⁶⁶ Ayşe Şengel - Kamer Gür, "Effects of the 'Social Responsibility for Health' Program on Adolescents' Empathic Skills, Altruistic and Health Perception", *Marmara Medical Journal* 31/1 (2018), 17.

⁶⁷ Steele vd., "Role of Altruistic Behavior, Empathetic Concern, and Social Responsibility Motivation in Blood Donation Behavior", 43.

⁶⁸ Kurt, *Effects of Religiosity, Personality Traits and Social Responsibility Attitudes on Nonspontaneous Helping Behaviour in a Natural Disaste*.

⁶⁹ Boylu, *Üniversite Öğrencilerinin Özgecilik Düzeyleri ile Empatik Eğilim ve Benlik Saygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 36, 39-40.

prososyal davranışları tecrübe etmesine öncülük edilebilir. Bu kapsamda eğitim fakültelerinin müfredatında bulunan Topluma Hizmet Uygulamaları dersinin ilahiyat müfredatında da yer alması akademisyen ve öğrencilere önemli fırsatlar sağlayabilir. Son olarak, bu çalışmada elde edilen sonuçlar yeni araştırmaların bulgularıyla zenginleştirilmelidir.

Kaynakça | References

- Acar, Muhammet Cevat - Apak, Hıdır. "Sosyal Hizmet Bölümü Öğrencilerinin Empatik Eğilimleri ile Özgeciler Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Toplum ve Sosyal Hizmet* 28/1 (2017), 93-112.
- Ali, Raziye Meyzari - Bozorgi, Zahra Dasht. "The Relationship of Altruistic Behavior, Empathetic Sense, and Social Responsibility with Happiness among University Students". *Practice in Clinical Psychology Journal* 4/1 (2016), 51-56.
- Aronson, Elliot vd. *Sosyal Psikoloji*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Arpacı, Pınar - Özmen, Dilek. "Hemşirelik Öğrencilerinin Özgeciler ve Empatik Eğilim Düzeyleri ve Aralarındaki İlişki". *Hemşirelikte Eğitim ve Araştırma* 11/3 (2014), 51-57.
- Aşlamacı, İbrahim. "Günümüz Türkiye'sinde Sayılarla Yüksek Din Öğretimi". *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)*. II/21-37. Malatya: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019.
- Aydın Kartal, Yasemin - Aker, Semanur. "Ebelik Öğrencilerinin Empatik Eğilimleri ile Özgeciler Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Samsun Sağlık Bilimleri Dergisi* 5/2 (Aralık 2020), 97-102.
- Aykan, Filiz. *Exploring the Effect of Different Types of God Perception on Mental Health And Altruism*. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ayten, Ali. *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
- Az, Mehmet Sait. *Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık ve Özgeciler Düzeyleri Arasındaki İlişkinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Az, Mehmet Sait - Acar, Muhammet Cevat. "Dindarlık İle Özgeciler Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileri İle Yapılan Bir Araştırma". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2020), 742-773.
- Bahtiyar Büyük, Ayşe. *Ahlak Felsefesinde İsar ve Özgeciler: İslam ve Batı Medeniyeti Karşılaştırması*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Batson, C. Daniel vd. "The Empathy-Altruism Hypothesis". *The Oxford Handbook of Prosocial Behavior*. 259-281. New York: Oxford University Press, 2015. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195399813.013.023>
- Bilgin, Nuri (ed.). *Sosyal Psikolojiye Giriş*. İzmir: İzmir Kitaplığı, 3. Basım, 1995.
- Boylu, Mehmet Ali. *Üniversite Öğrencilerinin Özgeciler Düzeyleri ile Empatik Eğilim ve Benlik Saygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Mersin: Çağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

- Campbell, Elizabeth. "Utilizing the Serenity Prayer to Teach Psychology Students About Stress Management". *Journal of Psychology and Theology* 43/1 (2015), 3-7. <https://doi.org/10.1177/009164711504300101>
- Decety, Jean - Jackson, Philip L. "The Functional Architecture of Human Empathy". *Behavioral and Cognitive Neuroscience Reviews* 3/2 (2004), 71-100. <https://doi.org/10.1177/1534582304267187>
- Dökmen, Üstün. "Empati Kurma Becerisi ile Sosyometrik Statü Arasındaki İlişki". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 20/1 (1987), 183-207. https://doi.org/10.1501/Egifak_0000001059
- Durmuş, Ümmet vd. "Özgecilik (Altruizm) Ölçeği Geliştirme Çalışması". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (Aralık 2013), 301-321.
- Durmuş, Ümmet. *Üniversite Öğrencilerinde Özgecilik Davranışının Transaksiyonel Analiz Ego Durumları ve Yaşam Doyumu Bağlamında İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Düzgüner, Sevde. *Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlıkla İlişkisi (Kan Bağı Örneğinde Türkiye Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Düzgüner, Sevde. "Nerden Çıktı Bu Maneviyat: Manevi Bakımın Temellerine İlişkin Kültürlerarası Bir Analiz". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten vd. 1/17-44. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Düzgüner, Sevde. "Pro-Sosyal Davranışlarda Diğerkâmlığın (Özgecilik) Tanımı ve Konumu". *Bilimname* 2019/40 (Aralık 2019), 351-373. <https://doi.org/10.28949/bilimname.595847>
- Düzgüner, Sevde - Sevinç, Kenan. "Farklı Bölümlerde Okuyan Üniversite Öğrencilerinde Özgecilik ve Dini Tutum İlişkisi". *Theosophia* 1 (2020), 53-69.
- Ersoy, Elif - Köşger, Ferdi. "Empati: Tanımı ve Önemi". *Osmangazi Tıp Dergisi* 38/2 (Nisan 2016), 9-17. <https://doi.org/10.20515/otd.33993>
- Freedman, J. L. vd. *Sosyal Psikoloji*. çev. Ali Dönmez. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 4., 2003.
- Fu, Wangqian vd. "Examining the Relationship of Empathy, Social Support, and Prosocial Behavior of Adolescents in China: A Structural Equation Modeling Approach". *Humanities and Social Sciences Communications* 9/1 (2022), 1-8. <https://doi.org/10.1057/s41599-022-01296-0>
- Gül, Aysu. *Otantiklik ve Dindarlığın Özgecilik Üzerindeki Rolünün İncelenmesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Gül Şanlı, Aysu - Koç, Bozkurt. "Her Özgeci Birey Özgeci Davranır mı? Otantiklik ve Dindarlığın Özgecilik Üzerindeki Rolü". *Middle Black Sea Journal of Communication Studies* 4/2 (Eylül 2019), 104-114.
- Harputlu, İlke. *Dinî Tutum ve Özgecilik İlişkisi (SDÜ Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Hill, Peter C. vd. "Din ve Maneviyatı Kavramlaştırma: Birleşme ve Ayrılma Noktaları". çev. Nurten Kimter. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (25 Haziran 2015), 85-118.

- Hill, Peter C. - Pargament, Kenneth I. "Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality: Implications for Physical and Mental Health Research". *The American Psychologist* 58/1 (Ocak 2003), 64-74. <https://doi.org/10.1037/0003-066x.58.1.64>
- Huber, John Thomas - MacDonald, Douglas A. "An Investigation of the Relations Between Altruism, Empathy, and Spirituality". *Journal of Humanistic Psychology* 52/2 (2012), 206-221. <https://doi.org/10.1177/0022167811399442>
- Karadağ, Engin - Mutafçılar, Işıl. "İlk ve Ortaöğretim Okulu Öğretmenlerinin Özgeciliği Üzerine Bir Araştırma". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 28 (2009), 75-92.
- Kayma, Derya - Çetinkaya Büyükbodur, Ayşin. "Sosyal Hizmet Bölümü Öğrencilerinin Özgeciliği Özellikleri ile Damgalama (stigma) Eğilimleri Arasındaki İlişki". *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 849-873. <https://doi.org/10.33417/tsh.688607>
- Korkmaz, Mehmet. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Bilimname* 18/1 (2010), 167-204.
- Kristeller, Jean L. - Johnson, Thomas. "Cultivating Loving Kindness: A Two-Stage Model of the Effects of Meditation on Empathy, Compassion, and Altruism". *Zygon* 40/2 (2005), 391-408. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2005.00671.x>
- Kurt, Evren. *Effects of Religiosity, Personality Traits and Social Responsibility Attitudes on Nonspontaneous Helping Behaviour in a Natural Disaste*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Mayers, Andrew. *Introduction to Statistics and SPSS in Psychology*. Harlow: Pearson, 2013.
- Neugebauer, Richard vd. "Contribution of Religion/Spirituality and Major Depressive Disorder to Altruism". *Journal of Affective Disorders* 262 (2020), 16-22. <https://doi.org/10.1016/j.jad.2019.10.031>
- Pargament, Kenneth I. "The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No". *The International Journal for the Psychology of Religion* 9/1 (Ocak 1999), 3-16. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0901_2
- Rogers, Carl R. "Empatik Olmak, Değeri Anlaşılmanın Bir Varoluş Şeklidir". çev. Füsün Akkoyun. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 16/1 (1983), 103-124. https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000929
- Sağır, Zeynep. "Özgeciliği ve Dini Tutum: Farklı Meslek Grupları Üzerine Nicel Bir Araştırma". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Eylül 2020), 285-319.
- Sanlav, Mevlüt. *Özgeciliğin Yordayıcısı Olarak Affedicilik ve Dini Tutumlar*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Saroglou, Vassilis. "Din, Maneviyat ve Diğerkamlık". çev. Meryem Şahin. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Ekim 2015), 113-145.
- Saroglou, Vassilis. "Religion, Spirituality, and Altruism". *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality: Context, Theory, and Research*. 1/439-457. Washington: American Psychological Association, 2013. <https://doi.org/10.1037/14045-024>
- Saroglou, Vassilis vd. "Values and Religiosity: A Meta-Analysis of Studies Using Schwartz's Model". *Personality and Individual Differences* 37/4 (2004), 721-734. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2003.10.005>

- Saslow, Laura R. vd. "The Social Significance of Spirituality: New Perspectives on the Compassion-Altruism Relationship". *Psychology of Religion and Spirituality* 5/3 (2013), 201-218. <https://doi.org/10.1037/a0031870>
- Sezer, Özcan. "Öğretmen Adaylarında Özgeçiliğin Pozitif Algıyla ve Sosyal Karşılaşım-İlişkisi". *Journal of International Social Research* 11 (Ağustos 2018), 489-495. <https://doi.org/10.17719/jisr.2018.2561>
- Steele, Whitney Randolph vd. "Role of Altruistic Behavior, Empathetic Concern, and Social Responsibility Motivation in Blood Donation Behavior". *Transfusion* 48/1 (2008), 43-54. <https://doi.org/10.1111/j.1537-2995.2007.01481.x>
- Şengel, Ayşe - Gür, Kamer. "Effects of the 'Social Responsibility for Health' Program on Adolescents' Empathic Skills, Altruistic and Health Perception". *Marmara Medical Journal* 31/1 (2018), 17-26. <https://doi.org/10.5472/marumj.317278>
- Şirin, Turgay. "Maneviyat Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Turkish Studies* 13/18 (Ocak 2018), 1283-1309. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.13996>
- Tabachnick, Barbara G. - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. Boston: Pearson, 6. Baskım, 2013.
- Telle, Nils-Torge - Pfister, Hans-Rüdiger. "Positive Empathy and Prosocial Behavior: A Neglected Link". *Emotion Review* 8/2 (2016), 154-163. <https://doi.org/10.1177/1754073915586817>
- Totan, Tarık vd. "The Toronto Empathy Questionnaire: Evaluation of Psychometric Properties among Turkish University Students". *Eurasian Journal of Educational Research* 46 (2012), 179-198.
- Ulu, Mustafa. "Din ve Maneviyatın Kavramlaştırılması ve Ölçülmesindeki Gelişmeler - Beden ve Ruh Sağlığı Araştırmaları için Olası Bulgular". *Bilimname* 28 (Mayıs 2015), 343-368.
- Uslu, Mustafa. *Hastane Çalışanlarında Dindarlığın Empati ve Özgeçilikle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Konya Eğitim Araştırma Hastanesi)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Woods, T. E. - Ironson, G. H. "Religion and Spirituality in the Face of Illness: How Cancer, Cardiac, and HIV Patients Describe Their Spirituality/Religiosity". *Journal of Health Psychology* 4/3 (1999), 393-412. <https://doi.org/10.1177/135910539900400308>
- Yüksel, Asuman. "İlköğretim 5. Sınıf Öğrencilerinin Empatik Becerileriyle Aile İşlevleri ve Benlik Kavramları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Panukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/25 (2009), 153-165.

Immanuel Kant Bir Faydacı Olabilir mi? Kant'ın, Deneyci Ahlâk Teorilerine Yönelik Eleştirileri *

Fatma Güner | ORCID: 0000-0002-4427-8106

Yüksek Lisans Öğrencisi | Sorumlu Yazar | fatimagunerr@gmail.com

Marmara Üniversitesi | ROR ID: 02kswqa67

Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri, İstanbul, Türkiye

Hümevra Özturan | ORCID: 0000-0003-4586-629X

Doç. Dr. | Sorumlu Yazar | hkaragozozglu@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi | ROR ID: 02kswqa67

İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

Öz

Ahlâk felsefesi söz konusu olduğunda akla gelen ilk isimlerden biri Immanuel Kant'tır. Kant'ı ahlak felsefesi için bu kadar önemli kılan husus ise Antik Çağ'dan modern döneme kadar hakimiyetini sürdüren tüm ahlâk öğretilerini reddetmesi ve temelini saf akıldan alan ahlâk yasasının imkânını ortaya koyma çabası olmuştur. Bu bağlamda felsefe tarihi boyunca deneye dayanan tüm ahlâk öğretilerinin karşısına Kant'ın ahlâk felsefesi getirilmiş, Kant'ın ödev ahlâkı çoğunlukla deneyci ahlâk eleştirisi olarak okunmuş ve yorumlanmıştır. Yaygın kanaatin bu yönde oluşmasının en temel sebebi, Kant'ın ahlâk felsefesi ile ilgili yazılarında, temelini deneyden alan tüm ahlâk öğretilerini, ahlâkı kökünden söken ve sarsan ciddi bir tehlike olarak kabul etmesidir. Bu anlamda en açık ifadeler Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* isimli eserlerinde rastlamak mümkündür. Kant *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde temel amacının ahlâk ilkelerinin kaynağını kişiden kişiye, durumdan duruma değişen deneysel öğelerden kurtarıp, evrensel ve mutlak zorunluluk taşıyan ahlâk yasasının imkânını ortaya koymak olduğunu söyler. *Pratik Aklın Eleştirisi* isimli eserinde ise temelini deneyden alan öğretiler ile ahlâk yasasının kılı kırk yarar biçimde ayrılması gerektiğini belirtir. Bu ifadeler Kant'ın deneyci ahlâkı, dolayısıyla da faydacılığı eleştirdiğini ve ahlâka dair düşüncelerinin faydacı öğretilerden pek çok anlamda farklı olduğunu göstermektedir. Zira faydacılık, ahlâk ilkelerinin temelini deneysel öğeler olarak kabul etmesiyle deneyci ahlâk anlayışları arasında yer almaktadır. Bununla beraber Kant'ın eleştirilerine ve her iki teori arasındaki temel farklılıklara rağmen, özellikle Kant ahlâkında başka insanlara karşı ödevlerimize yapılan vurgu ve başkalarının amaçlarını kendi amaçlarımızımız gibi benimsememizin ahlâkı bir ödev olması gibi bazı noktalar, önde gelen faydacılar tarafından onun ahlâk felsefesinin aslında faydacı olabileceği veya faydacılıkla uzlaştırılabileceği şeklinde anlaşılmıştır. Bu anlayışa göre bir insanın aynı anda hem Kantçı hem de faydacı ahlâk ilkelerini benimsemesi en azından teorik olarak mümkündür. Kantçılık ve faydacılığın uzlaştırılabileceği iddiasının karşısında yaygın bir şekilde kabul edilen görüş ise Kant'ın kesinlikle bir faydacı olamayacağı ve

felsefesinin hiçbir şekilde faydacılıkla uzlaştırılmayacağıdır. Biz bu makalede öncelikle Kant'ın temel eserlerinde yer alan deneysel ahlâka yönelik eleştirilerini “ahlâk ilkelerinin kaynağı eleştirisi”, “en yüksek iyi eleştirisi” ve “insanın araçsallaştırılması eleştirisi” şeklinde üç başlık altında ele alacağız. Çalışmamızda elde ettiğimiz bilgilerden hareketle ikincil literatürde yer alan Kant'ın bir faydacı olup olamayacağı tartışmasına, bazı pratik ahlâk problemleri çerçevesinde iki görüşü karşılaştırarak cevap bulmayı amaçlamaktayız.

Anahtar Kelimeler

Felsefe Tarihi, Ahlak Felsefesi, Immanuel Kant, Faydacılık, Kant Ahlakı, Kant'ın Deneysel Ahlak Eleştirileri

Atıf Bilgisi

Güner, Fatıma – Özturan, Hümeysra. “Immanuel Kant Bir Faydacı Olabilir mi? Kant'ın, Deneysel Ahlak Teorilerine Yönelik Eleştirileri”. *Eskiyeni* 47 (Eylül 2022), 489-516.
<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1016150>

Geliş Tarihi	29 Ekim 2021
Kabul Tarihi	10 Aralık 2021
Yayın Tarihi	20 Eylül 2022
Hakem Sayısı	Ön inceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli
Değerlendirme	Hakemlerin raporları, makale ile birlikte yayımlanmaktadır. https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397 * Bu makale, Doç. Dr. Hümeysra Özturan danışmanlığında Fatıma Güner tarafından hazırlanan “Kant'ın Faydacı Ahlak Eleştirileri” başlıklı yüksek lisans tezi (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, 2021) esas alınıp gözden geçirilerek hazırlanmıştır.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Çalışmanın Tasarlanması: FG (%45), HÖ (%55) Veri Toplanması: FG (%70), HÖ (%30)
Yazar Katkıları	Veri Analizi: FG (%60), HÖ (%40) Makalenin Yazımı: FG (%70), HÖ (%30) Makale Gönderimi ve Revizyonu: FG (%30), HÖ (%70)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Could Immanuel Kant be a Utilitarian? Kant's Criticisms of Empiricist Moral Theories *

Fatıma Güner | ORCID: 0000-0002-4427-8106

MA Student | Corresponding Author | fatimagunerr@gmail.com

Marmara University | ROR ID: 02kswqa67

The Institute of Social Sciences Department of Philosophy and Religious Sciences
İstanbul, Türkiye

Hümeıra Özturan | ORCID: 0000-0003-4586-629X

Assoc. Prof., | Sorumlu Yazar | hkaragozoglu@marmara.edu.tr

Marmara University | ROR ID: 02kswqa67

Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences
İstanbul, Türkiye

Abstract

When it comes to moral philosophy, one of the first thinkers that come to mind is Immanuel Kant. What makes Kant so important is that he rejected all moral teachings that had been dominant from Antiquity to the Modern Period and his effort to expound upon the possibility of moral law based on pure reason. Throughout the history of modern philosophy since the Enlightenment, Kant's moral philosophy has been understood in opposition to all empirical moral theories, and Kant's morality of duty has often been read and interpreted as a criticism against the empiricist approach to morality. Such an appraisal is due to the fact that the empiricist approach to moral theories is considered by Kant as a danger that threatens the roots of morality, as can be seen in his works *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and *Critique of Practical Reason*. Kant indicates that his aim in *Groundwork of the Metaphysics of Morals* is to keep the source of moral principles away from empirical elements that vary from person to person and situation to situation and reveal the possibility of the existence of moral law that is universal and necessary by excluding any experimental basis that is subjective and contingent. As for his *Critique of Practical Reason*, Kant argues for meticulously separating empirical doctrines from moral law. These position simply that he would therefore also be critical of Utilitarianism. Despite the basic differences between Kantian ethics and Utilitarianism, some aspects of Kantian ethics were considered as Utilitarian in the literature of moral theory that succeeded him. Even though Kant's criticisms and the fundamental differences between the two theories, some modern academics have considered that especially Kant's emphasis on our duties towards others and his moral ideal that advises considering the aims of others as our own, his moral philosophy may actually be Utilitarian or understood to be reconcilable with utilitarianism. According to this understanding, it is at least theoretically possible for a person simultaneously to adopt both Kantian and Utilitarian moral principles. Nevertheless, there are also some scholars who reject this idea and indicate that

there is no reasonable way to consider Kant as a Utilitarian philosopher. In this article, we will first discuss Kant's criticisms of empiricist morality in his main works that levelled under three heading such as "critique of the source of moral principles", "criticism of the highest good" and "critique of the instrumentalization of man". Then based on the assessment we obtained, we aim to find an answer to the discussion that is in the secondary literature whether Kant can be a utilitarian or not, by comparing the two views with in the scope of some practical moral problems.

Keywords

History of Philosophy, Moral Philosophy, Ethics, Immanuel Kant, Utilitarianism, Kantian Ethics, Kant's critiques of Empiricist Moral Theories

Citation

Guner, Fatima – Ozturan, Humeyra. "Could Immanuel Kant be a Utilitarian? Kant's Criticisms of Empiricist Moral Theories". *Eskiyeni* 47 (September 2022), 489-516.
<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1126504>

Date of submission

29 October 2021

Date of acceptance

08 December 2021

Date of publication

20 September 2022

Reviewers

Single anonymized - Two Internal (Editorial board members)
Double anonymized - Two External
Double-blind + Transparent Peer Review

Reviewreports

The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published along side the article.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397>

* This article is extracted from Fatima Guner's master thesis dissertation entitled "Kant's critiques of utilitarian ethics", supervised by Humeyra Ozturan (Master Thesis, University of Marmara, The Institute of Social Sciences, The Department of Philosophy and Religious Sciences, Istanbul, 2021)

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Conceiving the Study: FG (%45), HÖ (%55)

Data Collection: FG (%70), HÖ (%30)

Author Contributions

Data Analysis: FG (%60), HÖ (%40)

Writingup: FG (%70), HÖ (%30)

Submission and Revision: FG (%30), HÖ (%70)

Plagiarismchecks

Yes - Turnitin

Conflicts of Interest

The author(s) has no conflict of interest to declare.

Complaints

eskiyenidergi@gmail.com

Grant Support

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright&License

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Aydınlanma Dönemi olarak da isimlendirilen 18. yüzyıl, hakikatin bütünüyle deneysel alana indirgenme çabalarının zirveye ulaştığı bir çağdır. Ahlâk düşüncesi de bu çabadan nasibini almış ve antikçağdan beri hazcılık, egoizm, duyguculuk gibi muhtelif şekillerde kendini gösteren deneysel ahlâk temellendirmeleri, Aydınlanma'da faydacılık (*utilitarianism*) teorisiyle sosyal bir boyut kazanarak etkisini artırmıştır. Aydınlanma'nın sıra dışı düşünürü olarak niteleyebileceğimiz Immanuel Kant (1804) ise hem deneysel araştırma ile hakikatin bütününe vâkıf olunabileceği düşüncesini reddetmiş, hem de deneyci bir temel üzerine kurulan ahlâk yaklaşımlarını ciddi şekilde eleştirmiştir. Bu bakımdan Kant'ın ahlâk felsefesi, antik çağda hazcı ve egoist, modern dönemde ise duygucu ve faydacı ahlâk teorileriyle bir karşıtlık içerisinde anlatılmıştır. Buna karşılık ikincil literatürde, her ne kadar faydacılığın temel kaynakları Kant'ın son yıllarına doğru yazılmış ve Kant'tan sonra yaygınlık kazanmış olsa da Kant'ın ahlâk düşüncesinin de faydacı bir teori olarak değerlendirilebileceğine ilişkin iddialar yer almaktadır. Bu makalede öncelikle Kant'ın deneyci ahlâk teorilerine yönelttiği temel eleştiriler ortaya konacak, sonrasında Kant'ın ahlâk anlayışının faydacı olarak nitelenip nitelenemeyeceğine dair ikincil literatürdeki iddialar ve karşı iddialar anlatılacak, son olarak ise bazı örnek meseleler üzerinden Kant'ın ahlâk yaklaşımı ve deneyci ahlâk yaklaşımları mukayese edilmek suretiyle, Kant'ın ahlâk idealinin faydacı bir yaklaşım olarak nitelenip nitelenemeyeceği sorusuna bir cevap aranacaktır.

1. Kant'ın Deneyci Ahlâk Teorilerine Yönelik Eleştirileri

Ahlâk felsefesi çalışmalarında genellikle Kant'ın ahlâk anlayışı ve deneyci ahlâk öğretileri birbirlerine rakip ve alternatif teoriler olarak sunulmaktadır. Bunun en önemli nedeni, eylemleri ahlâkî olarak değerlendirirken Kant'ın ve deneycilerin hareket noktalarının birbirinden farklı olması ve bu farkın her iki yaklaşım tarafından ahlâkî problemlere sunulan çözüm önerilerini doğrudan veya dolaylı bir şekilde etkilemesidir. Deneyci ahlâk öğretilerine göre ahlâk ilkelere kaynağı deneysel öğelere dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle deneycilere göre ahlâk öznesini harekete geçiren şey, eylemin sonunda haz elde etme beklentisidir. Kant ise ahlâk ilkelerinin kişiden kişiye, durumdan duruma değişebilen deneysel öğeler olarak belirlenmesini eleştirmekte, ahlâk felsefesinde asıl amacının evrensel ve mutlak zorunluluk taşıyan ahlâk yasasının varlığını ortaya koymak olduğunu söylemektedir. Bununla beraber Kant'ın deneyci ahlâk anlayışlarına yönelik eleştirilerini pek çok başlık altında toplamak mümkündür. Biz çalışmamızda Kant'ın deneyci ahlâk anlayışlarına yönelik eleştirilerini; “ahlâk ilkelere kaynağı eleştirisi”, “en yüksek iyi eleştirisi” ve “insanın araçsallaştırılması eleştirisi” şeklinde üç başlık altında ele alacağız. Bu başlıklar içerisinde “ahlâk ilkelere kaynağı eleştirisi” merkezi bir konumdadır. Bu nedenle

Kant'ın deneysel ahlâk anlayışlarına yönelik eleştirilerini incelemeye bu mesele ile başlamak uygun olacaktır.

1.1. Ahlâk İlkelerinin Kaynağı Eleştirisi

Ahlâk ilkelerinin kaynağı meselesi, ahlâk felsefesinin en temel problemlerinden biridir. Felsefe tarihi boyunca pek çok filozof, ahlâk ilkelerinin nereden geldiği sorusuna yönelik farklı cevaplar ve çözüm önerileri sunmuştur. Kant'a ve deneysel düşünürlere göre ahlâk ilkelerinin kaynağı insandır. Bu cevap her iki ahlâk anlayışının ortak noktası olmakla beraber, ikisinin en temel farkı da burada ortaya çıkmaktadır. Zira deneysicilere göre insan bütünüyle bir doğa varlığıdır. Bu nedenle insanın ahlâkî yargılarını belirleyen temel etken yalnızca deneysel öğelerdir. Kant'a göre ise insan yalnızca deneysel dünyaya ait bir varlık değildir, ahlâk söz konusu olduğunda insan akıl varlığı olarak kabul edilmelidir. Kant'ın bu düşüncesinin temelinde onun ikili varlık anlayışı yer alır.¹ Bu anlayışa göre varlık dünyası görünüşten ibaret olmayıp, fenomenal ve numenal alandan oluşmaktadır. Kant, insanı da bu anlamda değerlendirerek onu bir yanıla fenomenal, bir yanıla da numenal varlık olarak kabul etmektedir.² İnsan fenomenal varlık olarak eğilimleri tarafından; numenal varlık olarak ise akıl tarafından yönlendirilir. Kant aslında insanın doğadan etkilenen bir varlık olduğunu reddetmez, fakat ahlâkın deneysel kısmının “*Pratik Antropoloji*”, akılsal kısmının ise “*Ahlâk*” olarak adlandırılması gerektiğini söyler.³ Kant'a göre insanı fenomenal alandaki diğer canlılardan ayıran en temel şey; zeminini deneyden almayan, a priori olarak saf aklın kavramlarında bulunan ahlâklılıktır.⁴ Bundan dolayı Kant'ın en temel amacı ahlâk söz konusu olduğunda, deneysel olanı bütünüyle bir kenara bırakıp, sadece akılla ne elde edilebileceğini incelemek olmuştur. Ayrıca Kant'a göre bir yasa ahlâk yasası olacaksa evrensel bir zorunluluk taşımalıdır. Ahlâk yasasının evrensel zorunluluk taşıması, dünyada ve dünyanın dışında, tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli olması anlamına gelir.⁵ Bu noktada belirtmeliyiz ki Kant, dünya dışındaki gezegenlerin en azından bir kısmında akıl sahibi varlıkların yaşadığına inanmaktadır.⁶ Eğer ahlâk yasası, deneysel öğelere dayanırsa, bu durumda insan dışındaki akıl sahibi varlıkları kapsayan evrensel bir ahlâk yasasından söz etmek mümkün olmayacaktır. Kant bu şekilde evrensel olamayışı ahlâk için büyük bir tehlike olarak görmektedir.

¹ Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi* (Ankara: Doğubatı Yayınları, 2020), 34.

² Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, 34.

³ Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2018), 3.

⁴ Immanuel Kant, *Pratik Akıl Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi vd. (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2019), 95.

⁵ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 4.

⁶ Manfred Geier, *Kant'ın Dünyası*, çev. Erol Özbek (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 88.

Kant kendisinden önceki filozofların, ahlâk ilkelerinin temelini deneysel alanda aramanın doğru olup olmadığını kendilerine hiç sormamış olduklarından, ahlâk ilkelerinin a priori olarak saf akıl kavramlarında bulunabileceğini fark etmediklerini düşünmektedir.⁷ Buradan hareketle Kant'ın ahlâk felsefesinin en öne çıkan özelliği, ahlâktaki tüm deneysel faktörleri ortadan kaldırarak mutlak ve evrensel bir ahlâk anlayışının imkânını ortaya koyma çabası olmuştur. *Pratik Akıl Eleştirisi*'nde filozof, deneyciliğin ahlâklılığı kökünden sökerek ortadan kaldıran ciddi bir tehlike olduğunu⁸ ve temelini deneyden alan bütün öğretiler ile ahlâk öğretisinin “kılı kırk yarar” biçimde birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini açıkça söylemektedir.⁹ Zira Kant'a göre ahlâkın temelini deneysel ilkelere dayanması, beraberinde pek çok problem getirmektedir.

İşaret edilen problemlerin ilki ve en önemlisi özgürlük meselesinde ortaya çıkmaktadır. Kant'a göre ahlâkî eylemler, özgür bir iradenin olmasını gerektirir. Ancak deneysel dünyadan hareketle özgür iradenin varlığını kanıtlamak mümkün değildir. Filozofa göre deneysel dünyada özgür iradenin var olduğu tezi ile var olmadığı antitezi aynı derecede kabul edilebilir veya reddedilebilir niteliktedir.¹⁰ Teorik akıl, bu iki önermeden hangisinin doğru olduğuna bir cevap verememektedir. Kant bu durumun bir antinomi olduğunu ve teorik aklın sınırları içerisinde çözülemeyeceğini düşünür. Zira özgürlük, teorik akılda doğrudan doğruya bilinebilen veya deney yoluyla kanıtlanabilen bir şey değildir. Buradan hareketle Kant, özgürlüğün kanıtlanması gereken bir fenomen değil, varsayılması zorunlu olan bir ide olduğunu söylemiştir.¹¹ Başka bir ifadeyle Kant'a göre özgürlüğü kanıtlayamasak bile özgür olduğumuzu kabul etme zorunluluğumuz vardır. Çünkü özgürlük, ahlâk yasasının koşulu ve varlık nedeni; ahlâk yasası ise özgürlüğün bilgi nedenidir.¹² Kant'a göre nedensellik yasalarının hâkim olduğu deneysel dünyada özgürlüğün varsayılabilmesi için insanın ikili bir varlık olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Bu anlamda insan, fenomenal varlık olarak deneysel dünyada, nedensellik yasalarına bağlı yaşayan; numenal varlık olarak ise özgür olan bir varlıktır.¹³ Bu hususta deneyci öğretilerin en büyük hatası, insanı bütünüyle fenomenal bir varlık olarak kabul ederek özgür iradenin imkanını ortadan kaldırmaları olmuştur. Kant özgürlüğü “istemenin ahlâk yasası dışında her şeyden bağımsız olması” olarak tanımlar.¹⁴ Bu durumda özgürlüğün deneysel ilkelere dayanarak açıklanması mümkün değildir. Kant özgürlüğün deneysel zeminde

⁷ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 26.

⁸ Kant, *Pratik Akıl Eleştirisi*, 79.

⁹ Kant, *Pratik Akıl Eleştirisi*, 101.

¹⁰ Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, 105.

¹¹ Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), “Özgürlük Postulatu”, 1481.

¹² Kant, *Pratik Akıl Eleştirisi*, 4.

¹³ Doğan Özlem, *Etik Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap, 2019), 42.

¹⁴ Kant, *Pratik Akıl Eleştirisi*, 103.

açıklanabileceğini öne sürmenin bir aldatmaca olduğunu, bu iddiaya sahip tüm teorilerin yüzeysel olarak kabul edilmesi gerektiğini de söylemektedir.¹⁵ Netice itibarıyla Kant, özgürlük meselesini bütün deneycilerin ahlâk öğretilerinde taktıkları ciddi bir engel olarak ele almaktadır.¹⁶

Kant'ın deneycilere yönelik ikinci eleştirisi, kendinde iyinin imkânı konusunda ortaya çıkmaktadır. Deneysel ahlâk öğretilerine göre iyi, deneysel dünya gözlemlenmek suretiyle çıkarılan ve “mutluluk” kavramı ile ifade edilen, teorik akıl yoluyla bilinebilen bir kavramdır. Kant ise iyinin dolaysız bir şekilde teorik akıl ile bilinen bir şey olmadığını¹⁷, iyinin bu şekilde deneysel alanda aranmasının ahlâkı ortadan kaldırdığını düşünür.¹⁸ Çünkü fenomenal alanda gözlemlenebilen eylemler iyi veya kötü olarak adlandırıldıklarında, iyi ve kötü kavramları ahlâk yasasından önce gelmekte¹⁹, bu da kendinde iyi olandan söz etmeyi imkânsız hale getirmektedir.²⁰ Kendinde iyi olandan söz edilemediğinde ise iyinin, dolayısıyla da ahlâkın genelleşmesi mümkün değildir. Zira deneysel dünyaya ait olan ve deneyciler tarafından “iyi” olarak kabul edilen “mutluluk”, kişiden kişiye, durumdan duruma değişebilen belirsiz bir kavramdır.²¹ Nitekim aynı kişi bile her zaman aynı şeylerden mutlu olmayabilir. Kant'a göre kişiden kişiye değişebilen iyi kavramından hareketle, herkes için zorunlu bir ahlâk yasasının kurulması mümkün değildir. Kant, iyi kavramının ahlâk yasasından sonra gelmesi ve ahlâk yasası aracılığı ile tanımlanması gerektiğini düşünmektedir. Bu nedenle filozof, iyi kavramını pratik aklın etkinliği ile gerçeklik kazanan bir nesne olarak açıklar. Pratik aklın etkinliği ile iyinin gerçeklik kazanması, akıl sahibi varlık olmasaydı iyinin ortaya çıkamayacağı anlamına gelmektedir.²² Başka bir ifadeyle özgür ve rasyonel bir varlık olduğu için “iyi” ortaya çıkmaktadır. Eğer iyinin bilgisine dolaysız bir şekilde teorik akıl ile ulaşabiliyor olsaydı, özgür ve akıl sahibi bir varlığın istemesine gerek duyulmazdı. Ancak Kant'ın ahlâk felsefesinde özgür ve akıl sahibi varlık büyük bir öneme sahiptir. Sonuç olarak Kant kendinde iyi olandan söz edebilmek, böylece ahlâk öznesi olan özgür ve rasyonel varlığın değerini korumak için iyiyi deneysel ögeler olarak belirleyen tüm öğretileri eleştirmiş ve reddetmiştir.

Kant'ın deneycilere yönelik üçüncü eleştirisi; deneysel öğelere dayanan tüm buyrukların koşullu, eylemlerin ahlâka uygunluğunun ise yalnızca rastlantısal

¹⁵ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 103.

¹⁶ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 8.

¹⁷ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 65.

¹⁸ Sinan Kadir Çelik, “Kant Etiğinin Stoik Temelleri”, *Immanuel Kant Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Vadi Yayınları, 2006), 371.

¹⁹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 44.

²⁰ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 66.

²¹ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 34.

²² Ahmet Ayhan Çitil, *Kant Okumaları Birinci Kritik* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 279.

olması hususundadır. Kant bir eylemin ahlâki olabilmesi için istemenin, temeli hep aynı kalan ahlâk yasası tarafından belirlenmesi gerektiğini söylemektedir.²³ Kant istemeyi belirlemesi gereken ahlâk yasasını *imperatif* (buyruk) şeklinde ifade eder ve imperatifleri *hipotetik* ve *kategorik* şeklinde ikiye ayırır.²⁴ İstemeyi belirleyen imperatifin hipotetik olması, eylemin belirli koşullara bağlı olduğu anlamına gelir. Ahlâk yasası deneysel ilkelere dayanan hipotetik buyruk olarak ifade edildiğinde, her bir insan için değişen koşulların var olduğu gerçeği, ahlâk ilkelerinin de kişiye ve bağlama göre değişebileceğini düşündürülebilir. Bu durumda eylemlerin yerine göre iyi veya kötü olabileceğini kabul eden bir kimsenin ahlâk yasasına uygun olan davranışları yalnızca tesadüfen meydana gelmiştir. Örneğin, yalan söylediğinde insanların birbirine olan güven duygusuna zarar vereceğini düşünen bir kişinin dürüstlüğü ödeve uygundur, ancak bu uygunluk rastlantısaldır. Ahlâk yasasına bir rastlantı sonucu uygun olan eylemlerde koşul ortadan kalktığında buyruk da geçerliliğini yitirir. Çünkü dürüst olmayı sadece faydasından dolayı tercih eden bir kişi, dürüstlüğü sonunda zarar göreceği zaman yalan söylemeyi tercih edebilir. Kant, akıl sahibi varlıklar için rastlantısal koşullar altında geçerli olan bir buyruğun genel ve zorunlu bir şekilde uyulması gereken bir yasa olamayacağını düşünür.²⁵ Ona göre ahlâk, akıl sahibi bütün varlıklar için rastlantısal koşullar altında ve istisnalarla değil, tamamen zorunlu olarak geçerli olan bir yasaya dayanmalıdır.²⁶ Koşullu buyruklar sonucu meydana gelen eylemler; ahlâk yasasına uygunluğu rastlantısal olan ve tümellemeyen eylemler oldukları için ahlâki olarak değerlendirilemezler. Bu nedenle Kant, ahlâkça iyi olanın ahlâk yasasına uygun olan değil, ahlâk yasası uğruna yapılmış olan eylemler olduğunu söyler.²⁷ Sadece bu şekilde ahlâk yasası tüm akıl sahibi varlıklar için zorunlu bir yasa olarak kabul edilebilir.

Bu noktada Kant'ın "akıl sahibi bütün varlıklar" ifadesi önemlidir. Zira ahlâkın temelini deneysel ilkelere dayandırılması durumunda karşılaşılan bir diğer problem insanın, "insan" olduğu için ahlâki yükümlü olarak kabul edilmesidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Kant, evrende insandan başka akıl sahibi varlıklar olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla ahlâk sadece insan için değil, bütün akıl sahibi varlıklar için kullanılan bir kavramdır.²⁸ Bu nedenle Kant'ın *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* eseri; "Dünyada, dünyanın dışında bile iyi bir istemedin (guterWille) başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez" cümlesi ile başlamaktadır.²⁹

²³ Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: Notos Kitap, 2017), 315.

²⁴ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Doğubatı Yayınları, 2017), 321.

²⁵ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 24.

²⁶ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 24.

²⁷ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 5.

²⁸ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 24.

²⁹ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 8.

Kant'ın deneysel ahlâk teorilerine yönelttiği en açık eleştirilerden biri de deneysel filozofların, deneysel öğeler olan haz ve acıyı ahlâk ilkelerinin kaynağı olarak kabul ederken, hazlar arasında bir ayrıma giderek duygusal hazları aşağı, anlama yetisine bağlı olan hazları da yüksek hazlar olarak konumlandırmaları olmuştur.³⁰ Kant'a göre her ne sebeple olursa olsun hazlar arasında bu şekilde bir ayrıma gitmek dürüst bir davranış değildir. Zira ona göre eğer davranışlarımızı belirleyen etken haz ise, bunun duygusal veya anlama yetisinde olması arasında hiçbir fark bulunmamaktadır.³¹ Örneğin paraya ihtiyacı olan biri için paranın dağdan veya kumdan elde edilmesi arasında bir fark olmaması gibi yaşamdan zevk almak isteyen biri için hazların akıldan veya duyulardan kaynaklanması önemli değildir.³² Çünkü hazzın kendisi duygusaldır. Dolayısıyla akıldan kaynaklandığı düşünülse bile aslında duygusal alana ait olan haz kavramının yüksek veya aşağı olarak konumlandırılması ve bu ayrım neticesinde, aslında akıldan kaynaklanan hazların değerli kabul edilmesi Kant'a göre anlamsızdır.

Ahlâk ilkelerinin kaynağını deneysel öğeler olarak kabul eden deneycilere göre bu düşüncenin kaynağı akıldır. Dolayısıyla akla uygun yaşam doğaya uygun yaşamaktan geçmektedir. Kant ise “insan, her şeye rağmen, aklın kendi başına söylediği her şeye kayıtsız kalacak ve akli yalnızca duyu sahibi bir varlık olarak gereksinmelerini gidermek için bir araç olarak kullanacak kadar tamamen hayvan değildir”³³ sözleriyle deneysel öğretilerin akla uygun yaşamı doğaya uygun yaşamakla bir tutmalarını çok ağır bir biçimde eleştirir. Kant'a göre ahlâklı olmak yani akla uygun yaşamak; doğaya uygun yaşamak demek değildir. Çünkü doğaya uygun yaşamak için özellikle akıl sahibi bir varlığın istemesine gerek yoktur. Kant, insanın zaten zorunlu olarak yöneldiği eğilimleri, akli ile nihai amaç olarak görüp, bu eğilimlerin doyurulmasını ahlâkî ilkeler olarak konumlandıranları eleştirilmektedir. Nitekim filozof, akla uygun olan ahlâklılık buyruğunun “ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin bir maksime göre eylemde bulun”³⁴ ilkesi olduğunu söyler. Bu ifade şu anlama gelir: “maksimum duyular dünyasına, bu dünyanın işleyişini bozmadan, duyular üstü doğa biçimini vermelidir.”³⁵ Yani numenal alana ait olan ahlâk yasası, fenomenal alana uygulanabilir olmalıdır. Eğilimlerimiz, mutluluk arzumuz ve hazlarımızı yasa olmaya uygun bir belirleme nedeni olarak kabul ettiğimizde, herkesin kendine özgü hazları olduğu ve üzerinde uzlaşılan ortak bir isteme nesnesi olamayacağı için maksimiz kendi kendini yok edecektir.³⁶ İnsanın eylemlerini gerçekleştire-

³⁰ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 25.

³¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 25.

³² Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 26.

³³ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 69.

³⁴ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 38.

³⁵ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 49.

³⁶ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 32.

rirken kendine sorması gereken soru; “Benim maksimim bir doğa yasası olsaydı, onu kabul eder miydim?” sorusudur.

1.2. En Yüksek İyi Eleştirisi

Ahlâk felsefesi tarihinde Antik Çağ’dan modern döneme kadar en temel problemlerden bir diğeri “en yüksek iyi” meselesi olmuş ve çözüm denemelerinde mutlulukçu bir çizgi izlenmiştir. Bu anlamda ahlâk öznesinin nihai amacı da eylemlerinin sonunda mutluluğa ulaşmak olarak kabul edilmiştir. Başka bir ifadeyle ahlâk öznesi, ahlâka uygun olan eylemleri, en yüksek iyiye ulaşmak için yerine getirmekte; en yüksek iyiye ulaştırılan eylemler de ahlâkî olarak kabul edilmektedir. Kant ise ahlâk öznesinin eylemlerinin sonucunda bir çıkar elde etme beklentisini ve bu beklentinin mutluluk olarak belirlenmesini eleştirmektedir. Zira Kant’ın ahlâk felsefesine göre bir sonuca ulaşmak değil, eyleme başlatan neden önemlidir. Kant’ın kendi cümleleriyle “bir eylem ahlâksal değerini, onunla ulaşılabilecek amaçta bulmaz, onu yapmaya karar verdiren maksimde bulur”.³⁷ Kısaca Kant’a göre gerçekten iyi olan tek şey “iyi isteme”dir.³⁸ Bu durumda faili harekete geçiren isteme dışında hiçbir şeyin iyi olarak nitelendirilmesi de mümkün değildir.

Bununla beraber Kant’a göre “eylemlerin sonunda mutluluğun sağlanması” hiç akıllıca bir buyruk değildir.³⁹ Zira insan da dahil olmak üzere bütün varlıklar doğaları gereği kaçınılmaz bir şekilde mutluluğu elde etmek isterler. Burada doğadaki nedensellikten bağımsız, özgür bir varlığın istemesine gerek yoktur. Kant’a göre zaten doğal nedenselliğin bir parçası olarak zorunlu bir şekilde istenilen bir şey görev kavramına ait olamayacağı için böyle bir buyruğa aslında gerek duyulmaz. Kant’ın ifadesiyle bu isteme ahlâkî olarak kayıtsız bir istemedir.⁴⁰ Dolayısıyla insanın mutluluğa amaç olarak erişip erişememesinin, ahlâk varlığı olmasıyla bir ilgisi yoktur.⁴¹ Eğer bir eylem ahlâkî olarak değerlendirilecekse, mutluluğu değil, yalnızca akla dayanan ahlâk yasasını temele almak zorundadır.⁴² Ayrıca Kant’a göre ahlâkî ödevler sevgiden dolayı isteyerek ve severek değil, ödevde duyulan saygıdan dolayı yerine getirilmektedir. Saygı duygusunun ise haz veya mutlulukla bir ilgisi yoktur. Eğilimlere karşı koymayı buyuran ahlâk yasasına duyulan saygı, kişideki “kendini beğenmişliği” yerle bir ederek ödev düşüncesini en yüksek yaşam ilkesi haline getirmeye zorlar.⁴³ Bu da insana acı vereceğinden ahlâk yasası Kant’a göre haz içermez, acı

³⁷ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 15.

³⁸ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 8.

³⁹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 43.

⁴⁰ Immanuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, çev. Suat Başar Çağlan (Konya: Literatürk Academia, 2017), 36.

⁴¹ Heinz Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu (Ankara: Doğubaki Yayınları, 2019), 118.

⁴² Lokman Çilingir, *Pratik Aklın Doğal Diyalektiği* (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 124.

⁴³ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 94.

içerir.⁴⁴ Netice itibarıyla ahlâk yasası insana “mutluluğa ulaşmayı” amaç olarak sunmadığı gibi, eğilimlerini bastırmasını buyurarak insana daha çok acı vermektedir. Bununla beraber Kant'ın mutluluk karşısındaki bu tutumundan “ahlâklı olmak istiyorsam mutsuz olmalıyım” sonucu çıkarılmamalıdır. Kant failin harekete geçerken mutluluk hesabı yapmasını ahlâkî bulmamasına rağmen, kişinin kendi mutluluğunu sağlamasının dolaylı olarak bir ödev olduğunu düşünür. Çünkü mutluluk kavramı, ödevi yerine getirmeyi sağlayacak olan beceri, sağlık, zenginlik gibi araçları taşımaktadır ve bu araçların eksikliği kişinin ödevi aykırı davranmasına yol açabilir.⁴⁵ Ancak Kant'a göre bu araçlar ne kadar iyi ve istemeye değer olsalar da “istemenin kendisi” iyi olmadığında son derece kötü ve zararlı olabilirler.⁴⁶ Bu da ahlâkî anlamda iyi veya kötü olarak adlandırılacak olan yalnızca isteme olduğu anlamına gelir. Neticede Kant'a göre mutluluğun kendinde bir değeri yoktur. Kant ahlâk felsefesinde insanın mutlu yaşaması değil mutluluğa layık olması gerektiğini söylemektedir. Mutlu olmaya layık olmanın tek koşulu ise istemenin iyi olmasıdır. O halde Kant'ın felsefesinde mutluluk eğilimden dolayı değil ödevden dolayı sağlandığında hak edilen bir durum olarak ahlâkî bir değer taşır.

Kant mutluluğu fiziki ve ahlâkî olarak ikiye ayırır. Ahlâkî mutluluk, eğilimlerden bağımsız yani insanın kendinden memnun olmasıdır.⁴⁷ Kant'a göre insan ancak dışsal bir şeyle belirlenmeyen istemesi sayesinde, yaşadığı bedensel acı durumunda bile kendinden memnun, yani gerçek anlamda mutlu olabilir.⁴⁸ O halde deneysel belirlemelerden bağımsız, ahlâk yasasına göre olan eylemler kişinin kendinden memnun olmasını sağlar ve bu da fiziksel mutluluğu mümkün kılar. Bu durumda en yüksek iyi (supremun/üstün) ahlâklılıktır. Mutluluk ise ödevden dolayı sağlandığında en yüksek iyinin ikinci ögesini oluşturur ve ahlâkî anlamda yetkinliği sağlar.⁴⁹ Başka bir ifadeyle Kant'a göre ahlâk öznesi için en yüksek iyi hem tüm erdemleri hem de mutluluğu aynı zamanda elde etmektir. Bununla beraber Kant erdem ile mutluluk arasındaki bu ilişkinin analitik olamayacağını, diğer deyişle sentetik olduğunu belirtmektedir.⁵⁰

Kant'a göre deneysel erdemlerin en yüksek iyi meselesindeki en büyük hatası, erdem ve mutluluk arasındaki ilişkinin analitik olduğunu ve ahlâkî eylemin zorunlu olarak mutluluk getireceğini düşünmeleridir. Bu hususta Kant, erdem ve mutluluğun birbirinden ayrı iki kavram olduğunu söylemekte, ahlâkî eylem-

⁴⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 81.

⁴⁵ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 102.

⁴⁶ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 8.

⁴⁷ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 128.

⁴⁸ Çetin Türkyılmaz, “Kant ve Eskiler: “Kendinden Memnun Olma” Kavramı Çerçevesinde Kant'ın Stoa'cı Tavrı Üzerine” *Pasajlar*2/6 (Eylül 2020), 89.

⁴⁹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 129.

⁵⁰ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 123.

lerin zorunlu olarak mutluluk getirmeyeceğini belirtmektedir.⁵¹ Zira erdem kendinde şey olarak numenal (düşünüür) alanda ortaya çıkarken, mutluluk, fenomenal (deneysel) alanda ortaya çıkmaktadır. Kant'a göre kendinde şeylerin fenomenal alana uyarlanması yani erdem ve mutluluğun bir arada düşünülebilmesi ve gerçeklik kazanabilmesi için pratik akılda sentezlenmesi gerekmektedir. Ancak erdem ve mutluluk arasındaki sentetik bağ aprioridir. Dolayısıyla pratik bakımdan zorunludur ve deneyden çıkarılması mümkün değildir.⁵² Kant erdem ve mutluluk arasındaki sentetik apriori bağın imkânı ve güvencesi olarak yüce bir yaratıcıyı kabul etmektedir.⁵³ Başka bir ifadeyle Kant'a göre erdem ve mutluluğun bir arada olabildiğini sağlayan güç, her şeye gücü yeten ve aynı zamanda doğanın varlık sebebi olan bir irade, yani Tanrı'dır.

Sonuç olarak Kant deneyicileri en yüksek iyi meselesinde üç hususta eleştirmektedir. İlk olarak en yüksek iyi ulaşılması gereken bir hedef değildir. İkinci olarak en yüksek iyi, belirsiz ve değişken olmaları nedeniyle, deneysel öğeler olarak belirlenmemelidir. Son olarak ahlâkî eylem ve mutluluk arasında analitik (zorunlu) bir ilişki yoktur, bu ilişki sentetik apriori bir ilişkidir. Kant'ın ahlâk felsefesinde önemli olan ahlâk öznesinin mutlu olması değil, ahlâk yasasına uygun eylemlerde bulunarak mutlu olmayı hak etmesidir.

1.3. İnsanın Araçsallaştırılması Eleştirisi

Antik Çağ'da hazcılık, egoizm, duyguculuk gibi çeşitli şekillerde kendini gösteren deneyci ahlâk öğretileri, Yeni Çağ'da faydacılık teorisiyle sosyal bir boyut kazanmıştır. Faydacılığın en temel ilkesi “en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu sağlamak” ödevidir. Bu ödeve göre toplumdaki insanların çoğunun faydası ve mutluluğu için bazı insanlar feda edilebilir. Ayrıca bir kişi başkasının faydası için hizmet vermek isterse zaman zaman kendi faydasını sınırlandırmak durumunda kalabilir. Bu ise kişilerin kendi bireysel haklarını kaybetmesiyle sonuçlanabilecek büyük bir fedakarlığı gerektirebilir. Bu durumda faydacılık birilerinin dezavantajlı durumunu başkalarının avantajı olarak ahlâkî kabul eder.⁵⁴ Örneğin bir cerrahın ikisinin böbreğe, ikisinin akciğerlere, sonuncusunun da bir kalp nakline ihtiyacı olan beş hastası olduğunu düşünelim. Bu beş hastaya sahip olan cerrahın, bir ailesi ve insanlığa sunacak hiçbir yeteneği olmayan birinin yanına geldiğini varsayalım. Cerrah bir faydacı olsaydı, bu kişiyi öldürüp beş hastasının hayatını kurtarmasının ahlâkî olacağını düşünebilirdi.⁵⁵ Sonuçta bu toplam mutluluk miktarını artıran bir eylem olurdu.

⁵¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 121.

⁵² Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 123.

⁵³ Çilingir, *Pratik Aklın Doğal Diyalektiği*, 145

⁵⁴ Otfried Höffe, *Etik Bir Giriş*, çev. Sergül Vural Kara (İstanbul: Runik Kitap, 2020), 67.

⁵⁵ Richard Hudelson, *Modern Political Philosophy* (New York: M.E. Sharpe, 1999), 76.

Kant'a göre ise herhangi bir kişinin başka insanların daha mutlu bir hayat yaşaması için feda edilmesi, insanı bir araç konumuna getirmektedir. Ancak ahlâk yasası insanın ne kendisi ne de bir başkası için araç konumuna getirilmemesini uygun bulur.⁵⁶ Kant'a göre çoğunluğun iyiliği için bir kişiyi feda etmenin normal olduğunu düşündürmesi bile, faydanın ahlâk ilkelerinin temeline konulmaması için yeterli bir sebeptir.⁵⁷ Kant'ın, ahlâk felsefesinde insanı bu kadar değerli görmesi insanın ahlâk öznesi olması nedeniyledir. Başka bir ifadeyle doğal varlık yanıyla değersiz olan insana, ahlâk varlığı yanı çok büyük bir kutsallık kazandırmıştır.⁵⁸ Bununla beraber her bir insan kendi kişiliğinde bütün insanlığın taşıyıcısıdır.⁵⁹ Bu nedenle bir insanın feda edilmesi hem kendi kişiliğindeki ahlâklılığın hem de bütün insanlığın feda edilmesi anlamına gelir. Kısaca insanlığa araç olarak değil aynı zamanda amaç olacak biçimde eylemde bulunulması gerektiğini söyleyen buyruk, faydacıların “en büyük sayıda insanın en büyük mutluluğu” ilkesine yönelik bir eleştiri olarak kabul edilebilir.

Bununla beraber Kant'ın ahlâk felsefesinde yer alan, “başkalarının amaçlarını kendi amaçlarımız gibi benimsememiz gerektiği” buyruğu ve ödev olarak “başkalarının mutluluğunu sağlama ereği”⁶⁰, onun teorisinin faydacılık ile uzlaşabilir olduğunun düşünülmesine yol açmıştır.⁶¹ Bazı faydacılar bu ödevlerin “başkalarının çıkarlarına kendi çıkarlarına verdiği önemi ver”, “her biri bir sayılır ve hiçbirini birden fazla sayılmaz” ilkeleriyle uyumlu olduğunu iddia etmişlerdir.⁶² Ancak faydacılar insanların bütün amaçlarının önemli olması gerektiğini düşünürken Kant'a göre eğer başkalarının amaçlarını kendi amaçlarımız olarak belirlerken yapmamız gerekenler ahlâk yasası ile ters düşüyorsa, bu durumda gerçek bir yükümlülükten söz edilmesi mümkün değildir. Ayrıca Kant başkalarının amaçlarını kendi amaçlarımızımız gibi belirlememiz gerektiği ilkesinin hiçbir şekilde deneye dayanamayacağını, hiçbir deneysel ilkenin akıl sahibi varlıklar ile ilgili bir şeyleri belirlemeye yetmeyeceğini söylemektedir.⁶³ Bu nedenle sadece insanı amaç olarak görme ilkesine dayanarak Kant'ın ahlâk anlayışının faydacılık ile uzlaştırılabileceğini söylemek bize göre mümkün değildir. Bununla beraber Kant'ın ahlâk felsefesinin faydacı ahlâk ile uzlaştırılabileceğini öne sürenler, bu iddialarını farklı argümanlarla da temellendirmektedirler. Bu argümanları ve ar-

⁵⁶ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 46.

⁵⁷ Hudelson, *Modern Political Philosophy*, 76.

⁵⁸ Kant, *Pratik Akıl Eleştirisi*, 143.

⁵⁹ Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, 57.

⁶⁰ Immanuel Kant, *Ethical philosophy: The complete texts of Grounding for the metaphysics of morals and Metaphysical principles of virtue (part II of the metaphysics of morals)*, çev. James W. Ellington (Indianapolis: Hackett Publications Co., 1983), 43.

⁶¹ Jens Timmermann, “Why Kant Could not Have Been a Utilitarian”, *Utilitas* 17/3(2005), 244.

⁶² Peter Singer, *Pratik Etik*, çev. Nedim Çatlı (İstanbul: İthaki Yayınları, 2021), 33.

⁶³ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 48.

gümanlara verilen yanıtları incelemek konunun anlaşılır hale gelmesi açısından faydalı olacaktır.

2. Kant'ın Ahlâk Anlayışı Faydacı Olabilir mi?

2.1. Kant'ın Ahlâk Anlayışını Faydacı Olarak Niteleyenler

Ahlâk felsefesi çalışmalarında, Kant ve faydacıların ahlâk anlayışlarının birbirine zıt veya alternatif teoriler olduğu, büyük bir çoğunluk tarafından neredeyse aksi mümkün olmayacak bir şekilde kabul edilen bir iddiadır. Bununla beraber her iki teori arasındaki temel farklara rağmen Kant'ın ahlâk felsefesindeki bazı noktalar, önde gelen faydacılar tarafından onun ahlâk felsefesinin aslında faydacı olabileceği veya faydacılıkla uzlaştırılabileceği şeklinde anlaşılmuştur. Bu iddianın temelinde Kant'ın felsefesinin tek başına ahlâkî problemlere gerçekçi çözümler üretmek konusunda yetersiz kaldığı düşüncesi yer almaktadır. Bu düşüncelerden hareketle, onun ahlâk felsefesinin aslında faydacı olabileceği veya faydacılıkla uzlaştırılabileceği görüşüne sahip olan başlıca isimler; John Stuart Mill (1806-1873), David Cummiskey⁶⁴ ve Richard Mervyn Hare'dir (1919-2002)⁶⁵.

Mill *Faydacılık* isimli eserinde apriori ahlâk anlayışlarını değerlendirirken çok kısa bir şekilde Kant'a da yer verir ve onun ahlâk anlayışının aslında faydacı olarak yorumlanması gerektiğini iddia eder.⁶⁶ Zira Mill'e göre Kant'ın felsefesinde ahlâkî eylemler ve mutluluk arasındaki ilişkiye yer verilmiş ancak mutluluk tutarlı bir şekilde konumlandırılmamıştır. Bu nedenle Kantçı ahlâk ilkeleri, ahlâkî problemler karşısında yetersiz kalmaktadır. Ayrıca en temel Kantçı ahlâk ilkelere, failin ahlâk yasasına aykırı davranmasının neden kötü olduğunu gösterme konusunda başarısızdır.⁶⁷ Bu yetersizlikler nedeniyle Mill, Kant'ın ahlâk anlayışının aslında faydacı bir temele ihtiyacı olduğunu iddia etmektedir. Mill'e göre Kant'ın ahlâk felsefesinin faydacı bir temelden hareketle okunabilmesi için Kant'ın “öyle davran ki davranışının kuralı, tüm rasyonel varlıklar tarafından bir yasa olarak kabul edilebilsin” ilkesi; “davranışlarımızı tüm rasyonel varlıkların kendi ortaklaşa çıkarlarının yararına benimseyebilecekleri bir kural aracılığıyla şekillendirmeliyiz” şeklinde yorumlanmalıdır.⁶⁸

Benzer şekilde Cummiskey de *Kantian Consequentialism* kitabında Kantçı sonuççuluk kavramını ortaya atarak Kant'ın ahlâk felsefesinin sonuççu bir bakışla yeniden okunması gerektiğini iddia etmekte ve Kant'ın ahlâk felsefesinin sonuççu olarak yorumlanabileceğini göstermeye çalışmaktadır.⁶⁹ Cummiskey, Kant'ın

⁶⁴ David Cummiskey hâlihazırda Bates Üniversitesi'nde felsefe profesörüdür, doğum tarihi herhangi bir kaynaktan yer almamaktadır.

⁶⁵ Richard Mervyn Hare Oxford Üniversitesi'nde ahlâk felsefesi profesörü olarak çalışmıştır.

⁶⁶ John Stuart Mill, *Faydacılık*, çev. Gökhan Murteza (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 24.

⁶⁷ Mill, *Faydacılık*, 25.

⁶⁸ Mill, *Faydacılık*, 85.

⁶⁹ David Cummiskey, “Kantian Consequentialism”, *Ethics* 100/3(Nisan 1990), 588.

bir sonuççu veya faydacı olmadığını ve olamayacağını kabul eder. Fakat ona göre Kant'ın felsefesi, özellikle kesin buyruğun kendinde amaç/insanlık formülasyonundan kaynaklanan, başkalarına araç değil amaç olarak davranmamızı buyuran biçimi aslında sonuççudur.⁷⁰ Zira sonuççu olmayan Kantçı ahlâk anlayışında, akıl sahibi varlığın neden başkalarının amaçlarını kendi amaçları olarak benimsemesi gerektiği açıkça ortaya koyulmamıştır. Bu nedenle sonuççu olmayan Kantçı yorumlar kapalı ve karmaşıktır. Kantçı sonuççulukta ise önemli olan tüm rasyonel varlıkların amaçlarının gerçekleşmesine yardımcı olarak başkalarının memnuniyetini en üst düzeye çıkarmaktır. Cummiskey'e göre eğer bu ödev mutluluk ve memnuniyet zemininde okunmazsa, insanlık formülasyonundan kaynaklanan ödevler anlamsız hale gelecektir.⁷¹

Harede aynı şekilde Kant'ın *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* eserinde başka insanlara karşı ödevlerin yer almasından hareketle Kant'ın ahlâk felsefesi ile faydacılığın birbirine zıt iki yaklaşım olarak kabul edilemeyeceğini iddia etmiştir. Ona göre Kant, sadece Hume'da gördüğü “aklı ikinci planda bırakan” faydacılığa karşı çıkmıştır.⁷² Zira Hume'a göre doğru ve yanlış arasındaki ayrımı yapan akıl değildir. Örneğin bir kişinin dünyayı yok etmeyi, parmağını kaşımaya tercih etmesi aslında akla aykırı değildir.⁷³ Kant'a göre ise iyinin ve kötünün kaynağı saf akılda bulunmaktadır. Faydacılar da iyiyi ve kötüyü belirleyen akıl olduğunu kabul etmektedir. Hare bunun bir ortak nokta olduğunu düşünerek Kant'ın aslında bir faydacı olabileceğini veya felsefesinin faydacılıkla uzlaştırılabileceğini iddia etmiştir.⁷⁴ Bununla beraber Hare'e göre Kant ve faydacılar arasındaki tek ortak nokta, iyi ve kötünün akıl tarafından belirlendiğini kabul etmeleri değildir; Kant'ın felsefesinde yer alan başka insanlara karşı ödevler, Kant ve faydacılığın uzlaştırılabileceği en önemli noktadır. Hare, Kant'ın “her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” buyruğu ve “başkalarının amaçlarını kendi amaçlarım yapmalıyım” ilkeleri ile çoğunluğun mutluluğunu ve çıkarlarını hedeflediğini düşünmektedir.⁷⁵ Ayrıca Hare, Kant'ın eserlerinde yer alan bazı ifadelerinden hareketle onu faydacılık karşıtı bir filozof olarak konumlandırmanın da yanlış olduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre Kant'ın teorisinde yer alan faydacılıkla çeliştiği düşünülecek ifadeler, onun “pietist” bir şekilde yetiştirilmesine bağlı

⁷⁰ Richard Dean, “Cummiskey's Kantian Consequentialism”, *Utilitas* 12/1 (Mart 2000), 26.

⁷¹ Dean, “Cummiskey's Kantian Consequentialism”, 28.

⁷² R.M. Hare, “Ahlâk Felsefesi R.M. Hare ile Söyleşi” (Görüşmecisi: Bryan Magee), *Yeni Düşün Adamları*, çev. Rona Aybay (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985), 187.

⁷³ Anthony Kenny, *Modern Felsefenin Yükselişi*, çev. Volkan Uzundağ (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 3/272.

⁷⁴ R. M. Hare, “Could Kant Have been A Utilitarian?”, *Utilitas* 5/1(Mayıs 1993), 1.

⁷⁵ Hare, “Could Kant Have been A Utilitarian?”, 4.

bir durumdur.⁷⁶ Nitekim Kant'ın “mutlu olmaya layık olmaya çalış” buyruğu, pietist ailelerin benimsediği bir buyruk olarak bilinir.⁷⁷ Hare, Kant'ın, ahlâk felsefesinde yetiştiği kültürün etkisinde kaldığından neredeyse emindir. Buradan hareketle Hare, Kant'ın intiharı reddetmesini ve şartlar ne olursa olsun yalan söylemeye karşı çıkmasını, içinde yetiştiği ortamın etkisinde kalmış olmasına bağlamaktadır. Her ne kadar Kant, intiharın meşru olamama nedenini saf akıldan kaynaklanan ahlâk yasasından hareketle açıklamaya çalışsa da Hare, bu ödevin arka planında Kant'ın Tanrı inancının yer aldığını düşünmektedir. Nitekim Kant da intihar karşıtı argümanlarında Tanrı'ya yer vermektedir. Hare, Kant'ın ahlâk ilkesinde Tanrı yerine insanı koyuyor olmasının, bu ödevi otonom bir ilkeye dönüştürmediğini, bu nedenle Kant'ın kendi felsefesinde sıklıkla vurguladığı otonom olma ilkesinden saptığını söylemektedir.⁷⁸ Yapılması gereken ise onun felsefesini bu etkiden kurtarmak ve faydacı olacak şekilde yorumlamaktır. Zira Hare'e göre bu haliyle Kant'ın felsefesi kendi içinde çelişkilerle doludur.

Sonuç olarak Kant'ın ahlâk anlayışını faydacı olarak niteleyenler bu iddialarını, Kant'ın ahlâk felsefesinde yer alan “başkalarına karşı ödevler ve insanın araç değil amaç olması” ilkelerine dayanarak temellendirmeye çalışmışlardır. Kant'ın felsefesinde yer alan faydacılık karşıtı ifadeler ise onun Pietist bir çevrede yetişmesiyle açıklanmıştır. Kant'ın bir faydacı olduğunu iddia edenlere göre Kant'ın ahlâk anlayışı mevcut haliyle gerçeklikten kopuk ve ahlâki problemler karşısında yetersiz kaldığı için faydacı bir bakışla yeniden yorumlanması veya faydacılıkla uzlaştırılması gerekmektedir.

2.2. Kant'ın Ahlâk Anlayışı Faydacı Olarak Nitelenemez Diyenler

Ahlâk felsefesi çalışmalarında Kant'ın bir faydacı olamayacağı veya felsefesinin faydacılıkla hiçbir şekilde uzlaştırılamayacağı iddiası yaygın olarak kabul edilen görüştür. Bu iddiaya yönelik öne çıkan çalışmalar Toshiro Terada (1962-)⁷⁹, Tore Nordenstam (1934-)⁸⁰, Jens Timmermann (1970-)⁸¹, Onora O'Neill (1941-)⁸² ve Christine Korsgaard'a (1952-)⁸³ ait çalışmalardır.

Terada 1998 yılında yayımlanan bir makalesinde, Hare'in iddialarına Kant'ın kesinlikle bir faydacı olamayacağı cevabını vermiştir. Bu makalede en çok “insa-

⁷⁶ Hare, “Could Kant Havebeen A Utilitarian?”, 11.

⁷⁷ Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Hakkı Hünler -Solmaz Zelyüt Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 70.

⁷⁸ Hare, “Could Kant Havebeen A Utilitarian?”, 15.

⁷⁹ Toshiro Terada, Sophia Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi'nde etik alanında çalışmalar yapan felsefe profesörüdür.

⁸⁰ Tore Nordenstam, Bergen Üniversitesi'nden emekli felsefe profesörüdür.

⁸¹ Jens Timmermann, St. Andrews Üniversitesi'nde ahlâk felsefesi profesörüdür.

⁸² Onora O'Neill, siyaset ve ahlâk felsefesi alanında çalışmalar yapan felsefe profesörüdür.

⁸³ Christine Korsgaard, Harvard Üniversitesi'nde felsefe profesörüdür. Ahlâk felsefesi ve tarihi, insanlar ve hayvanlar arasındaki etik ilişkiler üzerine çalışmalar yapmaktadır.

nın amaç olması” ve “kendinde iyi” olma meseleleri üzerinde durulmuştur. Zira Terada'ya göre bu iki mesele, Kant'ın bir faydacı olup olamayacağı probleminin kilit noktalarıdır. Kant'ın bir faydacı olduğunu öne sürenler “kişinin başkalarının amaçlarını kendi amaçları olarak görmesi” gerektiği buyruğunu referans olarak alırlar. Ancak Terada'ya göre bu iddiaya sahip olanların atladığı önemli bir husus bulunmaktadır. Bu husus Kant'ın felsefesinde mutluluğun kendinde iyi olarak kabul edilmemesidir. Ayrıca insanın amaç olması ilkesinden hareketle Kant'ın ahlâk felsefesinden faydacılığa ulaşılabilirliğini düşünmek de doğru değildir.⁸⁴ Terada'ya göre Kant'ın ahlâk felsefesinin en temel ilkesi olan başkalarını amaç olarak görme ödevi, herkesin seçme ve eyleme özgürlüğüne saygı duymak şeklinde anlaşılmalıdır.⁸⁵ Bunun da en yüksek mutluluğu sağlamakla bir ilgisi yoktur.⁸⁶

Nordenstam'a göre de Kant'ın bir faydacı olduğunu iddia edenler, Kant'ın felsefesindeki bazı temel noktaları görmezden gelmektedirler.⁸⁷ Kant'ın ahlâk felsefesinin temelinde akıl sahibi varlık yer almaktadır ve akıl sahibi varlığın ahlâkî eylemlerinin fenomenal alana ait olan tercihler ile bir ilgisi yoktur.⁸⁸ Faydacılık ise deneysel dünyaya ait olan mutluluğu ahlâk alanına dahil etmesiyle Kant'ın düşüncesinden tamamen ayrılmaktadır. Zira Kant mutlulukla ilgili şeyleri ahlâk bilimine dahil etmez.⁸⁹ Bununla beraber Nordenstam, Kant da dahil olmak üzere bütün insanların pratik sorunlar karşısında tüm olası sonuçların araştırmasını yapacağını ve mutluluğu en çok artıracak olan alternatifi tercih edeceğini, en azından bilinçsiz olarak bu yöntemi kullanacağını belirtir. Ancak Nordenstam'ın ifadesiyle Kant'a göre tüm bunlar pratik antropoloji düzeyine aittir.⁹⁰ Kant ve faydacılık ilişkisi ise pratik değil teorik düzeyde aranmalıdır. Teoride ise Kant mutluluğu ahlâkın olmazsa olmazı bir durum olarak kabul etmemektedir.

Benzer şekilde Timmermann da pratikte faydacılıkla örtüşen noktaları olsa da teoride Kant'ın kesinlikle bir faydacı olamayacağını iddia eder.⁹¹ Timmermann, Kant'ın ahlâk teorisinin başta faydacılık olmak üzere herhangi bir deneysel ahlâk anlayışıyla bağdaştırılmasının mümkün olmadığını, en azından Kant'ın ahlâk felsefesinin teoride buna müsaade etmediğini düşünmektedir.⁹² Ayrıca Kant'ın ahlâk felsefesinde başka insanlara karşı olan ödevlere yer vermesinden hareketle onun bir faydacı olduğunu iddia eden tüm argümanlar tutarsız ve yetersizdir. Zira başka insanlara karşı görevlerin olması, Kant etiği veya faydacı

⁸⁴ Toshiro Terada, “Why Couldn't Kant Be A Utilitarian?”, *The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy* 44 (1998), 247.

⁸⁵ Terada, “Why Couldn't Kant Be A Utilitarian?”, 246.

⁸⁶ Terada, “Why Couldn't Kant Be A Utilitarian?”, 246.

⁸⁷ Tore Nordenstam, “Kant and the Utilitarians”, *Ethical Perspectives* 8/1 (Nisan 2001), 30.

⁸⁸ Nordenstam, “Kant and the Utilitarians”, 30.

⁸⁹ Nordenstam, “Kant and the Utilitarians”, 32.

⁹⁰ Nordenstam, “Kant and the Utilitarians”, 33.

⁹¹ Jens Timmermann, “Why Could not Have Been a Utilitarian”, *Utilitas* 17/3 (Ekim 2005), 243.

⁹² Timmermann, “Why Could not Have Been a Utilitarian”, 244.

ahlâk teorileri için ayırt edici bir ahlâkî ödev değildir. Timmermann'ın ifadesiyle bu ödev, egoizm dışında, tüm ahlâk teorilerinde rastlamak mümkündür.⁹³ Timmermann'a göre Kant ve faydacılık arasındaki en önemli farklardan biri eylemden etkilenenler ve fail arasındaki ilişkidir. Kant'a göre ahlâkî ödevler yalnızca akıl sahibi varlıklar söz konusu olduğunda geçerlidir. Zira Kant insanın, her ne kadar doğal varlık yanı sıra kutsal olmasa da öznesi ve taşıyıcısı olduğu ahlâk yasası kutsal olduğu için, diğer varlıklardan daha fazla bir değere sahip olduğunu düşünmektedir. Faydacılar ise duyarlılıkları ve acı çekme kapasitesi olan tüm varlıkların ahlâk yasaları önünde eşit değere sahip olduklarını düşünürler.⁹⁴ Her iki ahlâk öğretisi arasındaki bu fark Timmermann için görmezden gelinemeyecek kadar önemlidir. Timmermann sadece bu farkın Kant'ın neden bir faydacı olamayacağını ortaya koymaya yeteceğini düşünür.⁹⁵

O'Neill da Timmermann gibi Kant ve faydacıların insana yükledikleri anlamların birbirinden tamamen farklı olduğunu belirtir. Kant'a göre insan, akıl sahibi varlık olması nedeniyle değerlidir ve asla araç olarak kullanılamaz. Faydacı ahlâk öğretilerinde ise kişiye değer kazandıran şey mutluluğun aracı olmasına bağlanmaktadır. Buna göre birey, toplumun mutluluğu için feda edilebilir.⁹⁶ Kant ise buna kesinlikle karşı çıkmaktadır, zira Kant'a göre birey hiçbir şey için araç konumuna getirilemez. Bununla beraber Kant ahlâkî ve faydacılık, bakış açıları nedeniyle uzlaştırılması mümkün olmayan, birbirinden farklı iki teodir. Zira Kant etiği, ahlâkî problemler karşısında daha sınırlı ve kesin bir bakışa sahiptir. Faydacı bakışta ise olayları değerlendirme hususunda kapsam daha geniştir. Zira faydacılar, eylemden doğacak olan bütün sonuçları ve etkilenecek olan bütün kişileri hesaba katmak zorundadır. Ayrıca O'Neill'a göre eylemlerin insanların mutluluğu üzerindeki etkisi belirsizdir, zira hiçbir zaman eylemlerin iç yüzünü görmek ve değerlendirmek mümkün değildir dolayısıyla böyle bir değerlendirme her zaman veri eksikliği olacaktır. Bu nedenle faydacı değerlendirmelerin kesinlikten yoksundur. Buradan hareketle O'Neill, ahlâk yasasından dolayı eylemde bulunan bir Kantçının bu şekilde ahlâkî görevini tamamladığına inandığı için hiçbir zaman faydacı olmak istemeyeceğini iddia etmektedir.⁹⁷

Korsgaard'a göre de faydacı ahlâk teorileri ile Kant ahlâkî arasındaki en temel fark, insan kavramına yükledikleri anlamdan kaynaklanmaktadır.⁹⁸ Faydacılara göre insan, diğer canlılar gibi haz ve acı çeken bir varlıktır. Bu anlamda insan, diğer canlılardan daha önemli değildir. Bu nedenle faydacılara göre,

⁹³ Timmermann, "Why Could not Have Been a Utilitarian", 243.

⁹⁴ Timmermann, "Why Could not Have Been a Utilitarian", 246.

⁹⁵ Timmermann, "Why Could not Have Been a Utilitarian", 243.

⁹⁶ Onora O'Neill, "A Simplified Account of Kant's Ethic" *Exploring Ethics An Introductory*, ed. Steven M. Chan (New York: Oxford University Press, 2009), 111.

⁹⁷ O'Neill, "A Simplified Account of Kant's Ethics.", 110.

⁹⁸ The Philosopher Public Philosophy Jurnal (The Philosopher), "On the Value of People and Animals" (Erişim 21 Ekim 2021).

ahlâk öznesinin eylemden etkilenen her canlının hazları ve acılarını hesaba katarak mümkün olan en iyi sonucu gerçekleştirilmek için çabalaması gerekmektedir.⁹⁹ Korsgaard'a göre faydacıların tüm insanları bir ve eşit değerinde kabul eden yaklaşımı bireyin, bir diğer insan veya insanlar için feda edilebileceği, feda edilen insanın yerine yaşamı en az onun kadar değerli başka bir insan daha koyulabileceği anlamına gelmektedir. Korsgaard bu nedenle faydacılığın Kantçı etikte tamamen karşıtlık içinde olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁰ Zira Kant'a göre her bir insanın, ahlâk yasasının taşıyıcısı olması nedeniyle, kendi özel değeri vardır. Başka bir ifadeyle faydacılara göre insanların yaşamları haz duyabildikleri için değerlidir. Kant'a göre ise insanın yaşamı ahlâk öznesi olduğu için değerlidir. Bu değer sayesinde hiçbir insanın yerinin doldurulması mümkün değildir. Kant bu durumu "Amaçlar krallığında her şeyin ya fiyatı vardır ya da değerlidir. Fiyatı olanın yerine, eşdeğer olarak başka bir şey de konabilir; her türlü fiyatın üstünde olan, dolayısıyla eşdeğeri olmayan değerlidir"¹⁰¹ sözleriyle ifade etmektedir. Kant'a göre insan, ahlâk öznesi olması nedeniyle benzeri olmayan bir değere sahiptir. Korsgaard bu görüş ile Kantçılık ve faydacılığın birbirine tamamen zıt olduğunu öne sürmektedir.¹⁰² Zira Kant ahlâkına göre herkes, bir başkasının kendisi için önemli ve değerli gördüğü şeylere değer vermek zorundadır. Bu da hiç kimsenin bir başkası için feda edilemeyeceği anlamına gelmektedir.

Sonuç olarak Kant'ın ahlâk anlayışının faydacı olarak nitelenemeyeceğini iddia edenler, bu iddialarını Kant ve faydacıların insana yükledikleri anlam ve verdikleri değere dayanarak temellendirmeye çalışmışlardır. Bununla beraber Kant'ın bir faydacı olamayacağını öne sürenlere göre Kant'ı faydacı olarak kabul edenlerin gözden kaçırdıkları önemli bir nokta vardır: Kant ve faydacıların eylemleri ahlâkî olarak değerlendirirken çıkış noktaları birbirinden farklıdır. Bu farklılık ise Kant'ın bir faydacı olarak nitelendirilememesi için yeterli kabul edilmektedir. Bize göre de Kant ve faydacı ahlâk teorilerinin birbirinden farklı motivasyonlara sahip olması, her iki teorinin uzlaştırılmasının mümkün olmadığını göstermektedir. Ayrıca Kant ahlâk felsefesinde mutluluğu kendinde iyi olarak konumlandırmadığı ve deneye dayanan tüm teorileri reddettiğini açıkça ifade ettiği için, onun bir faydacı olması veya ahlâk felsefesinin faydacı olarak yeniden yorumlanması mümkün değildir.

3. Ahlâk Problemleri Karşısında Kant ve Faydacı Teorilerin Mukayesesi

Faydacılığın en temel ilkesi, en çok sayıda insanın en büyük mutluluğunu sağlamaktır. Fayda ilkesine göre, eylemlerin sonucunda en çok sayıda insanın en

⁹⁹ The Philosopher, "On the Value of People and Animals".

¹⁰⁰ The Philosopher, "On the Value of People and Animals".

¹⁰¹ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 52.

¹⁰² The Philosopher, "On the Value of People and Animals".

büyük mutluluğunun sağlanması hedeflenir ve bir eylemin ahlâkî olup olmadığı yine bu ilkeye göre değerlendirilir. Fayda ilkesi, araçların amaçları meşrulaştırmasına ve çoğu zaman yanlış olarak kabul edilen bir davranışın, bazı durumlarda yerine göre doğru ve erdemli bir davranış olarak kabul edilmesine imkân tanır. Kant ise iyi isteme dışında kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey olmadığını, ahlâk söz konusu olduğunda ortaya çıkan sonuçların değil, eylemi ortaya çıkaran ilkenin önemli olduğunu düşünür. İki teori arasındaki bu fark, ahlâkî problem olarak kabul ettikleri meseleleri, sundukları veya sunacakları çözüm önerilerini doğrudan ve dolaylı olarak etkilemiştir. Bu nedenle, Kant'ın ahlâkının faydacılığı ne yönden eleştirdiği veya Kant'ın ahlâkının ne kadar faydacı olabileceği meselelerinde bir kanaate ulaşmak için, ahlâk felsefesi çalışmalarında tartışılan bazı önemli pratik meselelere değinmenin ve iki ahlâk anlayışını karşılaştırmanın faydalı olacağını düşünmekteyiz.

Uygulamalı ahlâk çalışmalarında ele alınan ve Kantçılık ile faydacılığı karşı karşıya getiren temel problemlerden biri, yalan söylemenin meşru kabul edilip edilemeyeceğidir. Faydacılara göre yalan söylememek mutlak anlamda bir ödev değildir. Zira fayda ve zarar hesabı göz önünde bulundurulduğunda çoğu zaman kötü olarak kabul edilen yalan söyleme davranışı, yerinde kullanılırsa erdemli bir davranış olabilir. Örneğin Nazi Almanyası'nda yaşıyorsanız ve askerler Yahudileri aramak için kapınıza geldiyse, evinizde saklanan Yahudilerin yerini söylemeniz ölümlerine sebep olacağı için bu durumda yalan söylemek erdemli bir davranış olarak kabul edilir.¹⁰³ Bununla beraber hangi durumlarda yalan söylemenin erdemli olacağı konusunda faydacılık, sınırlarını dikkatle çizmek zorundadır. Çünkü faydacıların eylemlerin bütün olası sonuçlarını dikkate almaları gerekir. Yalan söylemek yeri geldiğinde hem bireye hem de topluma fayda sağlayabilir ancak uzun vadede bu eylem insanların güven duygusunu sarsar.¹⁰⁴ Bu da faydadan çok zarar getirebilir.

Kant yalan söyleme konusuna, ahlâk yasasının bir buyruğu olan “ancak, aynı zamanda genel bir doğa yasası olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun”¹⁰⁵ ölçütüyle yaklaşır. Buna göre kendi yararı için sürekli yalan söyleyen bir kişinin maksimi “zor durumdayken yalan söyleyebilirim” şeklindedir. Ancak bu maksimin genel bir doğa yasasına dönüştürülmesi, söz verme eyleminin doğasına uygun olmadığından, maksim kendi kendini yok edecek ve genel bir doğa yasası olamayacaktır.¹⁰⁶ Ayrıca Kant'a göre yalan söylemek, insanı mutluluk için

¹⁰³ Singer, *Pratik Etik*, 21.

¹⁰⁴ Metin Aydın, “John Stuart Mill'in Faydacı Ahlâkı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*15/28 (Aralık, 2013), 156.

¹⁰⁵ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 38.

¹⁰⁶ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 39.

araç konumuna getirmektedir.¹⁰⁷ Çünkü yalan olmasına rağmen verilen bir söz, söz verilen kişinin normal şartlar altında kabul etmeme ihtimali olan bir amacı kabul etmesine neden olur. Bu durumda yalan söyleyen kişi, bir başkasının özgür seçimini tehlikeye atarak kendi çıkarı için onu araç konumuna getirmiştir.¹⁰⁸ Zira amaç olan insan, ahlak yasasının öznesi olarak özgür seçimler yapabilen bir varlıkken özgür seçim yapma hakkı elinden alınan insan, amaç değil araç olarak görülmektedir.

Başka insanların yararı söz konusu olduğunda da Kant, yalan söylememek gerektiğini çok sarsıcı bir örnekle ortaya koyar. Bu örneğe göre bir katil öldürmek niyetiyle arkadaşımızı ararken onun yerini sorduğunda, eğer arkadaşımızın yerini biliyorsak kesinlikle doğruyu söylememiz gerekir. Kant'a göre böyle bir durumda yalan söyleyen kişi, yalanının da sebep olacağı bütün olası sonuçlardan sorumlu tutulur. Örneğin katilden saklanan kişi haberiniz olmadan bulunduğu yerden ayrılmışsa ve katil yalanınız yüzünden onu başka bir yerde bulup öldürürse, bu kişinin ölümü sizin suçunuzdur. Kant böyle bir durumda sadece doğruyu söyleyen kişinin sonuç ne olursa olsun herhangi bir suçtan sorumlu tutulmayacağını söyler.¹⁰⁹ Kant'a göre yalan söylemenin hiçbir şartta kabul edilemeyeceğini en sıradan bir akıl bile fark edebilir. Mutluluk sağlamak için yalan söylemeye hazır olan bir kişinin karşısına ahlak yasası getirildiğinde, o kişi yalan söylemenin değersizliğini anlayacak ve fayda sağlamak için yalan söyleme düşüncesinden vazgeçecektir.¹¹⁰ Bununla beraber bir kişinin insanların güvenini kaybetmeme niyetiyle yalan söylememesi Kant'a göre ödevde uygun olmakla beraber, ödevden dolayı olmayıp yine fayda ilkesine göre belirlenen bir eylem olacağı için ahlakî olarak değerlendirilemez. Örneğin bir bakkalın alışveriş sırasında küçük bir çocuğu aldatmaması ödevde uygundur. Ancak Kant'a göre, bir bakkal çıkarı gereği müşterilerini kaybetmeme niyetiyle dürüst davranıyorsa bu eylem ahlakî olamaz. Dürüstlüğü ahlakî olabilmesi için bakkalın ödevden dolayı müşterisini aldatmaması gerekmektedir.¹¹¹

Ahlak felsefesi konuları içerisinde en tartışmalı meselelerden bir diğeri intihardır. İntihar en genel anlamıyla insanın kendi yaşamına son vermesidir. Faydacılara göre insan, yaşamını sürdürüp sürdürmeme konusunda özgür bırakılmıştır. İntihar, eylemin şartlarına göre değerlendirilmelidir. Faydacı ahlak, “insanın kendi en büyük iyiliğinin, başkalarının en büyük iyiliği için kendini feda etme gücü” olduğunu düşünür.¹¹² Bu ilkeye göre bir kişinin ülkesini korumak

¹⁰⁷ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 47.

¹⁰⁸ Paul Guyer, “Kant'ın Ödevler Sistemi”, çev. Ali Kaftan, *Cogito* 41-42 (Kış 2005), 297.

¹⁰⁹ Immanuel Kant, “İnsan severlikten Ötörü Yalan Söylemek Konusunda Bir Sözümona Hak Üzerine”, çev. Oruç Aruoba, *Cogito*16 (Güz 1998), 49.

¹¹⁰ Kant, *Pratik Akılın Eleştirisi*, 102.

¹¹¹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 12.

¹¹² Mill, *Faydacılık*, 40.

adına kendini feda ederek intihar etmesi, ülkedeki diğer insanları büyük bir felaketten kurtarıyorsa en soylu ve en erdemli davranış olarak kabul edilebilir. O halde insanın ister kendisi için isterse de çoğunluğun mutluluğunu sağlamak için yaşamına son vermesi bir suç değil hatta yerine göre ahlâklı bir davranıştır. Kant'a göre ise insan, kendisi de dâhil hiç kimse için feda edilemez. Yaşamı sürdürmek öncelikle insanın kendisine karşı ödevlerinden biridir.¹¹³ Kant'a göre intihar, insanın kendisini daha iyi bir hayat için araç haline getirmesidir. Filozofa göre intihar eyleminin maksimi şudur: "Daha uzun sürdüğünde yaşam, hoş şeyler vadetmekten çok felâketler getireceğe benziyorsa, ben sevgisinden dolayı onu kısaltmayı ilke ediniyorum."¹¹⁴ Kant bu maksimin evrensel bir doğa yasası olmaya uygun olmadığını düşünür. Ahlâk yasası ise genel bir doğa yasası olabilecek şekilde eylemde bulunulması gerektiğini buyurmaktadır. O halde genel bir doğa yasası olamayacak olan intihar eylemi, ahlâk yasasına aykırıdır. Kant intihar eylemini ahlâk öznesinin kendi kişiliğini terk etmesi olarak görür ve bunun ahlâkın varlığını dünyadan yok etmekle eşdeğer olduğunu söyler.¹¹⁵ Ayrıca intihar eylemini kişinin kendi şahsına karşı olmakla beraber topluma ve Tanrıya karşı işlenmiş bir suç olarak da nitelendirir.¹¹⁶ Örneğin intihar eylemi evli bir çiftten birinin diğerine, ebeveynlerin çocuklara olan görevini ihlal etmesi anlamına gelir. Ayrıca hayat insana Tanrı tarafından verilen kutsal bir emanettir. İntihar eden kişi, Kant'a göre Tanrıya başkaldırmıştır.¹¹⁷

Bununla beraber Kant'ın eleştiri öncesi yazılarında yer alan bazı ifadeler nedeniyle felsefesinde intiharın meşru kabul edilebileceğini düşünenler de olmuştur.¹¹⁸ Kant *Ahlâk Metafiziği*'nde, bir kişinin ülkesini korumak için canına kıymasının intihar mı yoksa kişinin tüm insanlığın iyiliği için canını feda etmesi, dolayısıyla kahramanca bir eylem olarak mı anlaşılması gerektiği sorusunu sorar.¹¹⁹ Kant bu soruyu sormadan birkaç yıl önce verdiği bir derste, halkının kurtulması için atlayarak intihar eden efsanevi karakter Curtius'un ölümünü ahlâka ters düşen bir eylem olarak değerlendirmiştir.¹²⁰ Ancak Sezar'ın eline düştüğünde kendini öldüren Marcus Porcius Cato'nun intiharı karşısında farklı bir tutum takınarak, onun özgür bir insan olarak yaşayamayacağını anladığında intihar etmesini onaylamış ve bir erdem olarak kabul etmiştir.¹²¹ Bu durumda Kant'ın özgür bir

¹¹³ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 38.

¹¹⁴ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 39.

¹¹⁵ Kant, *Ethical Philosophy*, 84.

¹¹⁶ Kant, *Ethical Philosophy*, 82.

¹¹⁷ Kant, *Ethical Philosophy*, 82.

¹¹⁸ Elif Ergün-Turan Çötük, "Etik Bir Tartışma Konusu: Hume ve Kant Örneğinde İntihar", *Beytülhikme* 9/1 (Mart 2019), 135.

¹¹⁹ Kant, *Ethical Philosophy*, 84.

¹²⁰ Guyer, "Kant'ın Ödevler Sistemi", 322.

¹²¹ Ergün - Çötük, "Etik Bir Tartışma Konusu: Hume ve Kant Örneğinde İntihar", 135-136.

varlık olarak yaşamının mümkün olmadığı durumlarda intiharı meşru kabul ettiği gibi bir sonuç çıkarılabilir. Kant'ın “özgür fail”i, ödevden dolayı eylemde bulunan kişidir. O halde Kant'ın bu yaklaşımı, “ödevde uygun yaşamadığın durumlarda yaşam kutsallığını kaybeder” ilkesi çerçevesinde anlaşılabilir. Nitekim Kant'a göre insanın amaç olmasının, ahlak yasasının öznesi olmasına bağlandığını biliyoruz. Buradan hareketle Tanrı dâhil hiç kimse için feda edilemeyen insanın, ahlak yasası için feda edilebileceği sonucuna da ulaşılabilir. Kant'ın intihar karşısındaki tutumu, eleştiri öncesi dönemi için açık değildir. Bununla beraber eleştiri öncesi dönemde Kant'ın intihar eylemini ahlâken doğru bulduğu kabul edilse bile, bunun faydacılıktan farklı bir bakışla meşru kabul edildiğini söylemek mümkündür. Zira faydacılar çoğunluğun refahı için intihar eden bir kimsenin eylemini ahlâken doğru bulurken Kant, özgür bir insan olarak yaşamının mümkün olmadığı durumda intiharı erdemli kabul etmiştir.

Ahlak felsefesinde, ahlâkî bir problem olarak tartışılan meselelerden diğeri cezalandırma ve ölüm cezasıdır. Faydacı ahlâka göre cezanın amacı, suçun bir daha işlenmemesini sağlamaktır. Bunun için de suç işleyen kişinin zarar görmesi caydırıcı bir etkiye sahip olacağından, cezanın meşruluğu caydırıcılık, ıslah etme ve suç işleyemez hale getirme argümanlarıyla ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu argümanlar faydacı ahlâk öğretilerinde ölüm cezasının da meşru kabul edilmesine olanak tanır.¹²² Kant'a göre ise cezalandırma hiçbir zaman araç olarak kullanılmamalı, her durumda ceza, failin sadece işlediği suçtan dolayı kendisine verilmelidir.¹²³ Kant'ın ahlak anlayışına göre faydacı ceza anlayışı, insanı araç konumuna getirerek insan onurunu çiğnemektedir. Çünkü suçluyu ıslah etmek için verilen cezalar, bir kimseyi toplumun geri kalanının yararı için kullanmak anlamına gelir.¹²⁴ Kant ahlak yasasına uygun olan cezalandırmanın ancak kısas ile mümkün olacağını düşünür. Kısasa dayalı ceza anlayışına göre ise katile verilecek olan ceza ancak ölüm cezası olabilir. Bu o kadar önemli bir husustur ki; eğer bir ada terk edilecekse bile adadakiler hapisteye yatan son katili de idam ettikten sonra dağmalıdır.¹²⁵ Çünkü adalet ancak kısas ile mümkündür ve cinayet suçları için ölüm cezasının yerine geçebilecek başka herhangi bir ceza yoktur. Kant ölüm cezasını, katilin bir kişi olma hakkına saygının bir gereği olarak kabul etmektedir. Çünkü rasyonel varlık olarak cinayet işlemeyi seçen kişi, bu seçimiyle kendisine nasıl davranılması gerektiğini de belirlemiştir.¹²⁶ Ölüm cezası da katilin kararına uymak anlamına gelir. Netice itibarıyla faydacılık ölüm cezasını top-

¹²² Ahmet Cevizci, *Uygulamalı Etik* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 207.

¹²³ Erol Kuyurtar, “Kant, İnsan Onuru ve Ölüm Cezası”, *Immanuel Kant Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Vadi Yayınları, 2006), 329.

¹²⁴ Kuyurtar, “Kant, İnsan Onuru ve Ölüm Cezası”, 330.

¹²⁵ Kuyurtar, “Kant, İnsan Onuru ve Ölüm Cezası”, 332.

¹²⁶ Kuyurtar, “Kant, İnsan Onuru ve Ölüm Cezası”, 333.

lumun yararı için kabul ederken Kant, adalet ilkesinin ve katilin insanlığına saygının bir gereği olarak kabul etmektedir. Her iki ahlâk teorisi bu problem karşısında aynı çözüme ulaşıyor olsa da aralarındaki temel fark, insana yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Nitekim Kant, insanı akıl sahibi varlık yanı ile değerli kabul ederken faydacılar, haz ortak çıkarında birleşen tüm varlıkları ahlâkın konusuna dahil etmişler, insanın eylemlerini haz ve acı çekebilen bir varlık olması bağlamından değerlendirmişlerdir.

Haz ortak çıkarında birleşen bütün varlıkları ahlâkın konusu içinde kabul eden faydacılık, ahlâk felsefesinde hayvan haklarına da yer vermektedir. Zira faydacılara göre acı çekme kapasitesine sahip olan bütün canlılara karşı doğrudan ahlâkî yükümlülüğümüz vardır. Kant'ın ahlâk felsefesi ise "akıl sahibi varlık" merkezlidir.¹²⁷ Buna göre akıl sahibi varlıkların rasyonel olmayan varlıklara karşı doğrudan bir ödevi yoktur. Kant'a göre hayvanlar akıl sahibi olmayan varlıklardır. Bu nedenle ahlâkın konusu olamazlar. Çünkü insanın başkalarına karşı ödevleri saygı kaynağıdır. Hayvanlara ise sadece sevgi veya korku duyabiliriz ama saygı duymayız.¹²⁸ Ancak bu, insanların hayvanları canının istediği gibi kullanabileceği anlamına da gelmemektedir. Kant, hayvanlara karşı ödevi, insanların kendilerine karşı ödevleri üzerinden temellendirir. Bir insanın yaşlı bir ata veya köpeğe uzun süre hizmet ettiği için minnettarlık duyması, dolaylı olarak bir insanın bu hayvanlarla ilgili görevine aittir; ancak doğrudan bir görev olarak kabul edildiğinde sadece insanın kendisine karşı olan bir görevidir.¹²⁹ Başka bir ifadeyle Kant'a göre hayvan hakları ahlâkî bir problem değildir çünkü hayvanlar akıl sahibi olmadığı için onlara karşı doğrudan bir ödevimiz yoktur. Faydacılar ise hayvan haklarını ahlâkî bir problem olarak kabul ederek acı çekme kapasitesine sahip olan tüm varlıklara karşı doğrudan ahlâkî bir yükümlülüğümüz olduğunu düşünürler.

Sonuç

Sonuç olarak faydacılık, ahlâk ilkelerinin temelini deneysel ögeler olarak kabul etmesiyle deneyci ahlâk anlayışları arasında yer almaktadır. Kant ise ahlâk felsefesi ile ilgili eserlerinde deneyci ahlâk öğretilerini açık bir biçimde eleştirir. Kant'ın ahlâk felsefesinin yegâne amacı, temelini deneyden alan öğretiler ile ahlâkî birbirinden ayırmak ve herkes için geçerli ahlâk yasasının imkânını ortaya koymak olmuştur. Kant'ın düşüncesinde ahlâkın ve insanın ahlâklı olmasının temelinde, deneyim dünyasına ait kavramlar yatar.

Kant'ın eserlerinde yer alan deneycilik ve dolayısıyla faydacılık eleştirilerine rağmen Kant'ın ahlâk felsefesindeki bazı noktalar, özellikle başkalarına karşı ödevlerimize yapılan vurgu ve başkalarının amaçlarını kendi amaçlarımızımsı gi-

¹²⁷ Cevizci, *Uygulamalı Etik*, 146.

¹²⁸ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 85.

¹²⁹ Kant, *Ethical Philosophy*, 106.

bi benimsememizin ahlâkî bir ödev olması, önde gelen faydacılar tarafından onun ahlâk felsefesinin aslında faydacı olabileceği veya faydacılıkla uzlaştırılabileceği şeklinde anlaşılmıştır. Felsefe tarihinde çoğunluk tarafından kabul edilen görüş ise Kant ve faydacıların ahlâk düşüncesinde birbiriyle uzlaştırılması mümkün olmayan iki farklı kutupları temsil ettiği için.

Bu makalede sunduğumuz inceleme neticesinde ulaştığımız kanaat, Kant'ın felsefesinin mevcut haliyle faydacı olacak şekilde yorumlanmasının mümkün olmadığıdır. Zira Kant, ahlâk ilkelerinin kaynağını deneysel ögeler olarak kabul eden faydacıları, öncelikle insanın kendine ait bir akla sahip olmasını anlamsızlaştırdıkları ve özgürlüğü tutarlı bir şekilde izah edemedikleri için açık ve sert bir şekilde eleştirmektedir. Kant'a göre ahlâk yasasının mutlak zorunlu ve evrensel olabilmesi için temelini deneyden değil, saf akıldan alması gerekmektedir. Kant, faydacı öğretilerin ahlâk ilkelerini insanın doğal varlık yanı sıra sınırlandırarak ahlâka ve insanlığa zarar verdiklerini düşünmektedir. İnsanlığa verilen zarar pratik hayatta da kendini göstermekte, faydacı ahlâk öğretilerinde insan ve insanlık bir araç haline gelmektedir. Her ne kadar bazı ahlâkî problemler karşısında Kant ve faydacıların çözüm önerileri aynı olsa da temel hareket noktaları birbirinden tamamen farklı, hatta zıt noktalardır. Dolayısıyla Kant'ın bir faydacı olabileceğini iddia etmek, doğru bir yorum olarak görünmemektedir.

Kaynakça | References

- Aydın, Metin. "John Stuart Mill'in Faydacı Ahlakı." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (Aralık 2013), 143-167. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.219829>
- Cassirer, Ernst. *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: Notos Kitap, 9. Basım, 2017.
- Cevizci, Ahmet. *Büyük Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Cevizci, Ahmet. *Uygulamalı Etik*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Cummiskey, David. "Kantian Consequentialism." *Ethics* 100/3 (Nisan 1990), 586-615. <https://doi.org/10.1086/293212>
- Çelik, Sinan Kadir. "Kant Etiğinin Stoik Temelleri." *Immanuel Kant Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*. 370-377. Ankara: Vadi Yayınları, 2006.
- Çilingir, Lokman. *Pratik Akılın Doğal Diyalektiği*. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Çitil, Ahmet Ayhan. *Kant Okumaları Birinci Kritik*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Dean, Richard. "Cummiskey's Kantian Consequentialism." *Utilitas* 12/1 (Mart 2000), 25-40. <https://doi.org/10.1017/S0953820800002594>
- Ergün Elif-Çötük Turan. «Etik Bir Tartışma Konusu: Hume ve Kant Örneğinde İntihar.» *Beytülhikme* 9/1 (Mart 2019), 121-146. <https://doi.org/10.18491/beytülhikme.1421>
- Guyer, Paul. "Kant'ın Ödevler Sistemi." çev. Ali Kaftan, *Cogito* 41-42 (Kış 2005), 277-338.
- Hare, R. M. "Could Kant Have been A Utilitarian." *Utilitas* 5/1 (Mayıs 1993), 1-16. <https://doi.org/10.1017/S0953820800005501>

- Hare, R.M. "Ahlâk Felsefesi R.M. Hare ile Söyleşi" (Görüşmecisi Bryan Magee). *Yeni Düşün Adamları*. 171-192, çev. Rona Aybay, ed. Mete Tunçay, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985.
- Heimsoeth, Heinz. *Kant'ın Felsefesi*. çev. Takiyettin Mengüşoğlu, 9. Basım, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2019.
- Höffe, Otfried. *Etik*. çev. Sergül Vural Kara, İstanbul: Runik Kitap, 2020.
- Hudelson, Richard. *Modern Political Philosophy*. New York: M.E. Sharpe, 1999.
- Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 7. Basım, 2018.
- Kant, Immanuel. *Ethical Philosophy: the complete texts of Grounding for the metaphysics of morals and Metaphysical principles of virtue (part II of the metaphysics of morals)*, James W. Ellington (çev.), Indiana: Hackett Publishing Company, 1986.
- Kant, Immanuel. "İnsanseverlikten Ötürü Yalan Söylemek Konusunda Sözümona Hak Üzerine." çev. Oruç Aruoba, *Cogito* 16, (Güz 1998), 47-52.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. çev. İoanna Kuçuradi vd. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 7. Basım, 2019.
- Kant, Immanuel. *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*. çev. Suat Başar Çağlan, Konya: Literatürk Academia, 2. Basım, 2017.
- Kenny, Anthony. *Modern Felsefenin Yükselişi*. 3. Cilt. çev. Volkan Uzundağ, İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Kuyurtar, Erol. "Kant, İnsan Onuru ve Ölüm Cezası." *Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*. 329-338. Ankara: Vadi Yayınları, 2006.
- MacIntyre, Alasdair. *Ethik'in Kısa Tarihi Homerik Çağ'dan Yirminci Yüzyıla*. çev. Hakkı Hünler-Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Doğubatı Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*. Ankara: Doğubatı Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Mill, John Stuart. *Faydacılık*. çev. Gökhan Murteza, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Nordenstam, Tore. "Kant and the Utilitarians." *Ethical Perspectives*, 8/1 (Nisan 2001), 29-36. <https://doi.org/10.2143/EP.8.1.503823>
- O'Neill, Onora. "A Simplified Account of Kant's Ethics." *Exploring Ethics An Introductory*, ed. Steven M. Chan. 110-113. New York: Oxford University Press, 2009.
- Özlem, Doğan. *Etik Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap, 2019.
- Singer, Peter. *Pratik Etik*. çev. Nedim Çatlı, İstanbul: İthaki Yayınları, 2021.
- Tereda, Toshiro. "Why Couldn't Kant Be A Utilitarian?" *The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy* 44(1998), 242-247. <https://doi.org/10.5840/wcp20-paideia199844851>
- The Philosopher, "On the Value of People and Animals", *The Philosopher Public Philosophy Journal*. Erişim 21 Ekim 2021. <https://www.thephilosopher1923.org/essay-korsgaard>
- Timmermann, Jens. "Why Kant Could not Have Been a Utilitarian." *Utilitas* 17/5 (Ekim 2005), 243-264. <https://doi.org/10.1017/s0953820805001639>

Türkyılmaz, Çetin. “Kant ve Eskiler: Kendinden Memnun Olma Kavramı Çerçevesinde Kant'ın Stoacı Tavrı Üzerine.” *Pasajlar*2/6 (Eylül 2020), 77-94.

Yitik Cennet: Ütopya mı Gerçek mi? Düşüşten Dirilişe Sezai Karakoç'ta Medeniyet Meselesi

Emrullah Kılıç | ORCID: 0000-0003-0221-0944

Dr. Öğr. Üyesi | Sorumlu Yazar | ekilic0676@gmail.com

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi | 05mskc574

Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara/Türkiye

Öz

Bu çalışma Sezai Karakoç'un *Yitik Cennet* adlı eserinden hareketle ortaya koymaya çalıştığı medeniyet tasavvurunu imkân ve sınırları ile soruşturmayı amaçlamaktadır. Karakoç, kriz içerisinde olduğunu düşündüğü medeniyetin yeniden inşa ve idamesini İslam/hakikat ile hayat arasında aydınların sorumluluğunda kurulacak yeni bir irtibatın tesisinde arar. Ona göre, ruhi, sosyal, politik, ekonomik, kültürel, estetik yönleriyle somut İslam ülküsünü yeniden hayata geçirecek olan aydınlar hayata, realiteye ve tarih şuuruna yabancılaşmayacaklardır. Bu anlamda İslam medeniyetinin durumlanışını ya da tavrını üç ana eksene oturtur: Birincisi, teorik temeli belirleyen metafizik perspektif; ikincisi, bu perspektife bağlı bir realizm olarak dünya ve doğa görüşü; üçüncüsü ise ilahi olana teslimiyet. Karakoç'un bu tezinin tecessüm edeceği habitat, devlettir. Devlet her şeyden önce bir ülkü bir ideal ve erdem devletidir. Karakoç bu ideal devletin siyasal formasyonunu Aristoteles ve Farabi'de olduğu gibi belirli erdemlere dayalı site devleti şeklinde düşünür. Karakoç'un teklifi insanın metafiziksel amaçlarına ulaşmayı içeren ahlaki sağduyuya bağlı bir yaşam tarzı ile etiketlenir. Böylece akıl ile duyarlılık arasında denge kurulacak; bu uyum ile inanca ve ahlaka da yer açılarak yeniden doğuşun imkânı bulunabilecektir. Kaynağı ve işlevi bakımından çağdaş medeniyet teorilerinden farklılık gösteren bu medeniyetin yol haritası Kur'an-ı Kerim kıssaları ile oluşturulurken kurucuları da peygamberlerdir. İnsanlık için üretilen yeni bir örgütlenme modeli olan diriliş, herhangi bir görüşün antitezi ya da sentezi olmayıp, hiçleşmeye giden yönelimi yeniden varoluşa devşiren üçüncü bir yoldur. Söz konusu bu yol üç perspektifli bir yönelim üzerine kurulur: Birincisi, insanın Allah'a bakışı; ikincisi, insanın kendine bakışı; üçüncüsü, insanın eşyaya bakışı. Karakoç'a göre diriliş eri bu üçlü kombinasyon içerisinde daha önce kuramadığı uyum ve dengeyi diriliş ruhu çerçevesinde kurabilme imkanına kavuşur. Diriliş medeniyetinin referans değeri ise *sevgi*dir. Karakoç'un düşüncesinde tıpkı Yunus Emre ve Mevlana'da olduğu gibi şeytani yenen metafizik güç olan *sevgi* temel değerdir. Karakoç'un *Varlık* görüşünün sonucu olarak okunabilecek bu varoluş yolu özne (diriliş eri) için kendi oluş yolculuğunda varlığı/nı kat ederken yönünü öncelikle özüne çevirerek ideal olanın kavram yerine *mefhum* ile karşılmasını gösteren bir "olma" durumuna gönderme yapar. Karakoç'un yeni bir öznelik girişimi olarak medeniyeti inşa edecek ve özneye ontolojik güvenini inançlar üzerinden sağlayacak ufuk açıcı teklifi son derece önemli olmakla birlikte deneyim alanında karşılaşılacak sorunlarla ilgili hususlarda muğlak kalmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Felsefe, İslam, Medeniyet, Sezai Karakoç, Yitik Cennet, Diriliş

Atıf Bilgisi

Kılıç, Emrullah. "Yitik Cennet: Ütopya mı Gerçek mi? Düşüşten Dirilişe Sezai Karakoç'ta Medeniyet Meselesi". *EskiYeni* 47 (Eylül 2022), 517-539.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1108378>

Geliş Tarihi	24 Nisan 2022
Kabul Tarihi	20 Haziran 2022
Yayın Tarihi	20 Eylül 2022
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli
Değerlendirme	Hakemlerin raporları, makale ile birlikte yayımlanmaktadır. https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397 Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Lost Paradise: Utopia or Reality? From Fall to Resurrection A Question of Civilization in Sezai Karakoç

Emrullah Kılıç | ORCID: 0000-0003-0221-0944

Asst. Prof. Dr. | Corresponding Author | ekilic0676@gmail.com

Ankara Hacı Bayram Veli University | ROR ID: 05rrfpt58

Faculty of Letters, Department of Philosophy, Ankara, Türkiye

Abstract

This study aims to evaluate the conception of civilization that Sezai Karakoç tries to reveal based on his work titled *Yitik Cennet* (Lost Paradise), with its possibilities and limitations. Karakoç seeks the rebuilding and maintains the civilization that in crisis by establishing a new connection between Islam/truth and life, which will be established under the responsibility of intellectuals. According to Karakoç, intellectuals who relive the concrete Islamic ideal with its spiritual, social, political, economic, cultural, and aesthetic aspects will not be alienated from life, reality, and historical consciousness. In this sense, he places the situation or attitude of Islamic civilization on three main axes: The first, the metaphysical perspective that determines the theoretical basis; the second, the view of the world and nature as realism based on this perspective; the third is to surrender to the divine. The habitat that Karakoç's thesis will embody is the state. The state is, first and foremost, an idea, a form of ideals and virtues. Karakoç considers the political formation of this ideal state as a city-state based on particular virtues, as in Aristotle and Farabî. Karakoç's proposal is labeled with a lifestyle based on moral common sense, including achieving human metaphysical goals. Thus, a balance will be established between reason, and sensitivity; with this harmony, the possibility of rebirth will be found by making room for belief and morality. While the roadmap of this civilization, which differs from contemporary civilization theories in terms of its source and function, is created with the parables of the Qur'an, its founders are the prophets. Resurrection, a new organizational model produced for humanity, is not the antithesis synthesis of any view but is a third way that brings the tendency to non-being back into existence. This path in question is based on an orientation with three perspectives: First, man's view of God; second, many self-view; third, man's view of things. According to Karakoç, in this triple combination, the resurrectionist has the opportunity to establish the harmony and balance that he could not establish before within the framework of the spirit of resurrection. The reference value of the resurrection civilization is love. In Karakoç's thought, like in Yunus Emre and Mawlānā, love, the metaphysical power that defeats the devil, is the fundamental value. This path of existence, which can be read as a result of Karakoç's view of *Being*, refers to a state of "being," which shows that the ideal is met with a notion instead of a concept by turnings direction first to its essence while traversing existence in its journey of becoming. Although Karakoç's seminal proposal, which will build civilization as a new at-

tempt at subjectivity and provide ontological trust to the subject through beliefs, is significant, it remains ambiguous about the problems encountered in the field of experience.

Keywords

Philosophy, Islam, Civilization, Sezai Karakoç, Lost Paradise, Resurrection

Citation

Kılıç, Emrullah. "Lost Paradise: Utopia or Reality? From Fall to Resurrection A Question of Civilization in Sezai Karakoç". *Eskiyeni* 47 (September 2022), 517-539.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1108378>

Date of submission	24 April 2022
Date of acceptance	20 June 2022
Date of publication	20 September 2022
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External Double-blind + Transparent Peer Review
Review reports	The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article. https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

İnsan, teklifsizce, özgürlük ve sorumluluğa öncel biçimde yaşadığı cennetten dünyaya indirilmesi sonucu bir özne olarak şimdi-burada seçimler ve sorumluluklar yurdunda konaklayarak var olmaya başlamıştır. Tanrı'nın teklifini kabul etmesiyle birlikte başlayan bu süreç aynı zamanda insan olma ya da öznellik sürecidir. Karakoç'a göre, cennette hiçbir sarsıntıya uğramadan yaşayan insanın dünyaya "düşüş"ünden sonra başlayan yolculuğu insanı sorumluluk sahibi kılan çileli olmakla birlikte tıpkı yurdundan çeşitli sebeplerle ayrıldıktan sonra geri dönen insanın bağlılığına benzer biçimde ona "bahşedilen" yeni bir hayatın yolculuğudur. Diğer bir deyişle, söz konusu yolculuk insanlığın metafiziksel amacına ulaşabilmek için kurduğu yaşam tarzı ve gerçekleştireceği tüm çevreyi içeren medeniyet yolculuğudur.¹Söz konusu bu yolculuk "iyi yaşam idealine" imkân sağlayan düşüşü *dirilişe* dönüştürecek anlamlı bir metafizik öykünün ya da varoluş ısrarının adıdır. Kaynağı ve işlevi bakımından modern medeniyet teorilerinden farklılık gösteren bu medeniyetin esas kurucuları ise peygamberlerdir.²

Diriliş, modern bir "medeniyet" tezidir.³Hatırlanacağı üzere medeniyet söylemi Cumhuriyet dönemi İslâmcılığının önemli isimlerinden Necip Fazıl Kısakürek'in eserlerinde de oldukça önemli bir yere sahiptir ve bu söylem Kısakürek'in yazılarında hem Müslümanların hem de insanlığın felahı için alternatif bir çözüm olarak karşımıza çıkar. Medeniyet kavramı Cumhuriyet dönemi İslâmcılığında "İslâm Medeniyeti" kavramı olarak Batı modernitesine alternatif bir yapı ve model oluşturma gayretinin merkezi kavramı olur. Sezai Karakoç'un, söz konusu bu kavramı "diriliş" etrafında bir örgütlenme modeli olarak ortaya koyan en iyi isim olduğunu söyleyebiliriz.⁴ Bu bağlamda her ne kadar Karakoç medeniyeti liberalizm, sosyalizm, milliyetçilik gibi modern anlatılar karşısında konumlandırırsa da modernliğin asıl ütopyası temelde kültür ve medeniyettir. Bunun nedeni ise farklı hayat tasavvurlarının bir arada yaşamasını mümkün kılabilmesidir.⁵ Söz konusu bu teoriler ekseriyetle aşkın referanslardan ziyade insani eylemlere dayalı üstün bir medeniyet projesi olarak ortaya çıksalar da⁶ Karakoç medeniyete bunlardan farklı olarak yeni bir içerik yüklemeye çalışır. Söz konusu bu tutumu, onun, daima çağın gündemi olan kavramlarıyla girmiş olduğu hesap-

¹ Sezai Karakoç, *Düşünceler I Kavramlar* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015), 10.

² Karakoç, *Düşünceler I Kavramlar*, 16.

³ Karakoç, *Düşünceler I Kavramlar*, 20.

⁴ Burhanettin Duran, "Türkiye İslâmcılığında Medeniyet Söylemi ve Sezai Karakoç Düşüncesi", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara - Asım Öz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları), 2013, 291-292.

⁵ Besim Dellaloğlu, *Poetik ve Politik: Bir Kültürel Çalışmalar Ansiklopedisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 29.

⁶ Ralph Barton Perry, *Realms of Value: A Critique of Human Civilization*. (Cambridge: Harvard University Press, 1954), 356.

laşmanın yansıması olarak okunabilir. Fakat Karakoç bu hesaplaşmayı kendi metafiziksel hakikatini ortaya koyabileceği ılımlı bir dil ve üslupla yapar.⁷ Hatırlanacağı üzere kültür kavramı ile de çoğunlukla eş anlamlı ve tamamlayıcı olarak kullanılan “medeniyet” “medine”den geldiği gibi “medeni” sözcüğü de “şehirli” anlamına gelir. Özellikle sanayileşme dönemi akabinde ortaya çıkan şehirler, yeni bir yaşam tarzını belirleyen talepler ve davranış formları neticesinde oluşmuştur.⁸ Yabancı ile karşılaşmanın en muhtemel olduğu yer olması bakımından şehir medeniyet, medeniyet şehir olarak düşünülür. Modernliğin karakteri olan medeniyet, tarihsel özneliğin ürünü olup esasında kültürü aşan bir içerikle etiketlenir.⁹

Karakoç bugün kriz içerisinde bulunduğunu düşündüğü medeniyeti Batılı paradigmalara ilerleme- gerileme dikotomisi içerisinde çözümlemeyebilir. Karakoç'un işaret ettiği bu anlayışın temeli tek boyutlu zaman kavrayışı ile şekillenen seküler bir sistemdir. Bunun temelleri İskoç Aydınlanmasına kadar götürülebilir. Nitekim söz konusu aydınlanmanın önemli düşünürlerinden Adam Ferguson'a göre toplumlar ilkelikten medeniyete doğru ilerler. İlerleyen bu toplum “civalı toplum” olarak isimlendirilir. Bu toplum aynı zamanda din, politika ve ahlaki sistemler gibi tarih üstü olarak görülemez. Kendiliğinden oluşan bu toplum, insan ihtiyaçlarına göre şekillenen “sivil toplum”dur.¹⁰ *Çağdaş Küresel Medeniyet* adlı eserinde Teoman Duralıda “ilerleme”yi esas alarak ihtiyaç üreten ve bunu kamçılayan iktisadi toplumu bir zihniyetin arkaik zemini olan İngiliz-Yahudi medeniyeti olarak niteleyerek olumsuzlar.¹¹

Karakoç, Kur'an-ı Kerim'deki kıssalardan hareketle medeniyet teorisi çerçevesinde mevcut yaşam biçimleri karşısında yeni bir varoluş kipi sunmaktadır. Sözü edilen bu durum, diriliş erinin kuracağı bağlantılarla diriliş eri, ereni ve piri olarak hem onun yetkinleşmesini sağlar hem de yürüyeceği yolla “yitik cenneti” bulma arayışını sürdürür. Diriliş eri ile sembolize edilen bu yolculuk Karakoç tarafından sembolik dil ile inşa edilir. Onun entelektüel bakışının ürünü olan bu dil aynı zamanda *Varlık* görüşünün bir sonucudur. Bütün kozmosu *Varlık*ın tezahürü ve lütfü olarak gören Karakoç'un kıssalar ile anlattığı diriliş yolculuğunda kullandığı dil, kadim geleneğin de sık başvurduğu dini kavramların üstünde bir dil olup aynı zamanda onun edebi tutumunu yansıtır. İslam'ın ilk kaynağına referansla hem geleneği korumayı hem de hedeflerini gerçekleştirmeyi mümkün kı-

⁷ Münire Kevser Baş, “Sezai Karakoç'un Düşünce ve Sanatında Metafizik”, *Şair ve Düşünür Sezai Karakoç Sempozyumu*, ed. Saadettin Acar - Vahdettin Işık (İstanbul: Fatih Belediyesi Yayınları, 2011), 236.

⁸ Şafak Ural, “Kültür” Kavramı ve Kapsamı Üzerine Düşünceler”, *Safak Ural* (Erişim 02 Şubat 2022).

⁹ Besim Dellaloğlu, *Poetik ve Politik*, 33-37.

¹⁰ Adam Ferguson, “Of the General Characteristics of Human Nature” *An Essay on the History of The Civil Society*, ed. Fania Oz-Salzberger (London: Cambridge University Press, 2001). 7- 16.

¹¹ Ş. Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 19.

lacak bir modernleşme ihtiyacını karşılamayı amaçlayan Karakoç'un bunu yaparken geçmişin büyüklüğüne öykünen bir muhafazakârlık üretmekten ziyade İslâm medeniyetinin yaratıcılığını modern dönemde korumaya ve açığa çıkarmaya yönelik bir İslâmcılık ürettiği söylenebilir.¹²

Tüm bu hususlardan hareketle çalışmamız Sezai Karakoç'un *Yitik Cennet* merkezli yeni bir insan olan diriliş insanının medeniyet inşasını inceleyecektir. Bu bağlamda "Neye inanmalıyım?" şeklinde ifade edilebilecek ve insanın dışındaki zorunluluk alanı ile "Nasıl inanmalıyım?" sorusuna karşılık gelen öznenin kendi hakikatinin onun medeniyet tasavvuru bakımından diriliş insanında nasıl kurgulandığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Düşüşten Dirilişe: Medeniyet Yolculuğu

Bugün insanlığın kriz içerisinde olduğu tespitini yapan Karakoç'a göre yaşanan kriz, siyasi, ekonomik ya da zihniyet krizi olmanın ötesinde kelimenin tam anlamıyla bir "ruh" yani "metafizik" krizdir. Krizin çözümü, yeni yorum ve yeni tezlerle inşa edilecek kültür ve medeniyetten başlayacaktır.¹³ Karakoç'un *düşmüş* olan toplumu yeniden ayağa kaldırma projesini temsil eden *diriliş* ve buna bağlı olarak inşa edilecek medeniyet, herhangi bir görüşün antitezi ya da sentezi değildir. Çünkü ona göre toplumlar ancak tezlerle yaşarlar. Bu tez, az önce ifade edildiği gibi onların deneyimlerinden, geçmiş tecrübelerinden faydalanmış olsa da herhangi bir antitez veya sentez değildir.¹⁴ Karakoç'un tezi, diriliş nezdinde var olmak ve yok olmak dikotomisi ya da *med* ve *cezri* karşısında üçüncü bir yol olarak bizi karşılar. Çünkü ona göre bozulmuş, çöküş, yıkılış hiçliğe yani *cezre* gidişe, doğuş, büyüme ve yükseliş gibi kelimeler ise varoluş ve açılımları yönündeki *med* hadisesine tekabül eder. Diriliş ise hiçleşmeye giden yönelimi yeniden varoluşa devşiren yeni bir yoldur. *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I Perde Devrildiği An* adlı eserinde diriliş şöyle ifade edilir:

Tabiatla diriliş, yenilenerek tekrarı; tarihte diriliş, geçmişten hız ve güç alarak, anılara ve özlemlere dayanarak, realiteyi de gözden kaçırmayarak yeni bir tarihi-sosyolojik yapı oluşturmayı; metafizik planda ise bir cezalandırmanın bitişi, yeni bir mükafatlandırmanın başlayışı perspektifi içinde, yeni bir dinamizme kavuşmayı ifade eder.¹⁵

Bir toplumu, ülkeyi ya da milleti değerlendirmenin en geçerli yolunun onun medeniyet perspektifi olduğunu ifade eden¹⁶ Karakoç'a göre medeniyet hayatı-

¹² Burhanettin Duran, "Türkiye İslâmcılığında Medeniyet Söylemi ve Sezai Karakoç Düşüncesi", 29.

¹³ Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I Perde Devrildiği An* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2008), 115.

¹⁴ Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III Doğum Işığ* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2008), 106.

¹⁵ Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I Perde Devrildiği An*, 60-61.

¹⁶ Sezai Karakoç, *Çıkış Yolu I Ülkemizin Geleceği* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2008), 34.

mızın her safhasında, duygular, düşünceler ve eylemlerle sürekli karşılaşılan bütüncül bir hadisedir. Daha açık bir ifadeyle Karakoç'a göre medeniyet inanç, ahlak, estetik, bilim gibi insanın her anı ve hareketi ile ölçülür. Bu nedenle "temel tez, 'medeniyet tezi'dir. Medeniyet, zaten İslâm ve İman medeniyetidir."¹⁷ Medeniyet "dinin en uzağa ulaşan halesidir."¹⁸ Karakoç'a göre "düşmemiş" tabiri cazize cennetini yitirmemiş medeniyet yoktur. Fakat önemli olan medeniyetin düşmesi değil, "dirilmesiz ölüme dönüşmeden doğrulmasını bilmesidir."¹⁹ Meydana gelecek bu diriliş için metafizik döneme ihtiyaç vardır ve bu dönem "mağara" ile sembolize edilir. "Mağaralar aydınlığa çıkmak içindir, bu uykular uyanmak içindir."²⁰ "Işığın değerini bilmek için karanlıkların mahpusu olmak gerekir"²¹ diyen Karakoç mağara dönemini gerçek olan ile iğreti olanın farkını ayırt etmenin, Hz. İbrahim gibi ateşlerden geçerek hakikat hiyeroglifini çözebilmesinin mekânı olarak sembolize eder.²² Yeni insan ile başlayacak olan diriliş yolculuğu nihai anlamda bu dirilişinde kendi geleneğini tekrar yakalayacaktır. *Diriliş Neslinin Amentüsü* adlı eserinde kendisini de bir diriliş eri olarak tanımlayan²³ Karakoç'a göre diriliş bir yaşam öyküsü, kendini yeniden yaşama girişimi, ortaya değer koyma eylemidir.²⁴ Diriliş insanlık için üretilen yeni bir örgütlenme modeli,²⁵ bir dünya görüşü ve yaşam tarzı davasıdır. Diriliş hamlesi, inşacı bir hareket olarak tedrici biçimde ilerler. Diriliş durmadan biçimlenmek ve bilinç kılıcını sürekli bilemektir.²⁶ Medeniyet hadisesi çok cepheli kompleks bir gerçeklik olduğundan yeniden doğuş ve diriliş başkaldırış ve kıpırdanış gibi durumlarla mümkün olamaz. Aceleyle girişilen hareketler başarısızlıkla sonuçlanır ve aynı zamanda umutsuzluğa neden olur.²⁷ Bu bekleyiş için ülkü insanının sembolü Ashab-ı Kehf'dir. Çünkü genç diriliş eri bir çağrının cezbesi veya düşün çağrısına kapılabilir. Bunun için kimi zaman zindanlarda, kimi zaman şehit olarak, kimi zaman toplumun masalında ve destanlarında bekleyerek gücünü toplayacaktır. Çünkü o maya, o düş günü geldiğinde kahramanlar elinde yükselecektir.²⁸

Söz konusu bu diriliş öncelikle *sağduyunun dirilişine* bağlıdır. Diriliş medeniyetinin parolası da budur. Çünkü sağduyu varoluşun en açık kanıtıdır. Karakoç'a göre Batı sağduyuyu sadece akıl ile irtibatlandırarak uyumsuzluğa ve çelişiklere

¹⁷ Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I Perde Devrildiği An*, s. 72.

¹⁸ Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I Perde Devrildiği An*, s. 65.

¹⁹ Sezai Karakoç, *Yitik Cennet* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2021), 11.

²⁰ Karakoç, *Diriliş Muştusu* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2003), 72.

²¹ Karakoç, *Yitik Cennet*, 57.

²² Karakoç, *Yitik Cennet*, 57-59.

²³ Sezai Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016), 7.

²⁴ Karakoç, *Diriliş Muştusu*, 19.

²⁵ Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I Perde Devrildiği An*, 108.

²⁶ Karakoç, *Diriliş Muştusu*, 7.

²⁷ Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I Perde Devrildiği An*, 62.

²⁸ Karakoç, *Diriliş Muştusu*, 71.

neden olmuştur. Hatırlanacağı üzere modern döneme tahakküm eden Batı rasyonallitesi akıl karşısında geri kalan her şeyi nesneleştirme çabasına girerek beraberinde de pek çok problem ve krizi getirmiştir. Zaman zaman hümanizm, muhafazakârlık, bilimsellik ve postmodernlik gibi değişik görünümlemlerle tecesüm eden bu düşünceler, İslam düşünürlerinin de zihin haritalarını etkilemiştir.²⁹ İslam düşüncesinde klasik dönemde başarılabilen ve “yaşayan insan”a yönelik yaklaşımlar, tarihsel süreçlerde açığa çıkan “üretilen insan” etrafında “inanç”tan ziyade, “hakkındaki düşünce” üzerine yoğunlaşmıştır.³⁰ Nitekim Heidegger’e göre de aklın ilkeleri ışığındaki bilginin soyut otoriter kipi olan “kesinlik arayışı” ile öngörülemez gerçeklikler alanı olan hakikat nihai anlamda akıl ile irtibatlandırılıp kurgulanmış ve böylece Varlığın asli anlamının unutulmasına neden olmuştur.³¹ Doğu dünyasında ise sağduyu duyarlılık ile etiketlenerek düşünce yok sayılmıştır. Karakoç’a göre “duyularımız uçarılığa, aklımız taşlaşıp donmaya eğilimli” olduğundan sağduyu için bu iki unsur arasında denge kurmak gerekir. Bu nedenle Karakoç’a göre İslam sağduyusu ahlakidir. Söz konusu bu sağduyu; duygu ve akı, mekânı ve zamanı, eşyayı ve tabiatı aşan bir bakış açısı ile kaynağını akıl ya da duyarlılık yerine ruhta bulunur.³² Böylece akıl ve duyarlılık arasında uyum ve denge kurulacak aynı zamanda inanca ve ahlaka yer açılarak yeniden doğuşun imkânı bulunabilir.

Karakoç’a göre işin temelini oluşturan metafizik perspektif ya da görüş hayatı kökten anlamlandıran yeni varoluş olarak konumlandırılmalıdır. Çünkü insanı insan yapan bu metafizik ile insanlık kendini yeniden kuracak ve kendini hep diri ve yeni tutacaktır. Söz konusu bu metafizik ile gerçekleşecek diriliş İslam’ın dirilişidir ve bu nedenle dıştan gelen “tanzimat”, “ıslahat”, “reform”, “inkılap” ya da “devrim” gibi kavramlar bu kavramın muhtevasını kapsayamaz. Diriliş kendi dinamiklerimizden gelen öz ülkümüze, ideallerimize ve medeniyetimize uygun bir kavramdır.³³ Bu ülkeye bağlı bir tek Ülke (Özülke) ideali düşünen Karakoç’a göre bunun gerçekleşmesi öncelikle Tarih ve Kültür birliği ile olacaktır. Bunların oluşması da Diriliş İdeali’nin temeli olan Millet İdeali’nin oluşmasını sağlayacaktır. Karakoç’a göre böylece İslam Medeniyetinin Dirilişi gerçekleşecektir.³⁴ Bu diriliş İslam’ın nezdinde Hz. Adem’den ve Hz. Nuh’tan sonra insanlığın üçüncü atası olmayı temsil eden bir diriliş olacaktır.³⁵

²⁹ Emrullah Kılıç, “Usûl ve Yöntem Arasında Modern İslam Düşüncesi: Benliğin İnşası -Taha Abdurrahman ve Burhanettin Tatar Örneği”. *Tetkik1* (Mart 2022), 1–20.

³⁰ Burhanettin Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, 124–125.

³¹ Martin Heidegger, “Metaphysics as History of Being”, *The End of Philosophy*, trans. Joan Stambaugh (United States of America: University of Chicago Press, 2003), 20–21.

³² Sezai Karakoç, *Çağ ve İlham III Yazgı Seçici* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1998), 45–55.

³³ Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I Perde Devrildiği An*, 33–35.

³⁴ Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, 64.

³⁵ Karakoç, *Yitik Cennet*, 65.

Sezai Karakoç'un yeni insan olarak isimlendirdiği “diriliş insanı” üzerinden tasarladığı medeniyetde belirli kahramanlar ve semboller üzerinden ruhunu mayalar. Karakoç temellendirmesini soyut kavramlara dayalı bir nesnellik yerine düşünsel ve duyuşal tüm zihinsel halleri kapsayan öznelilik ile etiketler. Bu öznelilik köklere dayalı olmakla birlikte sadece en başta verilmiş tözsü bir entite değildir. Hakikatli yolda metafiziksel-ahlaki göndermeleri olan içtenlik, doğruluk, sabır ve fedakârlık gibi özneyi dönüştürücü tutumları içeren hak edilmiş bir liyakattir. Belirli bir *Varlık* kipine dayalı medeniyet organizasyonunu içeren söz konusu temellendirme “yitik cennet”in izine ermeyi amaçlayan ruha dayanır.³⁶ Bu durum olguların diriliş eri tarafından tekrar yorumlanıp kendileştirilmesi veya temellük edilmesi olarak okunabilir.

Diriliş, kendini arayan insanın hareketidir. Bu bağlamda diriliş eri geleneksel toplumlardaki erdemlere paralel biçimde yaşamını misyonuyla özdeş görür. Söz konusu bu durum Karakoç düşüncesinde geleneksel toplumsal yapıdaki roller ile benlikler arasındaki özdeşliğe benzer bir yaklaşımın yansıması olarak okunabilir.³⁷ Çünkü ödevini yaşamak diriliş erinin şanındandır. Benliğinin oluşumu ise ödevi ile girip kendini misyonu ile tükettikten sonra yeni bir ben olarak ortaya çıkmasıdır. Çünkü Karakoç'a göre ben (ego) ruha sınav için konuk olarak gelmiş yabancı gibidir. Benliğin ölümü ile esasında ruhun diriliş gerçekleşmiş olur. Bu bağlamda benliğin ölümünü saf anlamda kendini terk etmeden daha ziyade bir kendilik katmanından diğere intisap ederek bir anlamda kendini yenilemek olarak değerlendirmek mümkündür. Katmanlı yeni bir benlik varsayan Karakoç'a göre üç benlik modeli ile temsil edilen diriliş erleri-erenleri-pirleri varoluş misyonunda hakikat savaşılarıdır.³⁸ Diriliş soyunun temsilcileri olan bu erler namaz ve oruç gibi ibadetlerle kendilerini hazırlayarak diriliş basamaklarını adım adım çıkarlar.³⁹ Böylece diriliş erinin varoluşunu dokuyan temel unsurların ben-idraki ile kapsamlı bir varlık bilinci ve davranış normları bütününe hazırlanmış olunur. Çünkü bir medeniyetin kurulma/dirilmesi, yükselmesi ve öteki diğere medeniyetlerin muhtemel tahakkümlerine karşı direnebilmesini sağlayan temel unsur o medeniyetin ben-idrakidir. Söz konusu bu idrakin oluşmasını sağlayan nihaî etken de bireyin varlık sorunsalını anlamlı bir çerçeveye oturtan dünya görüşüne sahip olmasıdır.⁴⁰ Kendisi başta olmak üzere bu diriliş neslinin amentüsü anlamca ve eylemce bir “orman sesi gibi bir orkestra zenginliği” ile yüklüdür. Bu amentü sadece bir mutlu inanç değil, bir iş, eser tarih inşa etme ve

³⁶ Karakoç, *Yitik Cennet*, 100.

³⁷ Emrullah Kılıç, *Metafiziksel İyi'den Değer'e Ahlakın Yolculuğu* (Ankara: İLEM Yayınları, 2022), 35-36.

³⁸ Karakoç, *Diriliş Muştusu*, 42-43.

³⁹ Sezai Karakoç, *Kıyamet Aşısı* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015), 62.

⁴⁰ Ahmet Davutoğlu, “Medeniyetlerin Ben-idraki”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2/3 (1997-1), 10-11.

coğrafyaya “hakikat rölyeflerini verme” mücadelesidir. Sürekli otokritiği gerektiren bu amentü ile benlikler erdem ve takva ile inşa ve ibdâ olur. Karakoç’un yaklaşımı düşünceyi hem Batılılaşmaktan hem de Doğululaşmaktan daha farklı biçimde inşa etmektir. Bu anlamda ruhun en temel kavramı olan “ibdâ” kavramına da müracaat ederek söz konusu inşayı soyut aklın belirleniminden kurtarmayı hedefler. Bu okumanın Kur’an’ı bilimsel veya rasyonalist bir okumadan ziyade Kur’an aklının (âyetlerin/değerlerin) yön verici ayrıcalıklı özelliklerinin ifşa olmasına imkân tanıyabilmeye yönelik bir ontolojiye dayalı okuma olduğu söylenebilir. Söz konusu bu bakış açısı özneye tahakküm eden ontoloji karşısında bir tavır alışı seslendirir. Dolayısıyla diriliş eri diriliş ereni ya da piri olma hakikatin peşinde olmanın yolu ve yeni bir yorumu ve amentüsüdür. “Çağdaş bir kandil” olan amentü Müslümanlar için yeni bir varoluşun manifestosudur.⁴¹

Varoluşu ölü ruhun dirilişi olarak gören Karakoç’a göre söz gelimi Nietzsche’nin dediğinin aksine Tanrı ölmemiş, ruh ölmüş yani varoluş hikmetinden habersizleşmiş adeta kaçmıştır.⁴² Karakoç’un tezi Batı nihilizmine bir cevap olarak da okunabilir. Bilindiği üzere Tanrı ya da ruhun ölümünü ilan eden Nietzsche ile Avrupa nihilizmi hakikat güç elde etme iradesi biçiminde değere dönüşmüş “inancın” karşılığı da bir “perspektif”e indirgenmiştir. Tanrı’nın ölümü esasında temelci rasyonel düşüncenin ve metafiziğin sonunu simgelediği için hümanizmin de bunalımıdır.⁴³ Mevcut bu bunalımdan çıkıp yeni bir dünya inşa etmek için diriliş erinin öncelikle yapması gereken şey ise dünyayı yorumlamaktır. Karakoç’a göre yorum, yapmanın ve kurmanın ipucudur. Diriliş eri yorumladığı dünyayı yeni atılım ve eylemleriyle dönüştürecek ve nihayetinde insanlıkla bütünleştirecektir.⁴⁴ Söz konusu bu durum onun insanın tanımı çerçevesinde insan özgür iradesiyle yaptığı faaliyetleri amaca matuf yönlendirilmiş bir faaliyet olarak görmesini ve diriliş erini Batı geleneğinde olduğu gibi bilgi-bilgi arasındaki bir süreci işleten değil, iman, bilgi ve amel arasında kuracağı diyalektik ilişki sayesinde hakikate ulaşabileceğini düşünmesi sonucudur.

Nitekim Karakoç’a göre sadece bilgi ya da duyarlılık üzerine kurulmuş yapılar mevcut durumda krizlere neden olmaktadır. Dolayısıyla ahlaki sağduyu ile temellendirilmiş aklın inşa ettiği yeniden bir yapılandırılma ile medeniyeti inşa etmek gerekmektedir. Buradan hareketle Karakoç İslam’ı, medeniyetin tüm niteliklerinin kendisinden dal budak salacağı kök olarak görür ve diriliş sistematik nesneleştirici bir yöntem yerine doğrudan Kur’an’dan kıssalar üzerinden tablo-

⁴¹ Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, 24-28.

⁴² Sezai Karakoç, *Ruhun Dirilişi* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2000), 11.

⁴³ Gianni Vattimo, *Modernliğin Sonu: Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik*, çev. Şehabettin Yalçın (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 86.

⁴⁴ Karakoç, *Diriliş Mustusu*, 54.

lar aracılığıyla adeta zihinsel bir peyzaja yerleştirerek oluşturur.⁴⁵ Bu bağlamda *Yitik Cennet* adlı eserinde Müslümanların kurmuş olduğu medeniyette yaşadıkları hayatı “Adem’le Havva’nın Cennette öncesiz sonrasızmışçasına mutlu bir hayatı yaşadıkları zaman”a benzeterek yüceltir. Fakat “Batı’nın soluğu gelmeden önce” mümkün olan bu yaşam dışarıdan gelen soluğun dokunuşuyla değişmeye ve bozulmaya başlamıştır. “Dışarıdan gelen şeytanın çağrısını dinlemeye hazır kulağın hemen içeride hazır olması” bu durumu kolaylaştırmıştır.⁴⁶ Dolayısıyla bu tür durumlar karşısında sürekli yakaza halinde ve medeniyetin banisi olacak, inancını gaybla benliğinin psikolojisini hayâ ile taçlandıran diriliş erinin⁴⁷ mevcudiyetine ihtiyaç vardır. Karakoç’a göre imanın sağladığı yeni farkındalık ufukları ile yetişecek diriliş erleri, varoluşu anlamlı hale getirebilecek ve modern insanın düştüğü anlamsızlıktan kurtulabileceklerdir. Bahsedilen bu yaklaşım Tanrı’nın ölümünü ilan ederek Nietzsche’nin dediği gibi köken önemsizliğini ifşa eden Batı düşünce geleneği karşısında *Varlık* çağının yeni bir yorumuna işaret eder. Fakat Karakoç’un yaptığı yorumlama bu konuda yapılan tarihsel yorumlamaları aşan bir değerlendirme olması hasebiyle de yeni bir boyut kazanır. *Varlık* fikrine dayalı metafiziğin nesneleştirici düşüncesi karşısında *Varlık*’ın manasını geçmişe yapılan bir gezinti olmaktan çıkararak Karakoç solmaya veya ölmeye yatmış bu düşünceyi diriliş ile etiketleyerek yaratıcı bir ufuk verir. Heidegger’in ölüm ile tekil olarak irtibatlandırarak “dünya içinde olmak” ile kurmaya çalıştığı Da-sein yani beşerî varoluşu Karakoç “diriliş” ile Cennet üzerinden kurduğu farklı bir varoluş sahnesi ile yapmaya çalışır. Çünkü Karakoç’a göre olup biteni sadece burada olan ile irtibatlandırmak ya da bu dünyaya yerleştirmek “sürgün” edilmektir. Fakat Karakoç dünyadaki tecrübeyi de yok saymaz, onu da aşan bir öz ve akla gönderme yapan bu yaklaşıma bizi davet eder. Heidegger’de olduğu gibi hakikatin sadece yorumlar ve anlamlardan ibaret olmadığını ortaya koyan Karakoç’un yaklaşımı “kıyamet aşısı” olarak mottolaşır.⁴⁸ Hakikat, varlıkların toplamından daha fazla bir şey olduğundan⁴⁹ *Varlık*, hakikate ulaşmak için tüm duraklarından geçerek kendi macerasını kat eder ve nihai varağına yani kıyamete varır. Bu nedenle bu dünya öte dünyanın mayasıdır ve diriliş eri de kıyamet adamıdır.⁵⁰

Hayatı “varoluş”a yükseltmeyi amaçlayan Karakoç’un daha öncede ifade edildiği gibi *Varlık* görüşünün sonucu olarak okunabilecek söz konusu bu yaklaşımı ile varlığın halini de bir yolculuk hali olarak gördüğü söylenebilir. İdeal düzlemde görülen *Varlık*-ın bir kere ve toptan verilmiş ya da olup-bitmiş bir şey ol-

⁴⁵ İshak Arslan, “Ruhun Dirilişi Üzerinden Sezai Karakoç’u Okumak”, *Şair ve Düşünür Sezai Karakoç Sempozyumu*, ed. Saadetin Acar - Vahdettin Işık (İstanbul: Fatih Belediyesi Yayınları, 2011), 302.

⁴⁶ Karakoç, *Yitik Cennet*, 7-11.

⁴⁷ Karakoç, *Kıyamet Aşısı*, 45.

⁴⁸ Karakoç, *Kıyamet Aşısı*, 28.

⁴⁹ İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi: İslam- Batı İlişkileri Tarihine Giriş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 46.

⁵⁰ Karakoç, *Kıyamet Aşısı*, s. 7-9.

masından ziyade hakikatine doğru yol olarak var-olan bir şey olmasına gönderme yapan bu tasavvur bize varlığın kendini *durumsal* olarak gösterip *oluşşallığın* da duyup-anlamamıza karşılık gelir. Bir başka ifadeyle Varlığı sabitlik ya da *durmak* üzerinden değil de *olmak* üzerinden düşünmeye karşılık gelen bu kavrayışta özne için kendi oluş yolculuğunda varlığı/nı kat ederken yönünü öncelikle özüne ya da fitratına çevirmeyi temel alan bu hadise “kavramlardan ziyade, duya-düşüne ya da seze-düşüne veyahut da imgeleye-düşüne fehmedilen bir hadisedir.” İdeal olanın kavram yerine *mefhum* olarak muhatabını karşılamaasını gösteren bu görüşe göre “olma” tam olarak kavranamayacağından hakikatinde kavram yoluyla anlatılamadığı ifade edilebilir.⁵¹ Kavram yerine *olayın* vukuu ile kalbin/gönlün/vicdanın inkılap suretinde uyarılarak düştüğü “durumdan” yeniden “oluş” a geçebilmesini temsil eden bir yol⁵² olup diriliş erinin öz hakikatini keşfederek dirilmesi için bir sigaya çekilme durumunu içerir. Çünkü olay, zaman-mekân algısına bağlı nesneleştirici olgusal gerçekliğin ötesinde ve onu aşan anlamları içerir.⁵³ Karakoç’un kıssalardaki *olaylar* üzerinden kavramsal analizlerden ziyade yeni bir varlık tarzları kazanan diriliş erlerinin varoluş tarzlarını yansıttığı söylenebilir.

Karakoç’un dini-metafizik olarak nitelendirebileceğimiz kıyamet vurgusunu yaşanan krizleri aşmada fenomenal gerçeklikleri sadece akıl ya da duyarlılık üzerine kurulu bir çözüm yerine gaybı da içine alan bir sistemle görünmeyen (gayb) ile görünen (şehâdet) arasında teorik ufukları genişletip pratik hayata egemen olan tahakkümü bertaraf etmek istemesine gönderme yapar. Böylece kutsiyeti ve gaybı soyutlayan seküler yorumlar yerine onları armağan olarak gören yeni bir benlik modeli temellendirmeye çalışır.⁵⁴

Medeniyetin asıl kurucuları olan peygamberler ile birlikte diriliş ruhunu harekete geçirecek kahramanlar ise yeni İslam aydınlarıdır. Çünkü birer kahraman olan aydınlara tarih şuuru ve tefekkürü hem geçmişi hem bugünü hem de geleceği tümel-tikel bütünlük içerisinde yaşatacak ufka sahiptir.⁵⁵ Bu bağlamda Karakoç’a göre yeni bir zihniyetin gelişebilmesi için her şeyden önce bir toplumda aydın hareketi olmalıdır.⁵⁶ Karakoç’a göre ruhi, sosyal, politik, ekonomik, kültürel, estetik yönleriyle somut İslam ülküsünü yeniden hayata geçirecek olan bu aydınlara hayattan, realiteden ve tarih şuurundan kopuk olmayacaklardır.⁵⁷ Aksi takdirde insanlığın temel hatalarını temel hakikatler gibi göstermeleri kaçınıl-

⁵¹ Özkan Gözel, *Ne- Varlık ve Ahlak: Trans- Ontolojik Bir Dönüşüm* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 22-25.

⁵² Özkan Gözel, *Ne- Varlık ve Ahlak*, 47.

⁵³ Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, 86-88.

⁵⁴ Karakoç, *Kıyamet Aşısı*, 23-25.

⁵⁵ Münire Kevser Baş, *Diriliş’in Yapıtışları: Sezai Karakoç’un Düşünce ve Sanatında Temel Kavramlar* (İstanbul: Lim Yayınları, 2015), 152.

⁵⁶ Karakoç, *Çıkış Yolu I Ülkemizin Geleceği*, 35.

⁵⁷ Sezai Karakoç, *Çağ ve İlham II Sevgi Devrimi* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2007), 102-103.

mazdır. Yapılması gereken tarihi kontrol edip tüm değerlerin temeli olan yüce değerleri esas alan hakikat medeniyetini yeniden tesis etmektir.

Medeniyetin Referans Değeri: Sevgi

Yeni bir insan, yeni bir toplum ve buna bağlı olarak yeni bir insanlık için değişim ve yeniden doğuş gerekir. Karakoç'a göre dış etki ya da zorlama olmaksızın kendi iç dinamiklerimizle değişmemiz gerekmektedir. Lakin bu anlamda yeterince başarılı olunamadığını ileri süren Karakoç'a göre dinin özünde olmayan konularda değişmeyi ve yenilenmeyi kabul etmek gerekmektedir. Fakat Batı hayranlığı ile zuhur eden ve kendi değerlerimize muhalif olan yenilikçi hareketlere haliyle tepkisel davranılmış ve bu anlamda direnç gösterilmiştir. Karakoç'un *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I Başyazılar* adlı eserinde konuyla ilgili oldukça esnek bir yaklaşımı benimsediğini görebiliriz. Ona göre değişime ayak diremek yerine "zamana bağlı olup da zamanla gelenin zamanla gitmesini içeren bir yumuşa prensibi" ile hareket edip yenilenip tazelendiğimizde yitirilmemesi gerekeni korumuş oluruz.⁵⁸

Yukarıda ifade edilen söz konusu bu değişimin yönü ne Doğu ne de Batı, kendi öykümüzle birlikte içimize doğru olmalıdır. Çünkü bu ruha uygun biçimde yeni bir bakış açısıyla gerçekleşecek olan diriliş, inanmışların başlatacağı bir diriliş olup bütün insanlığı kuşatacak ve değiştirecektir. İnsanın değişmesi daha doğrusu öncelikle bakış açısının değişmesi gerekmektedir. Bunun için de yeni bir çağırış ya da metoda ihtiyaç vardır. Bu metot peygamberlerin kıssalarında zaten mevcuttur. Ona göre her peygamber dirilişe giden yolda her biri farklı bir sembole karşımıza çıkar. Bu bağlamda kıssalar üzerinden sembolik anlatılarla Karakoç'un kavramsal ve metodik düşünmenin sınırlarını aşip daha bütünlükçü olmaya çalıştığı söylenebilir. Kıssalara ilaveten efsane ve mitlere de yer veren Karakoç'a göre bu anlatılar hakikati tümüyle kucaklayamasa da olayların tarihi özleri olup esasında olayların odak noktasını gösterirler.⁵⁹ Dolayısıyla Karakoç'un nesneleştirici bir yaklaşım tarzının ötesinde sembolik yaklaşımla temelinde omurgasını ahlaki "öznelliğin" oluşturduğu bir İslam Medeniyeti inşa etmeye çalıştığını söyleyebiliriz. O, hakikati sadece nesnel ya da mantıki bağlamdan ziyade ahlaki bir bağlamla ilişkilendirir. Böylece Karakoç, epistemik teoriler ya da kesinliklerle doğrulama nesnesi olmak yerine insanın ulaşması gereken amaçlara matuf ilkeleri, kıssalarla medeniyet tezini "diriliş" üzerinden inanç ve ikna nesnesi haline getirir. Onun teleolojik tezinin son noktası sürekli ilerleme değil "cennet"tir. Onun medeniyet rüyası, "üzerinde bütün renklerin bulunduğu güneş kurusu gibi" olan ve diğer renklerin varlıklarını sürdürdüğü çoğulcu bir yapıya

⁵⁸ Sezai Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I Başyazılar* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1999), 30-32.

⁵⁹ Karakoç, *Düşünceler I Kavramlar*, 12.

karşılık gelir.⁶⁰ Karakoç bu metodu *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I Perde Devrildiği An* isimli eserinde yine peygamberlere refere ederek sembolize eder:

Nasıl, Hz. İbrahim, hükümdarın tanrılaştığı o çağda sesini duyurmanın, etkisini hissettirmenin yolunu bulmuşsa, nasıl Hz. Musa, firavunun karşısına çıkıp: ‘Ya hakikati kabul edip Allah’ın önünde eğil, ya da bunu yapmıyorsan, Allah’a inanan kavmini bırak da çekip memleketimize gidelim.’ diyebilecek güce ermişse, nasıl Hz. İsa ve havarilerinin mütevazı çalışmaları koca Roma İmparatorluğunu sarsmışsa, nasıl Peygamber Efendimizin kurduğu İslam Devleti, akılları durduracak kadar kısa bir sürede, o günün süper devletleri olan Pers ve Bizans İmparatorluklarının karşısına çıkmış ve onların dev ordularını tarumar etmişse, bugün de, Amerika’da da, Avrupa’da da, Rusya’da da, Japonya’da, Çin’de ve Hint’de, Afrika’da İslam’ın yeniden sesini duyurması, kendisini öz gerçeği ve tüm güzelliğiyle insanoğlunun inanışına sunma imkân ve hakkına kavuşması için bir usul, bir yol aramalı ve bulmalıyız.⁶¹

Karakoç’a göre bu doğrultuda yapılması gereken Doğu ve Batıyı bilen idealistler yetiştirmektir. Söz konusu değişim *Çağ ve İlham II Sevgi Devrimi* adlı eserde ifade edildiği şekliyle üç perspektifli bir yönelim üzerine kurulur. Birincisi; insanın Allah’a bakışı, ikincisi; insanın kendine bakışı, üçüncüsü; insanın eşyaya bakışı. Karakoç’a göre bu üçlü kombinasyon içerisinde daha önce kuramadığı uyum ve dengeyi diriliş ruhu çerçevesinde kurabilme imkanına kavuşur. Ruhun bakımı ve dirilişi için de insanın sürekli olarak dirilişi yinelemesi ve tazelemesi gerekir.⁶²

Değişimin ateşini kahramanlar yakar ve toplumu onlar değiştirir. Fakat kahramanın ortaya çıkışını da toplum hazırlar. Esasında kahraman kendisini değiştirmeye yönelmiş bir toplumda ortaya çıkar. Karakoç’a göre kahraman, toplumları yeniden organize eden, onları bir ülkü ve hedefin meşruiyet ve düzeni etrafında motive ederek toplayan ve gökteki erdemi yere indiren kişidir. Değişimin mimarı olan kahraman bütüne bakarak ayrıntılarla uğraşmaz. Detay, sadece bütün ile ilişkili olduğunda onun gündeminde olabilir. Kahraman hakikati yalın ve çıplak haliyle yakalamak ister. Ona göre kahraman klişesi de olamaz. Teori ve pratiği aynı realitenin iki yüzü olarak gören kahramanın toplumu yönelttiği yol diriliş yoludur. Karakoç, toplumun tabi tutulduğu diriliş yolundaki bu yoldaki değişimi tûba ağacına benzetir. Karakoç’un karşı çıkıp eleştirdiği devrimci değişimi ise zakkum ağacı ile sembolize eder.⁶³ Tûba ağacının diriliş medeniyetinin sembolü olması onun sevgi ile olan alakasıyla ilgilidir. Karakoç’un düşüncesinde tıpkı Yunus Emre ve Mevlana’da olduğu gibi *sevgi* temel değerdir. Ona göre “sev-

⁶⁰ Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I Perde Devrildiği An*, 153.

⁶¹ Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I Perde Devrildiği An*, 10-11.

⁶² Karakoç, *Çağ ve İlham II Sevgi Devrimi*, 19-21.

⁶³ Karakoç, *Çağ ve İlham II Sevgi Devrimi, Diriliş Yayınları*, 64-70.

gi uygarlığı her dalında iyiliklerden altın armağanların salındığı Tûba Ağacı'dır." Yaradılışın aşktan doğması gibi diriliş de sevgiyle mayalanır. Çünkü sevgi, şeytani yenen metafizik güçtür.⁶⁴ Karakoç *Kıyamet Aşısı* adlı eserinde bu aşkı sınırları zorlayan, bütün usuller ve vasıtalar sona erdikten sonra adeta miracın son hamesi olarak süren ve insana verilen gök armağanı olarak niteler. Bu nedenle sürekli aşma hali *Son Sınır'ı* (Sidretülmünteha) içinde teyakkuzda olmak gerekir. Çünkü ona göre "sınırlar birbirini çağırırlar. Bir ufka varıldı mı, önümüzde yeni bir ufuk belirir."⁶⁵ Fakat bu sevgi insanın egosu üzerinden benliğini kıskırtmasına ve hazların doyumuna teşvik edici bir sevgi değildir. Fedakârlık ve ötekini düşünmeye dayalı bu sevgi, evrensel olarak bütün insanlarda bulunduğu kabul edilen ve insan deneyimlerine daha yüksek irtifa ve ciddiyet kazandırmaya, içeriğini aklın ufukları içerisinde diğer bireylerle birlikte ilişki içerisinde olmaya dayalı kavramların oluşturduğu sevgiden farklı bir sevgidir.⁶⁶ Onun düşüncesinde sevgi dirilişin dinamiklerini tayin eden referans bir kavramdır.

Medeniyet: Dirilişin Habitatu

Karakoç'un zihin haritasında medeniyet, İslam medeniyetidir. İslam medeniyeti ise insan psikolojisinin iki aşırı ucunu temsil eden Doğu ve Batı medeniyetleri arasında bir orta yol ve denge durumudur.⁶⁷ Bu denge aynı zamanda Karakoç'a göre karşıt iki kutbu temsil eden düşünce ve duyarlılığı dengede tutacak* ve nihayetinde "yeniden oluş"u yoğuracak bir uyumu ve dirilişi esas alır.⁶⁸ *Düşünceler I Kavramlar* kitabında Karakoç medeniyeti şu şekilde tanımlar:

Medeniyet, insanoğlunun, asıl amacını gerçekleştirme çalışmalarından, ona varma arayışlarından, onu bulmuşsa kaybetmeme çabasından, onu süsleyip püslemesinden, o yöndeki duygularını ve düşüncelerini ifade etme isteğinden doğan, kaynaklanan ve beslenen niyet ve faaliyetlerinin, teori ve pratiğinin, tasarım ve eserlerinin, reel ve potansiyel güçlerinin tümüdür.⁶⁹

Dirilmek için önce ne olduğumuzu ve olmadığımızı, başka medeniyetler ile nerede ayrıldığımızı iyi tespit etmemiz gerektiğini ifade eden.⁷⁰ Karakoç'un medeniyet tasavvuru *Çıkış Yolu I Ülkemizin Geleceği* adlı eserinde belirttiği gibi üç te-

⁶⁴ Karakoç, *Çağ ve İlham II Sevgi Devrimi, Diriliş Yayınları*, 154-155.

⁶⁵ Karakoç, *Kıyamet Aşısı*, 56.

⁶⁶ Luc Ferry, *Sevgi Devrimi*, çev. Emre Akçaoğlu (Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2015), 32.

⁶⁷ Karakoç, *Çıkış Yolu I Ülkemizin Geleceği*, 53.

* Bu yaklaşım Aliya İzzet Begoviç'in medeniyet meselesine yaklaşımı ile örtüşür. Nitekim Begoviç'e göre de İslam medeniyeti ruh ve maddenin varoluşundan ortaya çıkan ve ahengi muhafaza etmek için inşa edilmiş bir medeniyettir. Bk. Aliya İzzet Begoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban (İstanbul; Klasik Yayınları, 2006), 11-22.

⁶⁸ Karakoç, *Çağ ve İlham III Yazgı Seçici*, 33.

⁶⁹ Karakoç, *Düşünceler I Kavramlar*, 9.

⁷⁰ Sezai Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1999), 45.

mel ilkeye dayanır: Bilimin hakikat arayışını temsil eden “doğruluk ideası”; ikincisi ahlakın meşgul olduğu “iyilik ideali” ve üçüncüsü ise sanatın alanına giren “güzellik ideali”. Karakoç’a göre söz gelimi Yunan ve Roma medeniyetlerinden farklı olarak en büyük ideal ahlaki alanda ortaya çıkar. İslam medeniyetinin ayırıcı vasfı ahlaki yönüdür.⁷¹ Çünkü insan yaşamında ahlak çok merkezi bir rol oynar. Ahlak aynı zamanda hem bireysel hem de kurumsal anlamda normları belirleyerek en genelde medeniyeti oluşturan seçkin değerleri oluşturur. Bu anlamda Karakoç, İslam medeniyetinin durumlanışı ya da tavrını üç ana eksene oturtur. Birincisi teorik temeli belirleyen metafizik perspektif; ikincisi bu perspektife bağlı bir realizm olarak dünya ve tabiat görüşü; üçüncüsü ise ilahi olana teslimiyet.⁷²

Karakoç’un bu tezinin tecessüm edeceği habitat, devlettir. Bu devlet her şeyden önce bir ülkü, bir ideal ve erdem devletidir. Karakoç bu ideal devletin siyasal formasyonunu Farabi’de (870-950) olduğu gibi belirli erdemlere dayalı site devleti şeklinde düşünür. Hatırlanacağı üzere Farabi’de mükemmel bir şehir (el Medinetü’l Fâzıla)en üstün iyiliğin gerçekleştiği ve bundan dolayı mutluluğun elde edildiği şehirdir. Söz konusu bu erdemli şehir, insanların birbirine yardım etmeyi amaçladıkları insan toplumlarından oluşur. Bundan dolayı da erdemli şehir, hayatını canlı kılmak ve devam ettirmek için bütün organların birbirine yardım ettiği tam ve sağlıklı bir bedene benzer.⁷³

Fakat Karakoç’un sitesi Farabi’nin organik sitesinden farklı olarak, aracın amaca dönüştürülmediği ya da putlaştırılmadığı toplumu önceleyen demokratik bir site olacaktır. Diriliş er/eren/pirlerinin ödevi mutlak olarak gerçekleşmesi bakımından ütöpik gibi gözükten ideal siteyi kurma gayreti göstermeleridir.⁷⁴ Görüldüğü gibi Karakoç’un erdem sahibi diriliş eri ve misyonu erdemli devlet ile doğrudan ilişkilidir. Fakat Karakoç’a göre mevcut şartlarda tüm insanlık için tek bir medeniyet ve devlet oluşturmak tam olarak mümkün değildir ya da şimdilik bir ütopya olabilir. Zaten medeniyet iddiası barındıran ve “olması gereken”e yönelen her siyasal teorinin belirli bir ütöpik yanı vardır.⁷⁵ Fakat Karakoç’a göre İslam dininde bu toplumu ve devleti oluşturacak ilke ve ahlak bilkuvve olarak mevcuttur. İslam Medeniyeti son aşamada bir İnsanlık Medeniyeti olma liyakatine haizdir. Ona göre bu konuda çizilmesi gereken yol haritası Kur’an kıssalarında verilmiştir. İnsanın tüm imkân ve kapasitelerini kullanmayı içeren bu yöntem Hz. Yakub’un oğullarına öğüdünde Müslümanlara bir yol haritası çizmektedir:

Tek kapıdan değil, bütün kapılardan girmek gerekir. Hem kişi hem devlet hem toplum hem ülke hem iman hem medeniyet hem barış hem savaş hem le-

⁷¹ Karakoç, *Çıkış Yolu I Ülkemizin Geleceği*,33, 87.

⁷² Karakoç, *Çağ ve İlham II Sevgi Devrimi*,142-143.

⁷³ Farabi, *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019), 98.

⁷⁴ Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, 45-46.

⁷⁵ Veli Urhan, *Siyaset Felsefesi: Kavramlar, Klasik ve Modern Dönem* (Ankara: Fol Yayınları, 2020), 21.

dün hem politika kapısından. Çok boyutlu, çok cepheli, çok karmaşık, uzun vadeli, dallı budaklı, dolaylı dolambaçlı bir çalışma sistemiyle bir noktaya varılabilir. Ancak, kapının kapı olduğunu, şehir olmadığını unutmamak şartıyla. Yani amacı araç yapmamak şartıyla.⁷⁶

Yeni bir oluşum, yeni bir hedef ve yeni bir dirilişi ortaya koyacak bir örgütlenme biçimi ve model üretmek gerekmektedir. Bu model yeni deneyimleri beraberinde getirecek ve medeniyetin karakterini teşkil edecektir. Cenneti yitirme bu örgütlenme modelinin aslında ilk adımını teşkil eder. Çünkü Karakoç'a göre "bulmak için yitirmek gerekir." Bu bağlamda yine Âdem ile Havva örneğine başvuran Karakoç'a göre cennette Havva'nın Adem'e "ikinci ben" olarak eklenmesi bir dışa doğru gidış daha açık bir ifadeyle Havva'nın gelişi ilk toplanma yeri olan cennetten bir dağılıma ya da "yabancılaşma"nın başlamasıdır. Diğer medeniyetler ile karşılaşma ile başlayan ölümcül alışveriş nihai anlamda medeniyetin eski güvenine kavuşmasına tahkim edilmiş olarak daha da gelişmesine yol açar. Bunun için "çerçeveyi kırmadan çerçeveyi aşmak, kabuğu zedeledikten dışarıya neşvünemasını duyurmak" ile mümkün olabilir. Öteki benler ile karşılaşmayı temsil eden söz konusu bu durum Cennetten kovularak yine Cennete ulaşacak Adem'in ya da insanın yazgısı olarak etiketlenir. Karakoç'a göre Hz. Âdem ile Havva'nın hayatlarında bir kader olarak yaşanan, her insan ve medeniyetin ömründe sürekli tekrar eden bir şemadır:

Saf ve masum çocukluk ve Cennet hayatı yaşarlar, sonra bir nevi dişilerini doğururlar, sonra onunla diyalogdan dışa açılış, öbür medeniyetlerle boy ölçüşme başlar. Bu öylesine çetin bir varoluş sınavıdır ki, bunu başaramayan medeniyetler kaçınılmaz düşüşe uğrarlar, tarihin dehlizine, bodrumuna gömülürler ama bu imtihandan başarıyla çıkıp kendi olgunluğunu bütünleyenler, tekrar Cenneti bulmuşçasına kurtuluşa ererler.⁷⁷

Karakoç'a göre düşüş ve yıkılış unsurların çözülüşüdür. Modern dünyanın "ayrılın" çağrısı karşısında⁷⁸ meydana gelen çözülmeye karşı diriliş ise, unsurları yeniden bir araya getirdikten sonra üflenecek ruhla varoluştur. Karakoç söz konusu bu düşüş ve diriliş, yine kıssalar üzerinden hareket ederek temellendirir. Hz. İbrahim'in hayatı ve onun kuş parçalarını tepelerden çağırarak kuşun diriliş ile medeniyetin dirilişini özdeşleştirilir.⁷⁹

Daha güncel bir deneyim olarak Osmanlı modeli ve deneyimi Karakoç'a göre bu konuda bir hareket noktası olabilir fakat onu taklit ederek değil onu aşarak bu modeli inşa etmek gerekir.⁸⁰ Medeniyeti temellendirmesini doğrudan Kur'an-ı

⁷⁶ Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II*, 120-121.

⁷⁷ Karakoç, *Yitik Cennet*, 17-19.

⁷⁸ Gianni Vattimo, *Modernliğin Sonu: Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik*. çev. Şehabettin Yalçın (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 82.

⁷⁹ Karakoç, *Yitik Cennet*, 81.

⁸⁰ Karakoç, *Çıkış Yolu I Ülkemizin Geleceği*, 122.

Kerim'deki kıssalar üzerinden yapan Karakoç'un amacı diriliş erinin önündeki temel problematiği oluşturan epistemolojik engelleri aşmaktır diyebiliriz. Bu doğrultuda varoluşsal dönüşüme neden olacak anlamların izinden hareket ederek varoluşu, sürekli güncellemeye ve anlamı yeniden üretmeye matuf kıssalara yönelir. Bu bağlamda Karakoç *Yitik Cennet*'te sekiz kapısıyla nitelediği Cenneti sekiz peygamber üzerinden açıklımlayarak medeniyet ufku olarak idealize eder: Hz. Âdem, her ne kadar ilk insan olsa da aslında hakikatin tecellisidir. Çünkü hakikat Hakikat-ı Muhammedi'dir. Hz. Nuh her ne kadar insanlığı kurtuluş gemisine alsada asıl Kurtuluş Gemisi O'nun getirdiği İslam'dır. Hz. İbrahim putları kırarak Millet'i kurandır. Hz. Yusuf hükümlerliliği bir işaret bir nişan olurken Hz. Musa O'nun toplum kuruculuğundan bir müjdedir. Hz. Süleyman ise O'nun Devleti'ni Levh-i Mahfuzdan yeryüzüne indirerek nakşetmiştir. Hz. Yahya tebliğinin sesini yükselten, Hz. İsa ise O'nun muştı cephesidir. Hz. Peygamber O'nun bütün cephelerinin bütünleşmesidir. Çünkü Yitik Cennet, Hz. Muhammed nezdinde yeniden Bulunmuş Cennet'e dönüşmüştür.⁸¹

Medeniyet üzerinden tezini ortaya koyan Karakoç'a göre bir inanç, bir düşünce ya da bir dünya görüşü kitlelere mal olduğunda yaşayabilmesi için ya bir medeniyet oluşturmak ya da bir medeniyetle kaynaşmak zorundadır.⁸² Bu bağlamda Karakoç toplumsal yaşamın hemen her alanını kuşatan kültür kavramına müracaat eder. Çünkü "her kültürün kendine özgü bir örneği, kendini yaratan güçlere özgü bir düzeni vardır."⁸³ Kültür ve medeniyet kavramları yeni bir "iktidar" ve "hegemonya" biçimi olarak tezahür eder. Hegemonya toplumsal vasatı belirleyen ortalama kültür üzerinden gerçekleşen bir iktidar biçimidir.⁸⁴ Nitekim Nurettin Topçuda *Kültür ve Medeniyet* adlı eserinde kültürü *hegemonya* yerine *hakimiyet* ile izah ederek bu anlamda toplumsal bozulmayı da "hakimiyet eşyanın eline geçirildi ve eşya insanla izah edilecek yerde, insan eşya ile izah edilmeye başlandı" şeklinde ifade eder.⁸⁵ Söz konusu anlamda belirli toplumsal koşulların çevresinde örgütlendiği anahtar bir kavram olan *kültür* bu bağlamda siyasi bir boyuta bürünmüş olur. Çünkü belirli değerler seçkisine bağlı duyarlılıkların ön plana çıkarılması belirli bir politik öznelik biçimi olarak okunabilir.⁸⁶ Fakat Karakoç kültürü, söz gelimi Terry Eagleton'ın *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür* adlı eserindeki tespit ettiği gibi "temel değerleri, törensel pratikleri, duygusal sembolizmi, tinsel içe dönüklüğü, ahlaki gelişimi, ortak kimliği ve bir toplumsal misyonu içeren" dinin etkisinin zayıflaması karşısında onun yerini alabilecek en yakın aday olarak görmez.⁸⁷ Kültür,

⁸¹ Karakoç, *Yitik Cennet*, 131.

⁸² Karakoç, *Düşünceler I Kavramlar*, 19.

⁸³ John Dewey, *Özgürlük ve Kültür*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988), 24-27.

⁸⁴ Dellaloğlu, *Poetik ve Politik*, 326.

⁸⁵ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 23.

⁸⁶ Terry Eagleton, *Kültür Yorumları*, çev. Özge Çelik (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 68.

⁸⁷ Terry Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 160.

insani edimlere dayalıdır fakat referansını ve standardını aşkın olan belirler. Nitekim Karakoç'a göre kültür medeniyetin fizyolojisidir. Ayrıca bu yaklaşımıyla Karakoç kültür kavramına farklı bir bakış açısı getirir. Çünkü ona göre örneğin Ziya Gökalp kültürü milli, medeniyeti ise milletlerarası kabul eder. Fakat Karakoç'a göre medeniyet İslam Medeniyetidir ve kültür de belirli ırk veya uluslara ait değildir. Bu bağlamda İslam Medeniyeti denildiğinde İslam kültüründen bahsedebiliriz. Kültür medeniyetin işler halidir. Karakoç'a göre ırkların gerek kültür gerekse medeniyete katkısı mizaç katkısı olabilir. Çünkü mizaç davranışlara insanın damgasını vurarak kişilikteki nüansları belirler.⁸⁸ Buradan hareketle söz gelimi Arab'ın mizacı yatkinlığına uygun biçimde İslam medeniyetinin bilim ve düşünce yönüne; Acem mizacı sanat ve edebiyata, Türk mizacı ise örgütlenme ve yönetime daha çok katkı vermiştir. Aksi durum medeniyeti indirgeme ve aşırı nesnelleştirme sonucunu doğurur.⁸⁹ Bu yaklaşımıyla Karakoç kültürü onu oluşturan millete atfedene⁹⁰ Nurettin Topçu gibi düşünürlerden de ayrılırken kültürü medeniyetin basit bir ikizi olarak görmekten öte irfana giden yolda "hayatın kalıbı" olarak gören Cemil Meriç'e yaklaşır.⁹¹ Karakoç'a göre diriliş eri de belirli bir mizaca sahiptir. Bu mizaç metafizik mizaçtır. Çünkü insanın bir ülke, bir toplum veya insan çıkmaza saplanmış ve bundan kurtulma ümidini büsbütün yitirmişse bundan kurtulma çabası için gerekli olan "metafizik gerilim" e ihtiyacı vardır. Mistisizmden de ayrı olan bu anlayış ve onun getirdiği gerilim, ruhu statik bir yorumdan dinamik bir duruma, aktif bir kavrayış ve değişim arzusuna götüren bir gerilimdir.⁹² Kitleleri harekete geçiren ve idare eden gerilimler, tarihi ve toplumsal dinamiklerden insanlığı dirilişe götürecektir şuurlu ve sürekli bir gerilimi temsil eder.

Sonuç

Karakoç kriz içerisinde olan bireysel ve toplumsal hayatın inşa ve idamesini sağlayacak medeniyeti İslam/hakikat ile hayat arasında aydınların sorumluluğunda yeni bir irtibat tesisinin imkânında arar. Bu bağlamda onun insanın metafiziksel amaçlarına ulaşmayı umduğu bu yolculuk teklifi belirli bir yaşam tarzını içerir. Kaynağı ve işlevi bakımından çağdaş medeniyet teorilerinden farklılık gösteren bu medeniyetin kurucuları ise peygamberlerdir. Diriliş ise hiçleşmeye giden yönelimi yeniden varoluşa devşiren üçüncü bir yoldur. Karakoç'un *Varlık* görüşünün sonucu olarak okunabilecek bu varoluş yolu özne (diriliş eri) için kendi oluş yolculuğunda varlığı/nı kat ederken yönünü öncelikle özüne çevire-

⁸⁸ Karakoç, *Diriliş Muştusu*, 44.

⁸⁹ Karakoç, *Düşünceler I Kavramlar*, 10-11.

⁹⁰ Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 20.

⁹¹ Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 92.

⁹² Sezai Karakoç, *Çağ ve İlham I Metafizik Gerilim Şartı* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2009), 88-93.

rek ideal olanın kavram yerine *mefhum* ile karşılaşmasını gösteren bir “olma” durumuna gönderme yapar. Diriliş erinin öz hakikatini keşfederek dirilmesi için bir sigaya çekilme durumunu içererek başlayan süreç nesneleştirici olgusal gerçekliğin ötesinde ve onu aşan anlamları içerir.

Düşmüş olan toplumu yeniden ayağa kaldırma projesini temsil eden diriliş ve buna bağlı olarak inşa edilecek medeniyet, herhangi bir görüşün antitezi ya da sentezi değildir. Site devleti formatında tasarlanan bu medeniyet aynı zamanda demokratik bir karaktere sahiptir. Teklif ettiği varoluş kipini sembolik dille inşa eden Karakoç, her peygamberi dirilişe giden yolda farklı bir sembolle karşımıza çıkarır. Kıssalar üzerinden yaptığı girişim ile anlatısının gücünü artırmaya yönelen Karakoç’un -şairliğinden olsa gerek-kavramsal ve metodik düşünmenin sınırlarını zorladığı görülür. Ahlaki sağduyu üzerine kurulu bir öznellik ile İslam Medeniyeti inşa etmeye çalışan Karakoç’un teleolojik medeniyet tezinin son uğrağı ise başlangıç noktası “üzerinde bütün renklerin bulunduğu güneş kursu gibi” olan “cennet”tir.

Karakoç’un medeniyet teorisi için sistematik bir diskur geliştirdiğini söylemek mümkün değildir. Bunun yerine onun kıssalar ve simgeler üzerinden inançlar ve metafizik tarihinin izlerini sürerek kendini sınırladığını ifade edebiliriz. Site devleti şeklinde idealleştirdiği İslam şehrinin yapısı açık değildir. Yeni bir aydın ve yeni bir hayat tarzına sık sık vurgu olmakla birlikte bunun deneyim alanındaki çözümlenmeleri oldukça muğlak olup eleştiriye açıktır.

Karakoç, günümüzde özellikle performans varlığı olarak tanımlanan insan karşısında iman, ideal, hayâ ve fedakârlık gibi kelimelerle tanımladığı diriliş eri ile medeniyeti yeniden inşa etmenin fitilini ateşlemeye çalışır. Her ne kadar antitez ve sentez kelimelerine mesafeli olsa da modernleşme karşısında bir cevap olan medeniyet tezi yine modern bir öneri olarak karşımızda durmaktadır. Fakat medeniyeti inşa edecek özneye ontolojik güvenin zemininin yeniden inançlar üzerinden sağlanmasıyla, estetize edilmiş hakikat güzellikleri karşısında onun tezi son derece önemlidir. Bu bağlamda onun girişimini İslam nezdinde hakikati nihayetinde yeni bir öznellik biçimi oluşturacak bir tercih ve o sese kulak verecek toplumun yönelimleri ile inşa girişimi olarak görmek gerekmektedir. Kavram yerine kıssaları öne çıkarıp bu bağlamda medeniyeti sadece ilişkiler, çıkarlar, duygular ve arzular bakımından temellendiren seküler anlayışlardan farklı olarak bir şeyi, başka bir var olanın varlık zemininde arayarak, daha açık bir ifadeyle hakikati referans alarak onu anlam ve zamansallıkta Kur’an ile asli bir rabita içinde araması da farklı bir arayışı seslendirmektedir.

Diriliş erinin belirli bir sahneyi tasavvuru sonucu kendisini konumlandırarak yeni varoluş kazanmasını içeren bu tez, olması gereken ile olan arasında varlık kazanan insan için yeni bir imkân olarak durmaktadır. Bu imkân “Neye inanmalıyım?” şeklinde ifade edilebilecek ve insanın dışındaki zorunluluk alanı ile “Na-

sil inanmalıyım?" sorusuna karşılık gelen ve öznenin kendi hakikatinin onun medeniyet tasavvuru bakımından diriliş insanında nasıl kurgulanacağına karşılık gelen olumsuzluk alanı arasındaki dengelerin kurulması ile mümkün olabilir. "Nasil?" sorusu karşısında Karakoç'un çözümlemelerin deneyim alanında diriliş erine /özneye yapacağı rehberliği açıklamaya fazlasıyla muhtaçtır. Ancak, Karakoç'un diriliş hamlesine başladığı dönemin tarihsel koşullarında dünyayı algılama biçimine bağlı olarak ortaya koyduğu hakikat arayışını kendi sosyo-kültürel bağlamında okuduğumuzda onun ilham verici tezinin değerini taktir ettiğimiz gibi zihnimizi de olası yanlışlardan sakındırmış oluruz. Kanaatimizce Karakoç'un güncelliğini ve gücünü koruyan en önemli şey, özellikle ontolojik ve metafizik varlığa dair kabullerin sorgulanmaya açıldığı transhümanizm gibi ütopyalar karşısında -tezi bir ütopya olarak kalsa bile-yaptığı uyarı, önerdiği ahlaki sağduyu ve insana yeniden ontolojik güvenini temin etme konusunda vermiş olduğu güven ve destektir.

Kaynakça | References

- Arslan, İshak. "Ruhun Dirilişi Üzerinden Sezai Karakoç'u Okumak". *Şair ve Düşünür Sezai Karakoç Sempozyumu*. ed. Saadettin Acar - Vahdettin Işık. 295-306. İstanbul: Fatih Belediyesi Yayınları, 2011.
- Baş, Münire Kevser. "Sezai Karakoç'un Düşünce ve Sanatında Metafizik". *Şair ve Düşünür Sezai Karakoç Sempozyumu*. ed. Saadettin Acar - Vahdettin Işık. 235-248. İstanbul: Fatih Belediyesi Yayınları, 2011.
- Baş, Münire Kevser. *Yapıtışları: Sezai Karakoç'un Düşünce ve Sanatında Temel Kavramlar*. İstanbul: Lim Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Begoviç, Aliya İzzet. *Doğu ve Batı Arasında İslam*. çev. Salih Şaban, İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- Davutoğlu, Ahmet. "Medeniyetlerin Ben-idraki". *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2/3 (1997-1), 1-53.
- Dellaloğlu, Besim. *Poetik ve Politik: Bir Kültürel Çalışmalar Ansiklopedisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.
- Dewey, John. *Özgürlük ve Kültür*. çev. Vedat Günyol, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.
- Duralı, Ş. Teoman. *Çağdaş Küresel Medeniyet*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2010.
- Duran, Burhanettin. "Türkiye İslâmcılığında Medeniyet Söylemi ve Sezai Karakoç Düşüncesi". *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*. ed. İsmail Kara - Asım Öz. 289-306. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2013.
- Eagleton, Terry. *Kültür Yorumları*. çev. Özge Çelik. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Eagleton, Terry. *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*. çev. Selin Dingiloğlu. İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
- Farabi. *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019.
- Ferguson, Adam. "Of the General Characteristics of Human Nature." *An Essay on the History of The Civil Society*. Ed. FaniaOz-Salzberger. Part I, Section I. London: Cambridge University Press, Third Published, 2001.

- Ferry, Luc. *Sevgi Devrimi*. çev. Emre Akçaoğlu. Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2015.
- Gözel, Özkan. *Ne- Varlık ve Ahlak: Trans- Ontolojik Bir Dönüşüm*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Heidegger, Martin. "Metaphysics as History of Being". *The End of Philosophy*. çev. Joan Stambaugh. 1-54. United States of America: University of Chicago Press, 2003.
- Kalın, İbrahim. *Ben, Öteki ve Ötesi: İslam- Batı İlişkileri Tarihine Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Karakoç, Sezai. *Çağ ve İlham I Metafizik Gerilim Şartı*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 7. Basım, 2009.
- Karakoç, Sezai. *Çağ ve İlham II Sevgi Devrimi*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 6. Basım, 2007.
- Karakoç, Sezai. *Çağ ve İlham III Yazgı Seçici*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 1998.
- Karakoç, Sezai. *Çıkış Yolu I Ülkemizin Geleceği*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 3. Basım, 2008.
- Karakoç, Sezai. *Diriliş Muştusu*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2003.
- Karakoç, Sezai. *Diriliş Neslinin Amentüsü*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 38. Basım, 2016.
- Karakoç, Sezai. *Düşünceler I Kavramlar*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 6. Basım, 2015.
- Karakoç, Sezai. *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I Perde Devrildiği An*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2008.
- Karakoç, Sezai. *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III Doğum Işığ*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2008.
- Karakoç, Sezai. *Kıyamet Aşısı*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 13. Basım, 2015.
- Karakoç, Sezai. *Ruhun Dirilişi*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2000.
- Karakoç, Sezai. *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I Başyazılar*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2. Basım, 1999.
- Karakoç, Sezai. *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 1999.
- Karakoç, Sezai. *Yitik Cennet*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 60. Basım, 2021.
- Meriç, Cemil. *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları, 23. Basım, 2016.
- Perry, Ralph Barton. *Realms of Value: A Critique of Human Civilization*. Cambridge: Harvard University Press, 1954. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674430419>
- Tatar, Burhanettin. *İslam Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2016.
- Topçu, Nurettin. *Kültür ve Medeniyet*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 15. Basım, 2018.
- Ural, Şafak. "Kültür" Kavramı ve Kapsamı Üzerine Düşünceler". *Safakural*. Erişim 02 Şubat 2022. <https://www.safakural.com/kultur-kavrami-ve-kapsami-uzerine-dusunceler>
- Urhan, Veli. *Siyaset Felsefesi: Kavramlar, Klasik ve Modern Dönem*. Ankara: Fol Yayınları, 2020.
- Vattimo, Gianni. *Modernliğin Sonu: Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik*. çev. Şehabettin Yalçın, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.

Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Üç Bilgi Sistemi Teorisi Üzerine Eğitimsel Bir Analiz

Fatih İpek | ORCID: 0000-0001-8995-1846

Dr. Öğr. Üyesi | Sorumlu Yazar | fatihipek01@gmail.com

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi | ROR ID: 025y36b60

İslami İlimler Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Ankara/Türkiye

Öz

Bu çalışmada Câbirî'nin "Üç Bilgi Sistemi" olarak ifade ettiği teorisinin eğitimsel açıdan analiz edilmesi amaçlanmıştır. Bu konunun seçiminde Câbirî'nin teorisinin en temelde İslam eğitim geleneği eleştirisiyle ilgili olduğu düşüncesi etkili olmuştur. Câbirî'nin doküman taraması yöntemiyle tespit edilen görüşleri literatürdeki çalışmalarla ve eğitim bilimleri alanına ait ilke ve kabullerle karşılaştırılmıştır. Câbirî'nin teorisinde İslâm kültürüne hâkim olan referans bilgi sistemlerinin sayısı üçtür: (1) "beyânî bilgi sistemi", (2) "irfânî bilgi sistemi" ve (3) "burhânî bilgi sistemi". Ona göre bu üç epistemolojik yaklaşım, tedvîn döneminden başlayarak, bütün zamanlarda ve bütün Müslüman toplumlarda, ayrı ayrı olarak, baskın biçimde bilgiyi üretme ve kullanma tarzı olmuştur. Câbirî üç bilgi sisteminin (beyânî, burhânî, irfânî) hem ayrı ayrı var olmasını hem de birbirleriyle karışmasını İslâm medeniyetinin bir türlü atlatamadığı entelektüel, siyasî ve kültürel buhranların nedenleri arasında görmektedir. Ona göre üç farklı bilgilendirme sisteminin olması İslâm medeniyeti açısından toplumsal ve zihinsel parçalanma ile sonuçlanan bir krize neden olmuştur. Bu krizi aşmak için yegâne yol; rasyonaliteyi ön plana çıkaran, geçmişteki Mağribî felsefenin mirasını dikkate alan yeni bir yapılanma dönemine girmektir. Câbirî'nin İslâm kültüründe bilginin üretilmesi ve değerlendirilmesi konusundaki tespitlerinde eğitimsel açıdan bazı sorunlar bulunmaktadır. Onun insanın bütünlüğünü ve insanın Allah ve evrenle ilişki biçimlerini göz ardı ederek bilgi sistemlerinin birbirinden bağımsız, ayrık ve düşman sistemler gibi yansıtması bu sorunların başında gelmektedir. Belirli bir insan tasavvuru ortaya koymadan üretilmiş olan bu teoride epistemolojik yaklaşımların ortaya çıkışındaki psikolojik yönelimler göz ardı edilmiştir. Onun entelektüel becerileri doğrudan milliyet (kalıtım) ve coğrafya (sosyo-kültürel yapı) ile ilişkilendirmesi ise teorisinin diğer önemli bir sorunudur. Bütün bunların yanı sıra onun, tarihi süreçte bilgi sistemlerinin baskın oluşunda ya da bilgi sistemleri arasında gezinti yaşanmasında toplumsal ihtiyaçları ve dönemseller şartları yeterince tahlil edemediği de söylenebilir. Bu açıdan Câbirî'nin tarihi, felsefi ve sosyolojik perspektifinin yanı sıra eğitimsel perspektifi de kullanması gerektiği görülmektedir. Eğer İslâm eğitim geleneğindeki yapılara ve uygulamalara detaylı bir biçimde eğilmiş olsaydı belli açılardan Câbirî'nin teorisi indirgemeci ve katı determinist olmaksızın kurtulabilecekti. Zira Câbirî'nin bir kriz olarak gördüğü üç ayrı bilgi sisteminin mevcudiyeti eğitimsel perspektifle bakıldığında bazı açılardan fırsat olarak görünmektedir.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Muhammed Âbid el-Câbirî, Beyânî Bilgi Sistemi, Burhânî Bilgi Sistemi, İrfânî Bilgi Sistemi

Atıf Bilgisi

İpek, Fatih. "Muhammed Âbid El-Câbirî'nin Üç Bilgi Sistemi Teorisi Üzerine Eğitimsel Bir Analiz". *Eskiye* 47 (Eylül 2022), 541-572.

<https://doi.org/10.37697/eskiye.1039703>

Geliş Tarihi	21 Aralık 2021
Kabul Tarihi	09 Mart 2022
Yayın Tarihi	20 Eylül 2022
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli Hakemlerin raporları, makale ile birlikte yayımlanmaktadır. https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiye/page/13397 Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Educational Analysis of Mohammed Abed Al-Jabri's Theory of Three Knowledge Systems

Fatih İpek | ORCID: 0000-0001-8995-1846

Assistant Prof. Dr. | Corresponding Author | fatihipek01@gmail.com

Social Sciences University of Ankara | ROR ID: 05rrfpt58

Faculty of Islamic Studies Department of Religious Education, Ankara, Türkiye

Abstract

This paper aims to analyze al-Jabri's theory, which is expressed as the "Three Epistemological Systems", from an educational point of view. The idea that Jabiri's theory is mainly related to the criticism of the Islamic educational tradition has been effective in the preference of this subject. Al-Jabri's views, which were determined by the document analyzing method, were compared with the studies in the literature and the principles and conventions of the educational sciences. In al-Jabri's theory, the number of reference knowledge systems that dominate Islamic culture is three: (1) "knowledge system of the bayān (explication)", (2) "knowledge system of the burhān (demonstration)" and (3) "knowledge system of the 'irfān (illumination)". According to him, these three epistemological approaches, separately, have been the dominant way of producing and using knowledge at all times and in all Muslim societies, starting from the codification (tadwīn) period. Al-Jabri considers the existence of three knowledge systems (bayānī, burhānī, 'irfānī) separately and their mixing with each other among the causes of intellectual, political and cultural crises that Islamic civilization could not overcome. According to him, the existence of three different epistemological systems caused a crisis that resulted in social and mental fragmentation in Islamic civilization. The only way to overcome this crisis is to enter a new period of construction that emphasizes rationality and takes into account the legacy of Maghribī philosophy in the past. There are some problems from an educational view in Jabri's ideas about the production and evaluation of knowledge in Islamic culture. One of these problems is that he ignores the integrity of human beings and the way humans relate to God and the universe, and regards these knowledge systems as independent, separate and hostile systems. Psychological orientations in the emergence of epistemological approaches have been ignored in his theory, which was produced without revealing a certain conception of human. Another important problem of his theory is that he directly associates intellectual skills with nationality (heredity) and geography (socio-cultural structure). Moreover, it can be said that in the prevalence of knowledge/epistemological systems or in the alterations between knowledge/epistemological systems in the course of time, he could not sufficiently analyse the social needs and historical conditions. In this respect, it is seen that al-Jabri should use the educational perspective as well as his historical, philosophical and sociological perspective. If Jabri had elaborated on the structures and practices in the Islamic educational tradition, in certain respects his theory

would have avoided being reductionist and rigidly deterministic. For the existence of three different epistemological systems, which Jabri sees as a crisis, seems to be an opportunity in some respects when viewed from an educational perspective.

Keyword

Religious Education, Mohammed Abed Al-Jabri, Knowledge System of the Bayān, Knowledge System of the Burhān, Knowledge System of the 'Irfān

Citation

Ipek, Fatih. An Educational Analysis of Mohammed Abed Al-Jabri's Theory of Three Knowledge Systems". *Eskiyeni* 47 (September 2022), 541-572.
<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1039703>

Date of submission	21 December 2021
Date of acceptance	09 March 2022
Date of publication	20 September 2022
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External Double-blind + Transparent Peer Review
Review reports	The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article. https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Muhammed Âbid el-Câbirî (1936-2010), İslâm coğrafyasının siyasal, toplumsal ve kültürel sorunlarına çözüm bulma teşebbüsüyle kaleme aldığı eserleriyle tanınmış bir düşünürdür. Arap düşüncesinin ve aklının İslâm düşünce ve aklını temsil ettiği fikrinden hareket eden Câbirî, geniş bir tarihî perspektiften bakarak çağdaş dünyadaki Müslümanların yaşadığı krizlere çözüm üretmeye çalışmıştır. Türkçeye “Arap-İslâm Aklının Oluşumu”, “Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı”, “Arap-İslâm Siyasal Akli” ve “Arap Ahlaki Akli”, “Felsefi Mirasımız ve Biz” isimleriyle çevrilen eserlerini kaleme almasının temel amacı; İslâm düşüncesini Müslümanların dinî, siyasî ve sosyo-kültürel sorunlarına çözüm üretecek bir biçimde yeniden yapılandırma arayışıdır. Câbirî'nin bu arayışı çağdaş dünyaya uyum konusunda sorun oluşturmayacak, Müslümanların her türlü zihinsel, kültürel, siyasi ve toplumsal sorunlarının çözümünde temel olacak epistemolojik bir yaklaşım inşa edebilmektir. Bu açıdan Câbirî'nin, İslâm medeniyetine hâkim olan epistemolojik sistemleri tarihsel çözümlemelerle tahlil ederek bu sistemlerin kusurlarını göstermeyi ve yeni bir entelektüel gelenek oluşturmak suretiyle zihinsel canlanmayı gerçekleştirmek istediği görülmektedir.

Câbirî'nin “Üç Bilgi Sistemi Teorisi”ni daha iyi anlayabilmek için onun İslâm medeniyetindeki dinî ve entelektüel hareketliliğin tarihi seyrini nasıl okuduğuna kısaca bir göz atmak gerekmektedir. Bilhassa “Arap-İslâm Aklının Oluşumu”, “Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı” adlı eserlerinde onun İslâm kültüründe baskın olan epistemolojiler ve düşünme biçimleriyle ilgili farklı yöntemleri birleştirerek kendine özgü tarihi perspektiften bir okuma yaptığı görülmektedir. Câbirî Arap-İslâm aklını tahlil ederken eserlerinde kullandığı yöntemi: “Tarihsel çözümleme, yapısal düzenleme, ideolojik tartışma ve oluşumculuk (bütüncülük)” olarak açıklamaktadır (Câbirî, 2015, 26; a. mlf., 2003, 15-16; a. mlf., 2001a, 8).

Câbirî, Müslüman entelektüellerin dinî, siyasî ve sosyal sorunlara çözüm üretme kabiliyetini kaybetmelerini onların epistemik yaklaşımlarındaki değişime yani akli kullanma biçimlerindeki değişime bağladığı için bu değişimin tarihi izlerini takip etmekle işe başlamaktadır. Câbirî eserlerinde yapısal bir yaklaşımla (structuralism) Arap-İslâm aklının bileşenlerini ve temel unsurlarını ortaya koymaya çalışır. Zira Câbirî'nin de belirttiği gibi yapısal yöntem, “kültürel zamanı” dikkate alarak hem mevcut gerçek durumu (*şimdiyi*) tarif etmekte hem *şimdinin* tarihi gelişimi boyunca geçirdiği aşamaları (*geçmiş*) yansıtmaktadır (Câbirî, 2001a, 42-51). Ancak Câbirî'nin geçmişi tahlili, geçmişten gerekli dersleri çıkarmak, geçmişin zenginliklerinden faydalanmak, geçmişin tecrübe ve birikimini çağın sorunlarını çözmek için kullanmak gibi cümlelerle nihayetlenmez. Aksine onun tahlili, geçmişe ait akıl yapısından ve geçmişin epistemolojik yaklaşımlarından kurtulmayı bir reçete olarak sunmakla nihayetlenir. Ona göre Müslümanların bugün içine düştüğü ataletin nedeni geçmişin epistemolojik bakış

açısı olduğu için Müslümanlar bu ataletten ancak geçmişten/gelenekten uzaklaşarak kurtulabileceklerdir (Câbirî, 2003, 20). Bu uzaklaşma o kadar derin olmalı ki bir *kopuş* olarak nitelendirilebilmelidir. Foucault tarafından da işlenen “kopuş” kavramı Thomas Kuhn’un kullandığı “paradigma” değişimi gibi köklü bir değişimi ifade etmektedir (Ulukütük, 2013, 50). Câbirî (2001a)’ye göre bu kopuşun ardından yeni bir inşa gerçekleşmelidir. Bu kopuş ve inşa geleneği tamamen “müzeze kaldırarak” değil, aksine geleneğin üzerine yapılan bir inşa olmalıdır. Bu yeni yapıda, rasyonaliteyi hâkim kılan bir epistemolojik perspektifle Müslümanların sorunlarını çözenin yolu aranmalıdır. Kuşkusuz Câbirî’nin dile getirdiği “gelenekten kopuş” ve “gelenek üzerine yeni inşa” birlikte gerçekleşmesi fikri yüzeysel bir bakışla çelişkili bir durumu olarak aks etmektedir. Ancak Câbirî bilhassa “Arap-İslâm Akılının Oluşumu” adlı eserinde bu durumun gerçekleşebileceğini ispatlamaya çalışmıştır.

Câbirî, yazılı kültürün ön plan çıktığı tedvîn asrını, epistemolojik açıdan temel bir “referans çerçeve” oluşturduğu için Arap-İslâm düşünce tarihinin başlangıç noktası olarak görmektedir. O, tedvîn dönemiyle birlikte Arap-İslâm düşüncesinin dinî, siyasî ve toplumsal alanlarda ortaya çıkan sorunlara çözüm üretme kapasitesini hızlı bir biçimde kaybettiğini ve bu durum nedeniyle İslâm dünyasının bitmeyen bir kriz dönemi yaşadığını iddia etmektedir. Ona göre bahsi geçen bu krize neden olan şey, Müslümanları bu tür krizlerden koruma adına girilen *tedvîn* faaliyetlerinin bizzat kendisi olmuştur. Zira bu dönemde oluşan epistemolojik anlayışların oluşturduğu “referans çerçevesi”; Müslümanların düşünsel ve eylemsel sorunlarının çözümünde aşamadıkları bir engel, çözüm üretme kapasitesine sahip Müslüman entelektüellerin ellerini bağlayan bir bağ olmuştur. Bu dönemde mevcut bilgi birikimini ayıklama ve tasnif faaliyeti başlangıçta İslâm düşüncesinin çözüm üretme kapasitesini arttıracak statik güçlerini açığa çıkarmayı amaç edinmişse de mevcut durumdan çok daha güçlü bir statikliğin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Böylece İslâm düşüncesinin yeni bilgi üretme kapasitesi gittikçe zayıflamış ve yok olmaya yüz tutmuştur (Câbirî, 2001a, 71-73).

Câbirî, İslâm medeniyetindeki akıl yapılarını değerlendirirken “oluşturucu (teknî) akıl” ve “oluşturulmuş (mükevven) akıl” ayırımına başvurmuştur. Oluşturucu/evrensel akıl, “düşüncenin araştırma ve inceleme yaparken gerçekleştirildiği, kavramlar bulan ve ilkeler koyan zihni faaliyet”; Oluşturulmuş akıl ise “insani çıkarımların dayandığı ilke ve kuralların toplamıdır” (Câbirî, 2001a, 18). Câbirî’ye göre *oluşturucu akıl* değişmez evrensel ve ilkesel bir karaktere dayanmasına karşı *oluşturulmuş akıl* çağlara hatta bireylere göre değişen dönemsel ve kültürel bağlamlara dayanan akıldır. Dolayısıyla oluşturulmuş akıl, bir kültürü tesis eden bilgi sistemini oluşturan akıldır. Tedvîn dönemiyle birlikte İslâm düşüncesinde “oluşturulmuş akıl” hüküm sürmektedir ancak bu akıl yerini ivedilik-

le oluşturucu akla terk etmelidir (Câbirî, 2001a, 18-20). Çünkü bu tarihsel olan akıl yapısı, İslâm düşüncesinin ve Müslüman toplumların gelişmesi için işlevsel değildir. İslâm medeniyetinin her açıdan gelişebilmesi için bu akıl yapısından bir “epistemolojik kopuş”un yaşanması ve Müslümanların yeni bir epistemolojik perspektife göre kendi geleneklerini yeniden inşa etmesi gerekmektedir (Câbirî, 2003, 11).

1. Çalışmanın Problemi, Amacı ve Önemi

Câbirî'nin fikirleri Müslüman entelektüeller arasında ses getirmiş ve çokça tartışılmıştır. Câbirî'nin fikirlerini dinî, felsefî, kelâmî, siyasî ve sosyolojik açılardan ele alan çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaya başladığımızda Câbirî'nin fikirlerini müstakil olarak “eğitim” alanında ele alan bir çalışmaya rastlanılmamıştı. Ancak yakın bir zamanda Gümüş'ün (2021), “Câbirî'nin Arap-İslam Aklının Eleştirisi: Din Eğitimi Bağlamında Yeni Bir Okuma” isimli önemli bir çalışması yayımlamıştır. Gümüş (2021) bu çalışmasında Câbirî'nin Arap-İslam aklına yaptığı eleştirileri, bilgi-iktidar ilişkisiyle bağlantılı olarak, ortaya çıkan dindarlık biçimleri ve bu biçimleri ortaya çıkaran tarihsel koşullar bağlamında ele almıştır. Gümüş'ün bahsi geçen çalışmasından farklı olarak bu çalışmada ise Câbirî'nin “Üç bilgi Sistemi” teorisine odaklanılmıştır.

Câbirî'nin fikirlerinin birçok açıdan hatta en temelde İslâm eğitim geleneğinin yapı ve uygulamalarına ait sorunların çözümü için verdiği uğraştan dolayı ortaya çıktığı söylenebilir. Onun üzerinde durduğu bilgi/bilgilenme kültürüne ait sorunlar bizzat eğitim ve öğretim alanına ait sorunlardır. Zira bütün yönleri ile öğrenme ve öğretme süreci bilginin elde edilmesini, işlenmesini ve paylaşılmasını gerektirdiği için Eisenberg'in (2008, 39) de belirttiği gibi “eğitim tamamıyla bilgi temelinde gerçekleştirilen bir faaliyetir”. Eğitimin niteliğini ve eğitim sürecinin işleyişini bizzat epistemolojiye ait varsayımlar belirlemektedir. Epistemolojiye ait teoriler kendini ancak eğitim alanında sınama imkânı bulmaktadır. Dolayısıyla Câbirî'nin epistemolojiye ait fikirlerinin, bilhassa bilgi sitemleri teorisini eğitsel bir bakış açısıyla da incelemesi gerekmektedir. Bu sayede onun fikirleri üzerine yapılmış dinî, felsefî ve sosyolojik değerlendirmelere farklı açılardan katkı sunulabilir.

Bu çalışmada doküman incelemesi yöntemiyle Câbirî'nin eserlerinde “üç bilgi sistemi” teorisi incelenmiştir. Bu incelemeler sonucu ulaşılan tespitler eğitim alanı çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bahsi geçen değerlendirmelerin hem çağdaş eğitim anlayışı çerçevesinde hem de İslâm eğitim geleneği çerçevesinde yapılmasına çalışılmıştır. Câbirî'nin görüşlerini değerlendirirken onun düşünceleri üzerine yapılan farklı çalışmalardaki tespitlerde dikkate alınmıştır. Bu durumda bu çalışmada “Câbirî'nin üç bilgi sistemi teorisinin eğitimsel açıdan teşkil ettiği sorunlar ve imkânlar nedir?” sorusuna cevap aranmış olmaktadır.

Çalışma sadece Câbirî'nin "üç bilgi sistemi" teorisine ait görüşleriyle sınırlandırılmış, onun siyasî ve ahlakî akıl teorilerine ait görüşleri araştırma alanı dışında tutulmuştur.

Ülkemizde Câbirî'nin fikirleri üzerine önemli çalışmalar yapılmıştır. "Felsefe", "Siyaset Bilimi", "Kelâm", "İslâm Felsefesi", "Din Sosyolojisi" ve "Din Felsefesi" alanında yapılan çalışmalarla Câbirî'nin görüşleri incelenmiştir. Ancak eğitim alanına özel çalışmalar yeni yeni yapılmaya başlanmıştır. Keskin'in (2009), "Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Abid Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi", Ulukütük'ün (2013) "Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Akıl İlişkisinin Epistemolojik Analizi" isimli doktora tez çalışmaları en çok dikkat çeken çalışmalardır. Bahsi geçen çalışmalarda İslâm eğitim geleneği bağlamında önemli değerlendirmeler yapılmış olsa da bu çalışmalarda Câbirî'nin görüşleri özel olarak eğitim alanı çerçevesinde değerlendirilmemiştir. Bu açıdan çalışmamız, Câbirî'nin görüşlerinin eğitimsel boyutuyla ilgili tespitlerde bulunmak suretiyle alan yazındaki diğer çalışmalara katkı sağlamış olacaktır.

2. Câbirî'nin 'Üç Bilgi Sistemi Teorisi'

Câbirî, İslâm medeniyetinde ortaya çıkan önemli ekollerin ve bilginlerin düşüncelerini ayrıntılı bir biçimde ele almamıştır. Onun yöneldiği şey ekollerin ve ya bilginlerin düşünme biçimini oluşturan temel unsurlar, referans çerçeveleri olmuştur (Keskin, 2010, 258). Bu yönelişi onun *İslâm medeniyetinde bilgi üretiminin belirli bilgi kalıpları/sistemleri içerisinde gerçekleştiği* şeklindeki teorisini üretmesine neden olmuştur. Onun teorisinin orijinalliği tartışılabilir. Zira bilgi referans sistemi olarak üçlü sınıflamasının benzerinin Kuşeyrî tarafından yapıldığı bildirilmektedir (Fazlıoğlu, 2009) Orijinalliği/benzerliği tartışmalı bir konu olsa da Câbirî'nin İslâm medeniyetinde referans bilgi sistemleri ile ilgili meseleleri özgün bir biçimde ele aldığı ve görüşlerinin entelektüel dünyada oldukça dikkat çektiği görülmektedir.

Câbirî, "bilgi sistemi" kavramını; "herhangi bir tarihsel dönemde bilgiye bilinçdışı yapısını kazandıran kavram, ilke ve uygulamaların toplamı" (Câbirî, 2001a, 41) şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre bilgi sistemi, o kültüre mensup bireylerin kâinata, insana, topluma, tarihe bakışını belirleyen zihinsel tasavvur ve anlayışların bileşkesidir. Onun ifadesiyle "bilgi sistemi, bilgi eylemine hükmettiği" (Câbirî, 2001b, 21) için bütün dinî, toplumsal, siyasî ve kültürel eylemlerin, yönelimlerin ve oluşumların temelinde tercih edilen referans bilgi sistemi vardır.

Câbirî'nin "Üç Bilgi Sistemi" ya da "Üç Referans Bilgi Sistemi" olarak adlandırabileceğimiz teorisi özetle beş varsayıma dayanmaktadır:

(1) İslâm medeniyetinin kendi iç dinamikleri ve farklı kültürlerle temasından kaynaklı dış dinamikleri tarihi süreçte bilginin kaynağı ve değeri ile ilgili kabul-

lerle ilişkili olarak üçfarklı bilgilenme biçimini ortaya çıkarmıştır: “Beyânî, burhânî, irfânî”.

(2) *Beyânî, burhânî, irfânî* bilgilenme tarzı tedvîn döneminden başlayarak, bugün de dâhil olmak üzere, bütün zamanlarda ve bütün Müslüman toplumlarda ayrı ayrı olarak baskın bilgi üretme ve paylaşma tarzı olmuştur.

(3) Bahsi geçen üç farklı bilgilenme sistemi İslâm medeniyeti açısından “toplumsal ve zihinsel parçalanma” ile sonuçlanan krizlere neden olmuştur.

(4) Bu krizi aşmak için İslâm bilginleri arasında farklı bilgilenme sistemlerini birlikte kullananlar olmuştur ancak bu durum yeni bir krize neden olmuştur (*temellerin çatışması*).

(5) Bu kriz durumunu aşmak için yeniden rasyonaliteyi (*burhânî*) ön plana çıkaran, geçmişteki Mağribî felsefeyi dikkate alan yeni bir yapılanma dönemine girilmelidir. Bu yapılanma İbn Rüşd’ün akılcılığı, İbn Hazm’ın tenkitçiliği, İbn Haldûn’un tarihi analizciliği çizgisinde ve daha seküler olmalıdır. Bahsi geçen bu bilginlerin kendi dönemlerinde tamamlayamadığı süreç yeni yapılanma döneminde tamamlanmalıdır.

Câbirî (2001a), İslâm kültürüne hâkim olan bilgi sistemlerinin sayısını üç olarak açıklamaktadır. Bu sistemler; (1) “beyânî bilgi sistemi”, (2) “irfânî bilgi sistemi” ve (3) “burhânî bilgi sistemi” şeklinde isimlendirmiştir. *Beyânî bilgi sistemi*, dil ve dini metinler üzerinden tesis edilmiş ve dini ilimlerin dayandığı bilgi sistemidir. Bu sistemin temelini oluşturan unsur “nass” ve “kıyas”tır. *İrfânî bilgi sistemi*, irrasyonalizm üzerinden tesis edilmiş ve “Hermetizm” gibi kadîm mirasa dayanan bilgi sistemidir. İrfânî bilgi sistemi “duygu/his” temelinde inşa edilmiş bir bilgi sistemidir. Akıl yürütme üzerine temellendirilmiş ve felsefe ve akli bilimlerin dayandığı bilgi sistemi ise *burhânî bilgi sistemidir*. Bu sistem ise “akıl” ve “mantık” temelinde oluşmaktadır (Câbirî, 2001a, 288).

Bilgiyi üretme ve değerlendirme aracı olarak Câbirî’nin bahsettiği üç bilgi sisteminin farklı kaynaklarda benzer veya yakın bir şekilde farklı isimlerle anılmıştır. İstidlâli, naklî, irfânî, şuhûdî, estetik, vb. bilgi türleri Câbirî’nin sınıflamasındaki gruplara dâhil edilebilir. Benzer bir biçimde Reza Arjmand (2018,3) da dört ana epistemolojik yaklaşımı sıralar: (1) Mantık ve kıyas ilkelerine göre işleyen ve insanların bilgi üretmesini amaçlayan “yapılandırmacı yaklaşım”, (2) Kelâm’a (diyalektik teoloji) dayanan ve dünyevi bilginin yanı sıra ilahi bilgiyi de deşifre etmeyi amaçlayan “kelâmî yaklaşım”, (3) bilginin bilinen öncüller aracılığıyla bilinmeyenlere ulaşmak için aktif akıl yürütmeyle ve tahmin (vehm) süreci yoluyla elde edildiğini Yeni-Platoncu hareket ve Peripatetik (gizemci)İslâm felsefesine dayanan “felsefi yaklaşım”, (4)tüm bilginin kaynağı olarak ilahi bilgiyi ve onu elde etmek aracı olarak sezgiyi gösteren “mistik/teozofik yaklaşım”. İslam düşüncesinde bahsi geçen epistemolojik yaklaşımların en temelde “aklî” ve “naklî” ayrısı-

mına dayandığı, “sezgi” tabanlı epistemolojik yaklaşımların ise tartışmalı bir biçimde kabul gördüğü söylenebilir.

Üç farklı referans bilgi(lenme) sisteminin mevcut olmasını İslam medeniyeti açısından en büyük *buhran* olarak gören Câbirî, İslâm düşüncesi içerisinde ilmi sahada bu üçünün birlikte kullanımının gerçekleştirilemediğine, siyasi alanda ise bu üç sistemin birada kullanılabilmesine dikkat çeker. Ona göre siyasî olma gereği pragmatizme dayanan siyaset, akla boyun eğmez bilakis siyasetle ona boyun eğdirir. Zira “siyasi akıl sadece beyânî, irfânî ve burhânî değildir, ihtiyaca göre çeşitli bilgi sistemlerinin kategorilerini ve araçlarını kullanır” (Câbirî, 2001b, 12).

Câbirî, İslâm medeniyetinde bölgelere, ekollere ve önemli ilmi kişilere göre üç bilgi sisteminden birinin baskın olarak kullanılmasını İslâm medeniyetinin gerilemesine neden olan ve aşılamayan bir buhran olarak tanımlasa da onun yakındığı şey tam olarak bilgi sistemlerinden her üçünün bir arada kullanılmaması değildir. Zira o “irfânî” bilgi sistemini başlı başına bir sorun olarak görmektedir. Ona göre “irfânî” gelenek İslâm medeniyetinin entelektüel, siyasi ve toplumsal açıdan geri kalmışlığına neden olan irrasyonelliği besleyen bir gelenektir. İrfânî gelenekteki *Hermetik unsurlar* Şii düşüncesinde çok rahat kendine yer bulduğu gibi zamanla Sünni dünyada da çeşitli biçimde kökleşmiş bir yapıya bürünmüştür. İbn Sina gibi bir filozof dâhi Hermetik-gnostik ve daha birçok irrasyonel unsuru İslâm düşüncesinin mukîmleri haline getirerek rasyonelliği büyük sekteye uğratmıştır. Doğu’da Mu’tezile ile boy göstermeye çalışan ve Fârâbî gibi büyük bir filozoflar desteklenen rasyonel düşünce, sûfilerin İsmâîlîlerin, İşrakî filozofların ve İbn Sînâ’nın ortaklığı karşısında gelişmemiş, yerini irrasyonel düşünceye bırakmak zorunda kalmıştır. Bu açıdan irfânî bilgi sistemini baskın yahut ortak olarak kullanan her entelektüel ve dini girişim sorunlara sorun ekleyen başarısız bir girişim olmuş; dinî, siyasî ve toplumsal sorunların daha da derinleşmesine neden olmuştur. Bu durumda onun teorisinde kullanılacak iki muteber bilgi sistemi ikisi kalmaktadır: “Burhânî” ve “beyânî” bilgi sistemi. Ancak Câbirî’nin muteberlikten kastı bu iki sistemin birlikte kullanılması değildir. O, ayrı alanlar olarak ve seküler bir paradigmaya dayalı olarak iki sistemin varlığını sürdürmesini kastetmektedir. Câbirî, irfânî sistemin dışarıda bırakarak, sadece “burhânî” ve “beyânî bilgi sistemlerini (ayrık bir biçimde) kullanma girişimlerini âdeta karanlık bir tünelin içinde kalmış İslâm düşüncesi için ışığa en yakın olduğu anlar olarak görmektedir (Câbirî, 2001a, 249-335; a.mlf., 2003, 162-175).

Câbirî’ye göre, İslâm düşüncesinde “epistemolojik yaklaşım/akıl yapısı” açısından tedvîn döneminden beri ortada olan engelleri aşmaya çok yaklaşılan dönemler yaşanmıştır. Bilhassa Mağrip’te, İslâm dünyasının sorunlarına çözüm getirme umidini yeşertecek bir biçimde beyân ile burhân’ın kullanıldığı, irfân’ın dikkate alınmadığı entelektüel girişimler yaşanmıştır. İbn Hazm ve İbn Bacce

çizgisindeki kısmî entelektüel canlanması İbn Rüşd en ileri seviyeyi görmüştür. Câbirî'ye göre Meşrikî İslâm düşüncesinden farklı olarak Mağribî İslâm düşüncesinde *beyân* ile *burhân*'ın uzlaştırılması *teolojik* bir karakterde değil *seküler* bir karakterde gerçekleşmiştir. Bu seküler karakter, Mağribî İslâm düşüncesini, bilhassa *İbn Rüşdcülüğü*, günümüz için mümkün ve elzem kılan karakterdir (Câbirî, 2001a, 357-369). Dolayısıyla Câbirî açısından yeniden bir tedvîn döneminden söz edilecekse bu dönemin epistemolojik yaklaşımı İbn Rüşdcü bir çizgide olmalıdır. Câbirî'nin bu konudaki anlatısı şu şekildedir: Yeniden yapılandırma Mağribî İslâm düşünürlerinin bıraktığı yerde onların bıraktığı düşüncelerin üzerinden gerçekleşmelidir. Bu entelektüel canlanması mükemmel kılan şey aklın/felsefenin ve dinin iki ayrı alan olarak görülmesine rağmen ikisi arasındaki amaç birliğinin muhafaza edilmesidir. İbn Rüşd ile oldukça sağlam temellere oturtulan din ile felsefenin ayrı alanlar olarak değerlendirilmesi gerektiği teorisi ne yazık ki Müslümanlar tarafından sadra şifa bir teori görülmemiştir. Buna mukabil, Batı düşüncesinin yenilenmesinde ve dolayısıyla Batı biliminin canlanmasında "İbn Rüşdcülük" adeta katalizör görevi üstlenmiştir. Doğu'ya (Müslümanlara) kalan ise akli âtil bırakan irfânî bilgi sistemi, taklide dayanan burhânî bilgi sistemi ve şekilciliğe dayanan beyânî sistem ile yerinde saymak olmuştur. Bugün dahi İbn Rüşdcülük çizgisinde toplumsal ve düşünsel sorunları için birçok reçete bulunmakta iken Müslümanlar hâlâ bu reçeteyi kullanmamaktadır (Câbirî, 2001a: 363-373).

3. Câbirî'nin 'Üç Bilgi Sistemi Teorisi'nin Eğitimsel Açından Değerlendirilmesi

Câbirî'nin "bilgi sistemi kavramına" yüklediği anlam öğrenme psikolojisindeki "epistemolojik anlayış", "epistemolojik yaklaşım", "epistemolojik teoriler", "epistemolojik tarz", "epistemolojik perspektifler", "epistemolojik standartlar", "epistemolojik tutumlar", "epistemolojik kuramlar" gibi kavramları çağrıştırmaktadır¹Bu kavramların hemen hepsi bilginin doğasına, kaynağına ve bilgi elde etme biçimine ait varsayımlar anlamına gelmektedir (Hofer, 2016, 20-21). Bu durumda Câbirî'nin bilgi sistemleri teorisinin bilginin doğasına, kaynağına ve edilmesine dair varsayımlara dayanan ve özünde epistemolojiye ait bir teori olduğu söylenebilir. Onun teorisinin eğitimsel açıdan analiz edilmesi gereken varsayımları aşağıda geçtiği gibi beş başlık altında gruplandırabilir.

3.1. Bilgi Sistemlerinin Ayrıştırılması ve İrfânî Epistemolojinin Dışlanması

Câbirî'nin akıl teorisinin "pratik akıl" ve "teorik akıl" ayrımına dayandığı görülmektedir. Zira o, bilgi üretme eylemine ait olan akli "düşünce akli"; siyasi akli ise "gerçeğin akli" şeklinde nitelendirmektedir (Câbirî, 2001b, 11). Öte yandan

¹ Bu kavramlarla ilgili detaylı bilgi için Hofer'in (2016, 20-21) "Epistemic Cognition As a Psychological Construct: Advancements and Challenges" adlı çalışması incelenebilir.

onun “düşünce akli” üzerine oluşturduğu üçlü referans bilgi sistemi teorisinin ise “rasyonel olan” ve “rasyonel olmayan” şeklindeki bir ayrıma dayandığı görülmektedir. Bu ayrımda rasyonel olan düşünme biçimi (burhân) yegâne gerçek değeri hak etmekte iken irrasyonel olan “irfân”a dayalı akıl ve epistemoloji kesin bir biçimde reddedilmektedir. Beyânî epistemolojiye gelince; Câbirî onun rasyonel bir boyutunun olduğunu kabul etse de beyânî epistemolojinin burhânî epistemoloji ile birleştirilmesine müsamaha göstermemekte, beyânî aklın ayrı bir alan olarak dışarıda tutulması gerektiği ileri sürülmektedir. Bilgi sistemleri arasında seçmeci bir tavır sergileyen Câbirî'nin bir anlamda standartlaşmış epistemolojik yaklaşımlardan kurtulma adına yeni bir standartlaşma teklif ettiği söylenebilir. Onun yeni standart epistemolojik yaklaşımıyla ilgili tutumunu Ulukütük, (2013, 24) şöyle açıklamaktadır:

“... Câbirî bütünüyle gayrı makul bir zeminde, yani gayrı makulün (irrasyonelin) hâkim olduğu bir düşünce tarzı doğrultusunda teşekkül ettiğini düşündüğü Arap-İslâm kültürünü, söz konusu ayırım yoluyla rasyonel olan lehine değerden düşürme cihetine gider. O, metafizik gelenek boyunca apriori bir değer atfedilmek suretiyle yüceltilen aklın, gerçekte tarihsel bir inşa, yıktığı mitin yerine geçen yeni bir mit olduğu yönündeki çağdaş yaklaşımları dikkate almaz.”

“İrfânî bilgi sistemi” olarak adlandırılan epistemolojik yaklaşımın Câbirî tarafından dışlamasıyla ilgili üzerinde durulması gereken birkaç nokta vardır. Bunlardan *ilki*, diğer bilgi sistemlerine nazaran Câbirî'nin irfânî epistemolojik yaklaşımı daha yüzeysel bir biçimde ele almasıdır. Bu yüzeysel bakış onun irfânî düşüncenin İslâmî karakterini görmesine engel olmuştur. O, çoğunlukla İslâm öncesi Hermetik unsurların bu bilgi sistemi üzerindeki etkisine vurgu yapmışsa bu unsurların İslâm kültürüne uyumlu olarak dönüştürülmesine pek değinmemiştir. Bunu yanında irfânî epistemolojinin orijinal olarak İslâm kültüründen neşet eden unsurlarına da pek değinmemiştir. Muhtemelen, Hermetik irfânî geleneğin İslâmileştirilen ve bizzat orijinal olarak İslâm medeniyetinde zuhur eden irfânî epistemolojinin kadîm Doğu-İranî irfânî geleneğinden farklı olan boyutlarını irdelememesi Câbirî'nin irfânî epistemolojiyi tamamen irrasyonel epistemoloji olarak görmesine neden olmuştur. Zira İslâmî bir kimlik kazanan irfânî epistemolojinin Kur'an'ın epistemolojisinden bağımsız olması düşünülemez. Sahin (2013)'nin dikkat çektiği üzere Kur'anî bir epistemolojinin ise rasyonaliteden uzak olması düşünülemez².

İkinci olarak da Câbirî, İslâm kültüründe irfânî unsurların irrasyonelliğinden söz ederken daha çok ana akım geleneğin dışında kalan Bâtınîler, İsmailîler vb. aşırılığa kaçmış akımları vurgulamıştır. Beyânî ve burhânî sistemle daha uyumlu

² Kur'an'ın epistemolojik yaklaşımında rasyonelliğin yeri ile ilgili eğitimsel değerlendirmeler için Sahin'in (2013)' "New Directions in Islamic Education" adlı çalışmasının teorik kısmı incelenebilir.

diğer sünnî irfânî geleneklerden (İbn Sîna, Gazzâlî, İşrâkiler vb.) daha çok *burhân* ile *irfânî* başarısız bir biçimde birleştirme çabalarıyla ilgili bölümlerde söz etmiştir. İrfânî gelenekte rasyonel düşünceye verilen önemi yeterince ele almamıştır. Bu durum onun irfânî geleneğin rasyonel yönünü ortaya koymada yanlı davranışını düşündürmektedir. Zira İşrâkiliğin rasyonaliteye atfettiği önem o kadar büyüktür ki düşünce tarihinde birçok bilginin Meşşâî mi yoksa İşrâkî mi olduğu tam anlaşılamamış, her iki ekole de dâhil edilmişlerdir (Bekir Yazıcı, 2014). Bu durumda “rasyonel boyutu da oldukça güçlü olan bir epistemolojinin İslâm medeniyetindeki irrasyonellikten sorumlu tutulması ne kadar doğru olabilir?” sorusu gündeme gelmektedir. Bu açıdan Câbirî'nin, “aşırı genelleme” yaptığı ve “özcü” bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir.

Üçüncü olarak ise Câbirî'nin irfânî geleneği yüzeysel incelemesine bağlı olarak bu geleneğin bilgilenme tarzına ve bilgi kaynaklarına dair detaylı tahliller yapılmamış olmasıdır. Bu yüzden sûfî-irfânî gelenekte tercih meselesi olarak bırakılan epistemolojik kabulleri zorunlu kabuller olarak görmüştür. Zira Gözütok'un (2001, 101) belirttiği üzere, bireysel iç tecrübesine dayanan “keşf” denilen ilham yolu ile ulaşılan bilginin sadece bireye özgü olduğu ve yalnızca onu bağladığı bizzat mutasavvıfların kendileri tarafından dile getirilmiştir. Sûfî düşüncede bazı bilgilenme biçimlerinin sübjektifliğine vurgu yapılması bu geleneğin bilgi sistemleri arasında rasyonel olanla irrasyonel olan arasında denge kurma girişimi olarak görülebilir. Ancak Câbirî'nin bu durumları göz ardı ettiği ve bunun sonucu olarak da irfânî gelenekte beyâna ve burhâna atfedilen değeri tam olarak keşfedemediği anlaşılmaktadır.

Bilginin değişik ifade edilmesinden dolayı oluşan farklı yolların birbirini tamamladığını vurgulayan Fazlıoğlu, irfânî düşüncenin “nazar”ın tamamlayıcısı olduğuna, “burhân”dan ayrı bir düşünce sistemi olarak görülmemesi gerektiğine dikkat çekmektedir (2018, 123-130). Fazlıoğlu, İstidlâlî aklın bilgi üretme aracı olarak çok değerli olduğunu belirtmekle birlikte “şuhûdî”, “estetik”, “irfânî” ve “metafizik” bilginin bu akıl ile ircasını tehlikeli bulmaktadır (2018, 71-75). Fazlıoğlu'nun bahsettiği tehlikenin en genel anlamda; bireyin, toplumun, evrenin kısaca tüm varlığın çok katmanlı yapısına uygun bir anlamının gerçekleşmemesi tehlikesi olduğu söylenebilir. Zira varlığın çok katmanlı yapısı anlaşılabilmek için epistemolojik katmanlara ihtiyaç duymaktadır. Bu katmanların ne olduğunu yine Fazlıoğlu'nun ifadesiyle söyleyecek olursak; “varlığa ait bilgimiz meşhûd, mersûd, makûl olduğu için epistemolojik katmanlar da hissî, keşfi, nazârî şeklidir” (2018, 147).

Câbirî'nin irfânî aklı dışlaması, bu aklın keşf ve ilham merkezli olmasından yani öznel olmasından dolayıdır. “Öznel olanın ve denetlenemez olması rasyonel bilinci rahatsız etmesinden dolayı Câbirî'yi de rahatsız etmiştir” (Ulukütük, 2013, 206). Câbirî'nin yapısalcı bir yöntem izlemesinden dolayı burada, yapısalcılığın

özneyi yapıya bağımlı görmesi, özneyi yapı kavramının içeriği etrafına konumlandırılmış olarak görmesi (*öznenin mağlubiyeti*) (Say, 2013) durumu karşımıza çıkmaktadır. Ancak bilginin öznel olan kısımlarının kabul edilmemesi eğitimsel açıdan bir sorundur. İslâm eğitim anlayışında gerçek bilgiye (*el-ilm*) ulaşmak mutlak bir hedef olsa da bu hedefe ulaşana kadar edilen bilginin göreceli boyutlarının olduğu inkâr edilmemektedir. En temel de Allah'ın bilgisi ile insanın bilgisinin farklı olduğu ilkesinden hareketle, açık seçik olan vahyi bilgi dışında, Müslümanlar için bilginin göreliliğinin belli oranlarda her zaman mümkün olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Câbirî öznel bilgi karşıtlığından dolayı irfânî referans bilgi sistemini devre dışı bırakması tartışmalı bir yaklaşım olmaktadır.

Çalışmasında irfânî epistemolojinin din eğitiminde kullanılıp kullanılmayacağı konusunu da değinen Özalp'e (2020) göre, İslâm düşüncesinde bilgi, bütün ayrımlarına rağmen en nihayetinde bütüncül bir bakışla oluşturulmaktadır. İslâm düşüncesinde bilgi kaynaklarının ve türlerinin çeşitliliğini insan ve din ilişkisinin çeşitliliğine, bu ilişkinin araçlarına; insanın ve insan ilişkilerinin çok boyutlu yapısına bağlamaktadır. "İlişkisel" ve "işlevsel" kavramları etrafında görüşlerini açıklayan Özalp, din eğitimi açısından dolayı ya da doğrudan kutsal ilişki kurma araçları olarak İslâm düşüncesinde bilgi kaynakları olarak kullanılan bütün bilgi kaynaklarından ve türlerinden yararlanmak gerektiğini vurgulamaktadır. Din eğitiminde bu kaynaklardan herhangi birini tercih etmek veya hiyerarşik bir düzende ele almak zorunda olunmadığının altını çizen Özalp'e göre, vebî-kesbî, amelî-nazarî, vahyî-aklî-irfânî, bâtinî, kalbî bütün bilgiler, kutsal ilişki kurma amacına yönelik olarak işlevsel kılınabilmelidir. Kuşkusuz Özalp'in bahsi geçen bütüncül epistemolojik yaklaşımı Allah, insan ve evren arasında dengeli bir ilişki kurabilme açısından oldukça geniş bir imkân alanı sunmaktadır.

Câbirî'nin teorisinde bilgi sistemlerini ayrı olarak görmesiyle ilgili dikkat çeken bir diğer nokta ise; onun bilgi sistemleri tasnifinde özcülük (essantalizm) hatasına düşmüş olmasıdır. O, bir bilgi sistemi içerisinde olduğunu değerlendirdiği bilginlerin hangi oranda o sisteme dâhil olduğu, hangi oranda bir diğer sisteme yakın olduğuyla ilgili durumları göz ardı etmiştir. Söz gelimi beyânî bilgi sistemi içerisinde değerlendirilen bilginlerden biri %99 oranında, bir diğer bilgin ise %51 bu sistemle uyumlu bir yaklaşım sergileyebilmektedir. Benzer bir biçimde her üç sisteme yaklaşım olarak uyumu çok yakın olana (%35, %35, %30 gibi) bir bilginin olması da mümkündür. Bu bilginleri aynı sisteme dâhil etmek ne kadar doğru olacaktır? Bütün bunlar dikkate alınmadığı zaman "parçanın, bütünü tüm özelliklerini gösterdiğini kabul etme" hatasına (özcülük) düşülmüş olacaktır ki Câbirî'nin de bu hataya düştüğü söylenebilir. Homojen bir beyânî anlayış ya da homojen bir irfânî anlayış varmış gibi yaptığı değerlendirmelerin çoğunlukla varsayımlara dayandığı ve onu "aşırı genelleme" yapma hatasına düşürdüğü görülmektedir. Nitekim onun burhânî akıl açısından ideal bilgin tipolojisine en çok

uyan İbn Rüşd ve İbn Haldûn gibi bilginler beyânî bilgi açısından bilgi otoritesi olarak kabul edilmiş, gelenekçi fıkıh ekollerinden biri olan Mâlikî mezhebi adına kadılık görevi icra etmişlerdir.

3.2. Tedvîn Dönemi Etkisi: 'Entelektüel Donuklaşma' ve 'Epistemolojik Kopuş'

Kuşkusuz İslâm eğitiminde ilimlerin, eğitim anlayışlarının ve eğitim geleneğinin oluşmasında tedvîn dönemi kilit rol oynamıştır. Zira birçok teolojik ve felsefi meselede olduğu gibi epistemoloji ve eğitim ile ilgili meselelerde de İslâm medeniyetinin ana akım tasavvuru tedvîn döneminde belirgin hâl almaya başlamıştır. Câbirî (2001a, 48)'nin de belirttiği üzere "İslâm düşüncesinin ve kültürünün çerçevesini oluşturan genel kültür yapısı bu devirde teşekkül etmiştir". Câbirî, tedvîn dönemi sistematize olmanın ve kuralcılığın etkisiyle İslâmî düşüncesinde statikleşmenin ortaya çıktığı dönem olarak görmektedir (2001a, 49-52). Bu iddia belli açılardan doğru olsa da İslâm düşüncesi açısından bu dönemin aynı zamanda düşünsel canlılığın ve çok görüşlülüğün görüldüğü bir dönem olduğu yadsınmaz. Zira bu teşekkül-tasnif döneminde bir taraftan farklı kültürlerle temas açısından sosyo-kültürel bir canlılık yaşanmış, diğer taraftan toplumsal, dini ve felsefi sorunların ve sorunlara getirilen çözümlerin düzenleme gerektirecek kadar hızlı artış göstermesinden dolayı zorunlu bir şekilde entelektüel canlılık yaşanmıştır. Bu açıdan bu dönemi sistematize etme girişimleri nedeniyle donuklaşmanın başladığı dönem olarak görmek bahsi geçen canlılığı göz ardı etmek olacaktır. Donuklaşmanın-durağanlaşmanın bu dönemi takip eden sonraki dönemlerde tedricen olduğunu ve başka faktörlerin etkisinin de bahsi geçen donuklaşmaya neden olduğunu söylemek daha doğru bir yaklaşım olarak gözükmektedir. Bu bağlamda İslâm eğitim geleneğinde önemli bir yer tutan tedvîn döneminin Câbirî gibi düşünenlerin dile getirdiği kadar bütün sorunların kaynağı olmadığı, bu dönemde girilen eğitimsel faaliyetlerin sonraki dönemleri etkileyen olumlu sonuçlarının da olduğu söylenebilir.

Tedvîn döneminin çizdiği referans bilgi çerçevesinin etkisi konusunda Câbirî'nin dikkat çektiği bazı durumları açıklamak güçtür. Bunlar: (1) Tedvîn döneminin bugün birçok açıdan hâlâ İslâm kültür ve medeniyeti üzerinde şekillendirici etkisini muhafaza etmesi, (2) Müslüman düşünürlerin bilgi üretme kapasitesinin statikleşmeye doğru bir dönüşüm geçirmesidir. Câbirî'nin anlatısına göre önceki Müslüman bilginlerin "farklı görüşleri zikrettikten sonra doğrusunu ancak Allah bilir şeklindeki ifadeleri artık "hakikat budur" şekline dönüşmüş ve entelektüellerin, araştırmacılar için bile "hakikat, en son okudukları kitaptaki veya en son dinlediği konuşmadaki bilgi haline gelmiş bulunmaktadır" (Câbirî, 2001a, 51). Tekâmülün aksi yönde cereyan eden bu dönüşümü anlamlandırmadaki güçlüğü çözebilecek bazı açıklamaları yine Câbirî'nin zikrettiğine rastlamaktayız. Câbirî, İslâm kültür mirasının bir dünya görüşü olarak kullanılabilmesini ve ak-

tarılabilmesini mümkün kılan tedvîn döneminde oluşan referans çevresinin epistemolojik değerlendirmesini yaparken dikkat çekici bir kayıt eklemektedir: “Tedvîn döneminden aktarılan miras “kat’i olarak değil, ilim ehlinin şartlarına göre sahihtir” (2001a, 73). Câbirî’nin bu kaydı, her ne kadar Câbirî’nin diğer görüşleriyle tam uyum göstermese de İslâm kültürünün epistemolojik yaklaşımındaki kural dışılığa müsamaha göstermeyen mutlakçı anlayıştan tedvîn dönemi faaliyetlerinin sorumlu olduğu fikrine bir açıklama getirmektedir. Buna göre o dönemin bilginlerinin de Câbirî’nin koyduğu bu kaydın farkında olduğu fikrinden hareketle tedvîn dönemindeki” tashih”, “tasnif” ve “takdim” gibi faaliyetlerin, öncelikli amaç olarak mutlak bir kesinlik ölçüsü belirlemeyi seçmediği söylenebilir. Bu dönemdeki girişimin öncelikli amacı mevcut bilgi birikiminin eldeki imkânlara göre korunmasını ve en verimli bir biçimde kullanılabilmesini sağlamaktır. Bu dönemin üretimi ya da düzenlemesi sonucu oluşan bilgilerin, kesinliğin ölçüsü konumuna getirilmesi ise daha sonraki yorumcuların bu dönem merkezinde bir referans çerçevesi oluşturma gayretlerinin sonucunda gerçekleşmiştir. Dolayısıyla İslâm eğitim geleneğinde tedvîn döneminin yeri ile ilgili Câbirî’nin ortaya koyduğu olumsuz tablonun gerçek durumu tam olarak yansıtmadığı görülmektedir. Câbirî ve onun gibi düşününlerin tedvîn dönemi ile ilgili geriye doğru tarih okumalarında sonrakilerin tedvîn dönemi ürünlerine biçtiği aşırı yüceltici tablonun arkasına geçip tedvîn döneminin kendisine ulaşmadığı ve bir tür *anakronizm* yaşadığı görülmektedir. Dolayısıyla Câbirî’nin bahsettiği gibi donuklaşmadan sorumlu olan tedvîn dönemi değildir, tedvîn döneminin ürünlerine “mutlak” payesi veren sonraki yorumculardır. Tedvîn döneminin olumsuz sonuçlar doğuran katı kuralcı karakteri sonrakilerin yorumuna bağlı olarak ortaya çıktığı gibi pekâlâ bugünün yorumcuları bu karakteri ortadan kaldıracaktır. Bu açıdan bakıldığında bugünün İlahiyat akademisinde bu konuların bahsi geçen minval üzere daha çok irdelemesi gerektiği sonucu çıkmaktadır.

Tedvîn dönemiyle birlikte İslâm kültüründe sorun çözücü orijinal bilgi üretilmemesini ve bilgi anlayışının rasyonellikten irrasyonelliğe doğru olan gezginliğini eleştiren Câbirî, tarihi süreçte epistemolojik kabuller konusunda kesinlikten yana gerçekleşen dönüşümünün Müslüman aydınların tenkitçi ruhunu ve düşüncelerindeki derinlik boyutunu ortadan kaldırdığını belirtmektedir (Câbirî, 2001a, 51). Bu durumda Câbirî İslâm düşüncesinin bilgi sisteminin başlangıçta “kesinlik” takıntısı olmayan bir sistemden kesinlik takıntılı olan bir hale dönüşmesine dikkat çekmekte ve İslâm medeniyetinde değer kalıplarına sıkıştırılmış normatif ve indirgemeci bir karaktere sahip bilgi üretme anlayışının hâkim olduğunu düşünmektedir³. Câbirî’nin İslâm düşüncesi için “normatif” nitelemesini

³ Câbirî İslâm medeniyetinin kesinlik takıntısının tedvin döneminden sonra oluştuğunu belirtmektedir. Bauer (2019) ise İslâm medeniyeti için kesinlik takıntısının modern Batı düşün-

kullanması “İslâmî bir epistemoloji “normatif” olabilir mi?” sorusunu gündeme getirmektedir. Bu soruyla ilgili olarak; “normatiflik” tanımlaması da dâhil olmak üzere İslâm düşüncesinin/medeniyetinin epistemolojik perspektifini tanımlayabilmek için çağdaş terminoloji ile ifade edilecek herhangi bir karakterin ön plan çıkmadığı söylenebilir. Çağdaş terminolojide kullanılan nitelemeler belki “kısmi” ibaresi eklenerek İslâmî bir epistemoloji için kullanılabilir. Bu bağlamda Yıldırım’ın (2000, 249) Kelâm ilminin bilgi anlayışının subjektivizm, idealizm, dogmatizm ve septizmden vb. ayrılan yönünü ifade etmek için kullandığı “kısmilik” nitelemesi bütün İslâm düşüncesi için geçerli bir “kısmilik” olmaktadır. Bu durumda normatif boyutları olsa da bu İslâmî epistemolojinin tamamen normatif olarak tanımlayacağı, İslâm düşüncesinin ve kültürünün epistemolojik yaklaşımının eklektik olmadan, mevcut yaklaşımları kısmen içeren kendine özgü bir yaklaşım olduğu söylenebilir.

Câbirî’nin günümüz Müslümanlarının bir an önce İslâm-Arap düşünce geleneğinden *epistemolojik bir kopuş* yaşaması gerektiğini düşünmektedir. Bu kopuş geleneğin kendisinden değil, geleneği okuma araçlarından (yöntemlerinden, düşünme biçimlerinden) bir kopuş olmalıdır. Bahsi geçen bu kopuşu elzem kılan aktörler ise (1) rasyonel/ felsefi düşünceye engel teşkil eden ve siyasî bir araç olarak kullanılan *kelâmî düşünce*, (2) İslâm geleneğinde hâkim düşünce biçimi olan *kıyas* yöntemidir. Câbirî kelâm ilminin ve onun yöntemlerinin rasyonellikten koptuğuna, siyasallaştığına ve artık Müslümanlar için faydadan çok zarar vermeye başladığına dikkat çekmektedir. Ona göre bir an önce kelâmî düşünme biçiminin terk edilip felsefi düşünme biçiminin hâkim kılınması gerekir. Kelâmî düşünme biçiminden sonra fikhî düşünmeyi ele alan Câbirî, geçmiş epistemolojik kabulleri/varsayımları terk etme gereğinin başlıca nedeni olarak onların temelinde “kıyas” metoduna dayanmasını gösterir. Ona göre, Şâfiî ile sınırlandırılan ve sistemleşen “gaibin şahide kıyası” yöntemi, tedvîn asrından bugüne kadar Arap-İslâm düşüncesinin temel yapısını oluşturan ve onu harekete geçiren yegâne metodolojik esas, en baskın bilgi üretme aracı olmuştur. Geçmişte ve günümüzde Müslüman entelektüeller farklı metodolojileri, farklı ideolojileri, farklı bilgilenme biçimlerini tercih etmiş olsa da hepsi de “kıyas” a başvurmaktadır. Kıyasta tezat oluşturacak bir biçimde “şuanave geleceğe (gaib/bilinmeyen)” ait problemlerin çözümü “geçmişte (şahid/bilinen/kesin olduğu varsayılan bilgi)” aranmıştır. Geleneksel yöntemin (kıyas) geçmişe dönük çalışan bu yapısı onun geleceğin sorunlarını çözmede yetersiz olmasına ve Arap-İslâm kültüründe düşünme biçimlerinin tektipleşmesine ve donuklaşmasına neden olmuştur (Câbirî, 2001a, 116-133, 356). Câbirî’nin bu anlatısından kıyas ile sorun çözme girişiminin,

cesi ve kültürüyle temastan sonra oluşan etkilerle başladığını iddia etmektedir. Ona göre eğer modern Batı’nın olumsuz etkisi olmasaydı İslâm kültürü müphemliğe daha çok yer vermeye devam edecekti.

çözüm imkânını adeta şans faktörüne bıraktığı izlenimi doğmaktadır. Çünkü ona göre eğer mevcut problem geçmişte yaşanmışsa veya geçmişte yaşanmış bir problemle kıyaslanabiliyorsa ona kıyasla çözüm önerisi getirebilir. Geçmişte emsal bir problemin olmadığı durumlarda ise çözümsüzlük yaşanmakta veya zorlama çözümler ortaya çıkmaktadır.

Câbirî'nin çözüm üretebilme kapasitesi açısından kıyas için yaptığı değerlendirme, oldukça basitleştirilmiş bir değerlendirme olarak görünmektedir. Zira bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşma olarak tanımlanan kıyas; dini, felsefi ve hukukî literatürde bir akıl yürütme biçimini ifade ederken eğitim bilimleri açısından "analoji" ya da "benzeşim" adıyla bir öğretim yöntemini ifade etmektedir. Bu durumda eğitim bilimleri literatürü açısından değerlendirildiğinde Câbirî'nin değersizleştirdiği kıyasın sorun çözme biçimi, eğitim felsefesi kuramlarından "pragmatizm"de ve ona dayalı olarak oluşturulan "yapılandırmacılık" kuramında ve "problem çözme" stratejisiyle öğretme yaklaşımında oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Bir eğitim felsefesi yaklaşımı olarak "Pragmatizm"e göre; öğrenilen her problem çözme tecrübesi bir sonraki problemin çözümünde zihinsel bir yöntem olmaktadır. Öğrenme, bireyin geçmiş tecrübelerinin problem çözerken kullanılmasını ifade etmektedir. "Tecrübe ve yeniden kurma" sayesinde öğrenen için sürekli gelişme sağlanmış olunmaktadır (Gutek, 2014, 91-121). Diğer taraftan yapılandırmacılık yaklaşımında bilginin yapılandırma süreci içerisinde *keşfetme* diye bir basamak bulunmaktadır. Yeni bilgi üretiminde bu basamak olmazsa olmaz öneme sahip bir basamaktır (Okumuşlar,2007). Kıyas/analoji ise keşfetme basamağı için vazgeçilmez bir araçtır. Dolayısıyla orijinal bilgi üretiminde örüntü ve ilişkileri ortaya çıkarmak için kıyas her zaman kullanılabilir bir yöntem olmaktadır. Benzer bir şekilde "otantik öğrenme" (bk. Lombardi, 2007) ve "probleme dayalı öğrenme" yaklaşımında (bk. Cheong, 2008; Wood, 2004) gerçek hayattaki problemlerin çözümünde güncel olanla ve geçmişte olanla benzeşim kurabilmenin (kıyasın) oldukça önemli bir işlevi bulunmaktadır. Bu durumda Câbirî'nin kıyasın problem çözme gücü ve işlevi için yaptığı değerlendirmesinin dar kapsamlı ve indirgemeci olduğu söylenebilir. Zira bugün çağdaş eğitim yaklaşımlarında dâhi problem çözme sürecinde geçmiş tecrübelerle dayanan kıyas benzeri mekanizmalarla bir çeşit "birikimli problem çözme becerisi" diyebileceğimiz beceriler kazanmak önemli bir yer tutmaktadır. Bütün bunların yanı sıra analojinin (kıyasın), yeni bilgileri var olan bilgilerle ilişkilendirerek öğrenmenin anlamlı ve kalıcı olmasını sağlamaya katkısı açısından eğitimsel değerinin oldukça büyük olduğu da göz ardı edilmemelidir (Gentre -Holyoak, 1997).

Kıyas'ın ve öğrenmede yeri ile ilgili bahsi geçen değerlendirmeler; kıyası basitleştiren Câbirî'nin aksine, her çözülen problemin bilgi ve yöntem olarak bir sonraki problemin çözümüne aktarılabilmenin eğitsel değerinden dolayı kıyası (analoji, benzeşim) önemli bir öğretim yöntemi olarak görmemizi gerektirmek-

tedir. Zira kıyasın eğitsel değeri konusunda, Câbirî'nin başvurduğu akıl ayrımlarından hareket edecek olursak dahi kıyasın hem “oluşturucu akıl” hem de “oluşturulan akıl” ile ilgili boyutlarının olduğunu görülecektir. Bu açıdan kıyasın statik bir yapıda sadece kültürün, geleneğin yani dışsal çevrenin oluşturduğu bir aklın (oluşturulan akıl) ürünü olması söz konusu değildir. Kıyasın bilgiyi keşfedici yönü (oluşturulanın keşfi) ağırlıklı olsa da bu keşfedici boyutun bilgiyi yapılandıran boyuttan (oluşturucu boyut) ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Nitekim bahsi geçtiği üzere yapılandırmacılık yaklaşımında bilginin yapılandırılmasında, orijinal bilgi üretilmesinde bu keşfedici boyut elzem bir basamak olarak görülmüştür. Bu açıdan kıyas, oluşturucu aklın bizzat oluşturulan akli oluşturmaya devam ettiği dinamik bir süreci ifade etmektedir.

Câbirî, teorisini yapılandırırken dil ve düşünce ilişkisine de değinmiştir. O, tedvîn döneminde anlamın ortaya çıkarılmasında bedevi dilinin referans alınmasının, farkında olmadan bedevî kültürünün ve bedevî düşünce biçiminin de benimsenmesine neden olduğunu düşünmektedir. Ona göre Arapçanın tarihsel olarak belirli bir zamana bağlı dondurulması düşüncenin gelişimine de engel olmuştur. Donmuş bu dil yapısının *fasih* ve *ammice* ayrımı ile bölünmesi düşüncenin de parçalanmasına neden olmuştur. Oysa Kur'an Arapçası nahivcilerin ortaya koyduğu bedevi Arapçasından daha geniş, daha esnek, daha verimli ve daha ileriye dönüktür. İslâm kültürünü yeniden canlandırma Kur'an ve sünnetin rasyonelliğini ortaya çıkarabilmeye bağlı olduğu için Kur'an ve sünnetin anlaşılmasında bedevi Arapçasının kültürel belirleyiciliğinin etkisi ortadan kaldırılmalıdır. Bunu gerçekleştirmek için Kur'an anlaşılmasında bizzat Kur'an'ın dili tercih edilerek, bedevi Arapçanın deterministliğinden kurtarılmış bir rasyonellik çerçevesinde oluşturulmalıdır (Câbirî, 2001a, 89-101.)

“Kur'an dili” ve “bedevi dili” ayrımında Câbirî'nin çelişkiye düştüğü bir husus daha ortaya çıkmaktadır. Onun “dilini gramer ve anlam açısından Kur'an'a dayandırılması” fikrini ileri sürmesine rağmen bilgi sistemleri teorisinde bu fikri pek dikkate almadığı görülmektedir. Câbirî'nin üç bilgi sistemi içerisinde sadece burhânî sistem lehine tercihte bulunması, Kur'an'ın kullandığı dil ve anlatım biçimiyle bağdaşmamaktadır. Zira Kur'an'ın kullandığı dil ve anlatımda bilgi;”ilmî (rasyonel)”, “edebî” ve “hitâbî” üslubun karışımıyla oluşan orijinal bir üslupla sunulmaktadır (Sahin, 2013,180-197). Kur'an'ın kendine özgü bu üslubu aynı zamanda Kur'an'ın epistemolojik yaklaşımını yansıtmaktadır. Bu yaklaşımda bilgi; ilahi kaynaktan doğrudan sunulmakla birlikte insanın rasyonel ve duygusal yönünü harekete geçirecek biçimde de sunulmaktadır. Bu açıdan Kur'an'ın bahsi geçen orijinal üslubunun Câbirî'nin teorisindeki her üç bilgi sistemine (beyânî, burhânî, irfânî) ayrı ayrı hitap eden yönlerinin olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bilgi üretiminde ve bilgi arayışın da bahsi geçen üç referans bilgi sisteminin kaynağı bizzat Kur'an olmaktadır. Bu açıdan Câbirî'nin bu sistemlerden sadece

burhânî sistemi ön plana çıkarması ve bu sistemleri birbirinden ayrık olarak konumlandırması Kur'an'ın epistemolojik esaslarıyla ve bilgiyi sunarken benimseydiği zengin üsluplu tarzla uyum göstermemektedir.

Sahin (2013, 18) aşırı gramer kuralcılığı takıntısının Kur'an'ın anlaşılmasında ve dini ilimlerde katı bir metodolojiye dayayan epistemik bir çerçeve çizdiğine dikkat çekmektedir. Benzer düşünceleri Câbirî' de dile getirmektedir. Ona göre dilbilimcilerin tedvîn döneminde sözcükleri derlenme ve gramer kurallarını belirlenme girişimi bütün dini ilimleri etkilemiş, lügatçilerin ve nahivcilerin yöntem ve yaklaşımları sınırlayıcı bir referans çerçevesi oluşturmuştur. Halil bin Ahmed'ten beri gramercilerin izlediği yöntem Arap dilindeki gelişmelere ve yenileşmeye karşı bir set oluşturmuştur. Ayrıca bu yol, sözcükleri salt matematiksel bir ilişkiye indirgeyerek ve harflerle oluşturulabilecek kombinasyonları sınırlandırarak Müslümanların akıl yürütme ve bilgi elde etme biçimleri üzerinde olumsuz etkilerde bulunmuştur (Câbirî, 2001, 94-102). Her ne kadar Câbirî'nin bahsi geçen iddiası tedvîn dönemindeki gramercilerin olumlu katkılarına gözardı etmiş olsa da bütün bu tespitlerin ışığında kural dışılığa ve çeşitliliğe müsamahası olmayan gramer merkezli tutumun zaman zaman *literalci (lafızci), yorum karşıtlığı vb. biçimlerde ortaya çıkan anlayışlara referans olduğu yadsınamaz bir durumdur. Nitekim gramerci ve lafızci yaklaşım çoğu kez gömülü olan anlamın ortaya çıkarılmasının önünde büyük bir engel teşkil etmiştir. Bireysel ve toplumsal sorunların çözümü sürecinde bilgi üretiminin yüzeysel ve tatmin edicilikten uzak olmasına neden olmuştur. Kuşkusuz eğitimsel hedeflerin gerçekleşmesine engel olan bu takıntılı tutumun ortaya çıkardığı zarar açısından Câbirî'nin katı gramerci tutumu eleştiren değerlendirmelerine katılmamak mümkün değildir.*

3.3. İnsan Tasavvuru ve İnsanın Bütünlüğü

İnsan doğası gereği hem duygusal/hitabî hem rasyonel/mantıki hem de mistik bilgiye meylenmektedir. Zira insan hem “rasyonel bir varlık” hem “duygusal bir varlık” hem de “irrasyonel bir varlıktır”. İnsanın bu çok boyutlu yapısı insan hakkında genellemeler yapmaya engel teşkil etmektedir. Bu açıdan insanın bilgi arayışında yönelimlerin bulunması gayet tabii bir durum olmaktadır. Bunlar arasında birinin ağırlığını çok fazla arttırmak veya bazılarını yok saymak ise çeşitli sorunlara neden olabilmektedir. Bu yönelimlerin oransal dengesizliğinden kaynaklanan sorunların en temelinde ise insanın ontolojik yapısını tanıyamama, bu yapıyla ilgili sığ ve kısıtlı bilgiye sahip olma sorunu bulunmaktadır.

Kur'an'ın ve sünnetin bilgiyi sunuş tarzı ve kullandığı epistemolojik sistemlerin birden fazla olması durumu temelde İslâm'ın “insan tasavvuru” ile ilgili bir konudur. Kur'an'ın ve sünnetin dolayısıyla İslâm'ın insan tasavvurunda en çok dikkat çeken noktalardan biri ise bu tasavvurun ilkesel olarak *bütüncül bir insan anlayışına ve bu bütünlüğün korunmasına dayanmasıdır. Kur'an ve sünnet merkezli*

İslâm düşüncesi Kalın'ın (2012) vurguladığı gibi "insan-merkezli (anthropocentric)" varlık tasavvurunun aksine insanın bütün varlıkla bütünleyicilik ilişkisine sahip olduğu "antropokozmik" insan tasavvuruna sahiptir. İnsan, diğer varlıklarla olan bu *dış bütünlüğü* yanı sıra kendi varlık yapısını oluşturan unsurlar açısından da *iç bütünlüğe* sahiptir. Bu açıdan İslâm'ın insan anlayışının; insanın, bilişsel-duygusal-estetik; maddi-manevi yönlerinin ve bu yönlere ait doyurulması gereken farklı ihtiyaçlarının olduğuna dayandığı söylenebilir.

İslâm'da dünya ve ahiret saadeti diye formüle edilen nihai hedef, insanın maddi ve manevi boyutunun birlikte ele alınmasını ve geliştirilmesini gerektirir. Ancak burada üzerinde durulması gereken önemli nokta, insanı bir bütün ele alırken onun maddi gerçekliği ile manevi gerçekliğini ayrı ayrı gerçeklikler olarak görülmemesi gerektiğidir. Maddi ve manevi gerçekliği bir bütünün ayrı ayrı iki parçası olarak görmek yerine maddi boyutu, maddî olanın ağır bastığı ancak manevi boyutunda karıştığı bir boyut; manevî boyutu ise maneviliğin yoğun olduğu ancak maddi olanlarında karıştığı bir boyut olarak görmek gerekmektedir. İnsanın maddi ya da manevi bir yönünün homojen olmadığı konusunda Carrel (1976) de her iki yönünün birbiriyle iç içe olduğuna, insanın maddi ve manevi boyutları arasındaki farklılığı derinleştirmenin doğru bir yaklaşım olmadığını vurgulamaktadır. Bu meseleyi İslâm düşüncesi açısından ele alan Yar (2000) ise benzer bir biçimde ruh ve beden arasındaki ayrımı derinleştirmemenin insanın bütünlüğü koruma açısından önemine dikkat çekmekte, bu ayrımı derinleştirmenin İslâm düşüncesine uygun olmadığını vurgulamaktadır.

İnsanın maddi ve manevi boyutu arasında keskin bir ayrım yerine şeffaf geçişlerin olduğuna dayalı yaklaşım, İslâm'ın ve İslâm eğitim anlayışının dünya-ahiret dengesine dayanan ve İslâm'ın insanın duygusal, bilişsel ve estetik yönlerini bütün olarak kuşatan hayat görüşüne daha uygun görünmektedir. Nitekim insanın hem aklî hem de duygusal bir varlık olduğunu dikkate alan Kur'an, bilgiyi hem aklî/istidlâlî hem de hitâbî bir tarzda sunmuştur. Aynı zamanda insan estetik bir varlık olduğu için Kur'an bilgiyi belîğ bir biçimde de sunmuştur. Kur'an'ın bilgiyi sunuş tarzından mülhem İslâm'ın bilgi teorisi de insanın çok yönlü yapısını dikkate alan bir yaklaşıma sahip olmalıdır. Bu çok yönlü yaklaşım sayesinde Fazlıoğlu'nun (2018,75) da dikkat çektiği gibi "istidlâlî (rasyonel, çıkarımsal) aklın bütünü, bütün olarak anlaşılmasına engel olan parçalamasından" korunacaktır. Kur'an'ın yaklaşımına uygun olan bu çok boyutlu epistemolojik yaklaşım sayesinde İslâm düşüncesinde ve eğitim geleneğinde hakikate götürecek bütün bilgilenme yollarını kullanarak hakikati bölmeden onun farklı veçhelerine ulaşabilmek mümkün kılınmak amaçlamıştır. Câbirî'nin teorisi bahsi geçen Kur'an orijinli çok yönlü epistemolojik yaklaşım açısından ele alındığında ise şöyle bir manzara ortaya çıkmaktadır: *Câbirî, sosyolojik ve politik unsurların İslâm medeniyetindeki bilgi sistemlerine/epistemolojik yaklaşımlara etkisini*

oldukça detaylı biçimde ele almış, ancak bireysel ve psikolojik unsurları aynı ölçüde dikkate almamıştır. Bu yüzden onun teorisi, bilgilenme kaynaklarının çeşitlenmesini bir kriz nedeni veya pragmatist bir yönelim olarak görmüş, bireyin farklı bilgilenme kaynaklarına ve biçimlerine yönelmesini bireyin doğasıyla, fitratla ilgili bir durumun parçası olarak ele almamıştır.

Câbirî'nin epistemolojik varsayımların bireysel/psikolojik yönünü göz ardı ettiği⁴, daha çok epistemolojik anlayışların sosyal olarak inşa edilmesini önem verdiği anlaşılmaktadır. Sosyal epistemoloji ile bireysel epistemoloji arasındaki ilişkileri ele almaması onun bilginin üretimde ve ediniminde bireyselliğin baskın olduğu boyutları yeterince keşfedemediğini göstermektedir. Bugün çağdaş öğrenme psikolojisinde bilginin anlam ifade edebilmesi ve bilgi sahibinin anlam üretebilmesi için bilginin bireyselleştirilmesi gereken boyutlarına dikkat çekmektedir. Bilgi bireyselleştirildiği sürece birey gerçekten bilgi sahibi olabildiği kabul edilmektedir. Din eğitimi açısından da “gerçek öğrenmelerin” ve “anamlı öğrenmelerin” bilginin bireyselleştirilmiş boyutu ile ilgili olan boyutu çeşitli yazarlar tarafından sıkça vurgulanmıştır (Aydın, 2017, 146; Meydan, 2016). Bilginin bireysel boyutunun olması sadece “bireyselleştirilmiş öğrenme” ya da “anamlı öğrenme” ilgili değildir. Aynı zamanda bilginin edinim sürecindeki yaklaşımlarında bireysel boyutunun olmasıyla da ilgili bir durumdur. Öğrenme psikolojisinde “kişisel epistemoloji” olarak da tanımlanan epistemolojik varsayımların hem kişisel olarak inşa ettiğimiz deneyimlere ve varsayımlara dayanmakta olduğu hem de toplumsal olarak da inşa edildiği vurgulanmaktadır. Çünkü farklı varsayımlara sahip olan bireylerle karşılaştığında bireyin epistemolojik varsayımları açısından bir uyumsuzluk söz konusu olabilmektedir. Ortaya çıkan bu uyumsuzluklar ise bizzat deneyimlerimizi ve kabullerimizi şekillendirebilmektedir (Baxter Magolda, 2002, 91). Bir anlamda “sosyal epistemoloji” ile “kişisel epistemoloji” birbirinin tersi ya da farklı alanlara hitap eden epistemolojiler olarak görülebilir. Ancak sosyal epistemolojinin, toplumda bilginin nasıl aktarıldığını ekonomik, sosyolojik, psikolojik vb. açılardan bağlantılar kurarak anlamaya çalışması (Swanson, 2006, 104) kişisel epistemoloji ile sosyal epistemoloji devamlı olarak birbirini anlamaya ve açıklamaya muhtaç bırakmaktadır. Bütün bunlara bakarak Câbirî'nin sosyal epistemoloji ile bireysel epistemoloji arasındaki dengeyi yeterince gözetmediği, bilginin sosyal olarak yapılandırılmasını daha çok önemseydiği söylenebilir. Muhtemelen Câbirî'nin irfânî epistemolojii reddetmesi ve epistemolojileri hiyerarşik bir sıralamaya tabi tutması da onun yapısalcı yöntem ve sosyal epistemoloji merkezli analizlerinin birleşmesi sonucunda ortaya çıkmıştır.

⁴ Câbirî (2015), *Arap Ahlakî Aklı* adlı çalışmasında epistemolojik yaklaşımların bireysel ve psikolojik bileşenlerine kısmen değinmiş olsa da “Üç Bilgi Sistemi” teorisinde bu bileşenleri yeterince ele almamıştır.

3.4. Entelektüel Yetkinliklerin Kalıtım ve Coğrafya Açısından Değişimi

Câbirî “Arap-İslâm Aklının Oluşumu” adlı eserinde Arap-İslâm epistemolojik sistemi ile Grek-Avrupa epistemolojik sistemini karşılaştırmaktadır. Zira Câbirî, akıl sözcüğü ile “bir kültürün mensuplarına, bilgiye ulaşabilmeleri için bir temel olarak sunduğu- hatta epistemolojik bir sistem olarak dikte ettiği- ilke ve kurallar toplamını” kastetmektedir (2001a, 41). Onun bu tanımında akıl; “düşünme biçimi” ya da düşünmeye yön veren epistemolojik kabuller dizisi olarak anlaşılmaktadır. Ona göre Arap düşüncesi özelinde İslâm düşüncesinin akli/epistemolojik sistemi ile Grek-Avrupa kültürünün akli arasında derin yapısal farklar bulunmaktadır. Batı kültüründe akıl, nedenlerin kavranması yani bilgiyle ilgili iken; İslâm düşüncesinde akıl temelde davranış yani ahlakla ilgilidir. Modern Batı ve onu besleyen kültürlerde (Yunan, Roma) epistemolojik yaklaşımlar tabiatı düzenlemeyi öncelerken İslâm kültüründe insan davranışını düzenlemeyi önceler. İslâm düşüncesinde akıl, ahlaktan bilgiye doğru gider. Ancak bu gidiş bilgiden ahlaka doğru gitmekle aynı durumu ifade etmemektedir. Bu temel ayrıma dayalı olarak da İslâm kültürünün epistemolojik sistemi eşyaya normatif yaklaşır ki bu yaklaşım eşyanın düşüncedeki yer ve konumunu düşüncenin referans değerlerine göre belirler. Karşıtı olan objektif yaklaşım ise analizci ve sentezci bir tarzla öze ilişkin unsurları tespit ve yeniden inşa peşinde olan yaklaşımdır (Câbirî, 2001a, 31-40).

Câbirî akıl yürütme biçimleriyle ilgili milliyete göre farklılaşma olduğu iddiasını açıklarken Arap “akl” etmesi ile Acem ve Roma “akl” etmesini karşılaştıran Câhız ve Şehristânî'nin tespitlerine de yer vermektedir. Zira Arapların zekâ ve anlayış bakımından hızlılığını ve kararlılığını göstermek isteyen Câhız, Arapların Acemler gibi derin düşünme, araştırma, inceleme, karşılaştırma vb. süreçlere başvurmadığını, irticali ve anlık sezgiyle kararlar verdiğini söylemektedir. Şehristânî ise Arapların ve Hintlilerin Romalılar ve Farişiler gibi eşyanın tabiatı ile değil de ayırt edici özellikleri ile ilgilendiğini, nitelik ve nicelik yargılarını ve cismani meseleleri (deney, duyu vb) kullanmadıklarını belirtmiştir (Câbirî, 2001a, 38-39). Ancak Arap düşünce geleneğine hâkim olan bahsi geçen “akıl” yürütme biçimini sezgi ve irticale bağlı gören Câbirî bu özelliği olumsuz bir özellik olarak görmekte iken Câhız ve Şehristânî bu özelliği övünülecek bir özellik olarak değerlendirmiş görünmektedir. Bu bilginler Arap Müslümanların toptan bir kavrayışa sahip olduğunu, bazı düşünme süreçlerini atlayabilme yeteneklerinin olduğunu ifade etmek istemişlerdir. Onların toptan kavrayış kastında rasyonelliğin/istidlâli aklın olmadığı görüşü ise Câbirî'ye ait yorum olarak görünmektedir. Aksi halde Câhız ve Şehristânî diğer topluluklara karşı üstün olduğuna bir dayanak ararken Arapların akletmesinin kusurlarını ortaya koymuş olacaktır. Ayrıca Câhız ve Şehristânî'nin yaklaşımı Kur'an ve sünnet kaynaklı olarak İslâm'ın insan ve dünya görüşünü yansıtan ilkelere biri olarak görülebilecek “insanın fitri

yeteneklerinin açığa çıkabilmesinin ve başarılı olabilmemesinin insanın çalışma ve gayretine bağlı olduğu” ilkesi açısından da sorunlu olacaktır.

Câbirî'nin entelektüel becerilerle ilgili Doğu-Batı biçimde yaptığı genel ayırımın benzerini Müslüman toplumlar özelinde de yaptığı görülmektedir. Mağribli Müslüman bilginleri rasyonel yaklaşıma sahip olmaları bakımından Meşriklı bilginlerden üstün tutmuştur. Bu ayrımlar onun Batı düşünme biçimini yüceltmesi ile ilişkilidir. Her ne kadar Câbirî'nin Batı'yı sömürgeci olarak gördüğü için Batı karşıtı sayılacak bazı yönlerini bilsek de (Fransızca yazmayı reddetmesi gibi) (Ulukütük, 2013, 32), onun coğrafi olarak Batı ya yakın olmayı bile bir üstünlük gibi gördüğü izlenimi doğmaktadır. Bütün bunlara ilaveten onun epistemolojik paradigmaları değerlendirirken bilgi sistemleri arasında yaptığı “aşırı genelleme”nin, coğrafya açısından yaptığı ayırmada da söz konusu olduğunu, bir sistem içerisindeki geniş spektrumları görmezden geldiğini söyleyebiliriz. Bu açıdan o bir anlamda bütün Mağribli Müslüman bilginlerin ya da bütün Meşriklı Müslüman bilginlerin aynı yaklaşıma sahip olduğunu ima etmiş olmaktadır ki bu durum mümkün değildir. Zira onun daha üstün gördüğü Mağribî düşüncenin en önde gelen düşünürlerinden İbn Tufeyl tam da Câbirî'nin eleştirdiği şeyi yapmıştır: İrfânî epistemoloji ile beyânî epistemolojiyi birleştirmeye çalışmıştır (İbn Tufeyl, 2017).

Câbirî'nin, irfânî epistemolojiyi Farisîlerle ilişkilendiren ve burhânî epistemolojiyi Yunanlılara özgü gören milliyet tabanlı ayırımı ve rasyonel düşünme yeteneği açısından Doğu Müslümanları ile Batı Müslümanları arasındaki coğrafi tabanlı ayırımı (2001a), eğitimde yetenek-çaba tartışmaları açısından oldukça sorunludur. Öğrenme psikolojisinde bilginin edinilmesinin (bilme/öğrenme) doğuştan getirilen yeteneklere bağlı olduğu, gösterilen çabanın eğitimsel başarıyı getiremeyeceği şeklinde bir epistemolojik anlayış “ilkel/gelişmemiş (naive)” bir epistemolojik anlayış olarak değerlendirilmektedir (Hofer - Pintrich, 1997, 119-120). Câbirî'nin Doğu-Batı düşüncesi ayırımı, Platondan başlayarak felsefeyi, hikmeti Batı'ya özgü kılan coğrafi bölücülere hatırlatmaktadır. İlginçtir ki; Câbirî'nin İslâm düşüncesinin en zirvesindeki isim olarak gördüğü İbn Rüşd, Platonu hikmeti, akli, rasyonaliteyi, felsefeyi Yunanlılara özgü gördüğü ve başka milletlerin düşünsel yeteneklerini küçümsediği için ciddi bir biçimde eleştirmekte, bahsi geçen zihinsel yeteneklerin eğitim sayesinde kazanılabilecek yetenekler olduğuna dikkat çekmektedir (İbn, Rüşd, 2005, 43-45). Câbirî'nin rasyonaliteye dayanma ölçüsüne göre Mağribî düşüncüyü Meşrikî düşünceden üstün tutarken ön plana çıkardığı bir diğer Mağribli bilgin olan İbn Haldûn ise, Mağrib eğitim sisteminin ve eleştirel düşünme geleneğinin Meşrik'ten geri olduğundan şikâyet etmektedir (İbn Haldûn, 2004, 603-606). Bu durumda Câbirî'nin teorisinde rasyonel düşünme açısından Doğu-Batı arasında yaptığı ayırım bizzat onun teorisinin ideal bilginleri tarafından yanlışlanmış olmaktadır.

3.5. Bilgi Sistemlerini Birleştirme Girişimleri

Câbirî'nin bilgi sistemleri teorisi, birbiriyle çatışan ve birbirini dışlayan farklı bilgilendirme sistemlerinin İslâm entelektüel geleneğinde hâkim olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Müslümanların gerçek bilgiye ulaşma uğraşında, birkaç münferit birleştirme girişimi hariç tutulmak kaydıyla, tercih edilen bilgi sistemi gerçek bilgiye ulaşmanın en doğru yolu olarak görülmüştür. Câbirî, burhânî ve irfanî epistemolojik sistemi birlikte kullanan kişiler olarak İhvan-ı Sâfâ'yı, İbn Sînâ'yı ve bazı İsmailîleri; beyânî epistemolojik sistem ile sûfî irfânını birlikte kullanan kişiler olarak; Muhâsibî'yi, Kelebâzî'yi ve Gazzâlî'yi detaylıca incelemiştir. Kindî ve İbn Rüşd'ü ise hem beyânî bilgi sistemine hem de burhânî bilgi sistemine değer veren bilginler olarak tanıtmıştır. Kesinliğizahirî olanda arayan İbn Hazm'ın burhânî epistemoloji üzerine kendi beyânî epistemolojisini inşa ettiğini ilgi çekici bir biçimde açıklamıştır. Kıyas yöntemi ve donuklaşmış Malikî fıkıhıyla mücadele eden İbn Tümert'ten ve felsefe ile dini yani nakille aklı ayrı tutan İbn Bâcce'den övgüyle söz etmektedir. Ona göre İbn Rüşd; irfâna başvurmadığı, İbn Sînâ ve Gazzâlî'deki sapmaları ortaya koyduğu, zahirle amel prensibini yerleştirerek Kelamî ve sûfî yöntemleri dışarıda tuttuğu ve beyânî ile burhânî epistemolojiyi ayırarak kullandığı için İslâm düşüncesinde *epistemolojik krizi* aşmaya en yakın olan filozof olmuştur (Câbirî, 2001a, 287-364).

Câbirî teorisini yapılandırırken çoklu epistemolojik sisteminin var olmasının olumlu yönlerine yeterince değinmemiş, iki farklı bilgilendirme biçimini kullanan bilginleri de pragmatist bir yaklaşımla *epistemolojik krizi* aşmaya çalışan bilginler olarak göstermiştir. Onun İslâm medeniyetinin geçmişinde çoklu bilgilendirme sisteminin var olmasına yaptığı vurgu "bir durum tespiti" yapmaktan ziyade bu çoklu sistemi sorunların, ihtilafların kaynağı olarak gösterme yani "bir suçlu arama" eğilimi taşımaktadır. İbn Hazm örneğinde olduğu gibi bazı bilginlerin farklı epistemolojik sistemleri kullanmasını kendi düşüncelerini muhkem kılmak için başvurduğu pragmatist bir yönelimden ibaret olarak açıklamıştır (Câbirî, 2001a). Bu ve benzeri değerlendirmelerinin kanıta dayalı olmayan varsayım ve kurgular dayanması da onun yorumlarının objektiflik karakteri ile ilgili tartışılması gereken boyutların olduğunu göstermektedir.

Bilgi sistemlerinin birbirini dışladığı iddiasının Câbirî'nin teorisinin en büyük sorunlarından biri olduğu görülmektedir. İslâm eğitim geleneği açısından ele alındığında bilgi sistemlerin dışlayıcılık özelliği ancak kısmî olarak kabul edilebilir. Zira medreselerde her üç bilgi sistemine dâhil olan ilimlerin tahsil edilebildiğine rastlanılmaktadır. Hatta İslâm eğitim geleneğinde medrese görevi üstlenen tekkelere ve hem müderris hem tarikat şeyhi olan bilginler bulunmaktadır. Bunun yanı sıra İbn Sîna ve Gazzâlî gibi burhânî ve/veya beyânî ilimleri tahsil ettikten sonra İrfânî yaklaşıma yönelen birçok bilgin görülebilir. Bu durumda çok sayıda bilginin bilgi sistemlerini birleştirmeye girişmiş olması bu sistemlerin birbiri-

ni dışladığı iddiasıyla tam uyum göstermemektedir. Zira eğer Câbirî'nin belirttiği gibi birbirini dışlayan sistemler olsalardı onları birlikte kullanma eğiliminin sürekli tekrar etmemesi gerekirdi. Kümülatif bir tecrübe neticesinde bilgi sistemlerinin birlikte kullanılamayacağına anlaşılması gerekirdi.

İslâm kültüründe dinî-teolojik yönelimlerin genelde “gelenekçilik” ve “akılcılık (rey)” diye bir ayrıma tabi tutulduğu görülmektedir. Bu ikili yönelimin temelinde ise naklî olanı ya da aklî olanı öncelemeye dayalı ikili epistemolojik varsayımlar yatmaktadır. Dolayısıyla bilgilenme kaynağı olarak akıl ve nakil karşısında benimsenen tavır hem epistemolojik hem de dinî-teolojik anlayışların belirleyicisi olmuştur. Câbirî ise İslâm kültürüne hâkim olan bilgi sistemlerinin sayısını üç olarak (beyânî, burhânî, irfânî) açıklamaktadır (Câbirî, 2001, 288). Câbirî'nin tasnifindeki bu üç sistem bazı dönemlerde ve bazı gruplarda baskın bilgi sistemi olarak ön plana çıkmıştır. Bu sistemler birbirini dışlayan ve birbirine düşman sistemler gibi görünse de Câbirî'nin görüşlerinin aksine bu sistemler temelde birbirini tümüyle reddeden sistemler değildir. Bilhassa burhânî ve beyânî sistemleri birbirinden ayırmak pek mümkün görünmemektedir. İster dini ilimlerde olsun isterse de felsefi ilimlerde olsun bir Müslüman'ın her ikisine de birbirine yakın ölçüde başvurması elzem görünmektedir. Nitekim literatürde felsefe-din uzlaştırması amacıyla ortaya konulmuş yorumlarda bu durum detaylı bir biçimde ele alınmıştır. Bunun yanında hem gelenekçiler hem de rey taraftarları her iki kaynağı (akıl ve nakil) önemsediklerini açıkça ifade etmişlerdir. Hatta akılcı diye nitelenen şahısların/grupların bazı durumlarda nakli, gelenekçi diye tanımlananların ise akli önceliği görülmüştür⁵.

Câbirî'nin teorisinde bilgilenme sistemleri arasındaki farklılıklar o kadar abartılmıştır ki Ulukütük'ün (2016) belirttiği gibi onların “ortak bir zemin üzerinde geliştiklerini bile unutulmuştur”. Oysa hakikat arayışında olan insan zihninin doğal yönelimlerinin sonucu olarak bu üç epistemolojik sistemin çeşitli biçimlerde ve ölçülerde hep var olması gerekmektedir. İslâm kültüründe görülen bu durumu pek ala Hristiyan ve Yahudi kültüründe de görebilmek mümkündür. Zira bu yönelimler bir olumlu ya da olumsuz bir durumdan ziyade insanın doğasına ilişkin doğal bir durumu yansıtmaktadır. Bunun yanında üç farklı bilgilenme kaynağının birlikte var olmasının olumlu katkılarının, olumsuzluk içeren risklerden daha fazla olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Makdisi'nin (2012, 372-373) dikkatimizi yönelttiği bir isim vardır: “Ebü'l-Vefâ İbn Akîl”. Bu Hanbeli bilgini Mu'tezileye saygı göstermekle suçlanmış ve ciddi bir baskı görmüştür. Ancak o kendisini suçlayanlara kızmamış, Mu'tezileye niçin ehemmiyet verdiğini

⁵ Bu konuyla ilgili olarak Avvâme'nin (2011), bazı meseleler karşısında rey ehli olarak nitelendirilmelerine rağmen Hanefilerin nakille (hadisle) hüküm verdiğini, gelenekçi diye bilinen diğer mezheplerin ise nakli dikkate almayıp akıl yürütme yoluyla hüküm verdiğini ispatlayan örnekleri topladığı bir çalışması bulunmaktadır.

açıklamaya çalışmıştır. *İbn Akîl*'e göre manzara tam da şöyleydi: Hakikate ulaşma arayışında Mu'tezile çok önemli zihinsel araçlara sahiptir. Bilhassa metodoloji açısından Mu'tezilenin takip ettiği metodoloji oldukça verimli ve faydalı sonuçlar vermektedir. Bunun yanında Hanbeliliğin ise Kur'an ve Sünnete dayalı samimi bir inanç sistemi bulunmaktaydı. Bu durum karşısında yapılması gereken en makul şey ise Hanbeli inanç sistemi ile Mu'tezilî akılcılığını birleştirmektir. *İbn Akîl*'in yapmak istediği de bu birleştirmeyi gerçekleştirmektir.

İslâm medeniyetinde filozofların bütünüyle burhânî bilgi sistemi içerisinde hareket ettiği ya da dini ilimlerle meşgul olan bilginlerin tamamen beyânî bilgi sistemi içinde kaldığını söylemek mümkün görünmemektedir. Aynı şekilde sûfi teorisyenlerin de sadece irfânî bilgi sistemi içerisinde bilgiyi ele aldığı, burhânî ve beyânî bilgi sistemine başvurmadığını söylemek doğru olmayacaktır. Akılcı Mu'tezilî karşıtlığının en önemli temsilcilerinden olan Eş'arîliğin dahi hem gelenekçi hem de akılcı yorumunun olması, bazı Eş'arîlerin akılcı, bazılarının ise gelenekçi kanadı temsil etmesi bu duruma örnek gösterilebilir (bk. Makdisi, 2007, 72-74). O halde Câbirî'nin İslâm medeniyetinin krizi olarak nitelendirdiği bu çoklu bilgi sisteminin varlığı aynı zamanda Müslümanlara katı bir biçimde mutlak doğrucu epistemolojik yaklaşım saplantısına düşmeme fırsatı doğurmuştur. Bu çoklu bilgilenme sisteminin varlığı sayesinde, bazı dönemlerde sistemlerinden birinin baskınlığının şiddeti bireysel ya da toplumsal açıdan zarar vermeye başlayınca diğer bir sisteme kaçış imkânı doğmuştur. Yeni tanışılan kültürlerde hermetik-irfânî bilgi anlayışının aşırılığı ile baş etmek için akılcı Mu'tezilî anlayışa, akılcı Mutezilî aşırılığı söz konusu olduğunda ise beyânî bilgi sistemine daha fazla yer açılmıştır. Benzer biçimde akılcı ya da nakilci çizgiye yakın olması cihe-tiyle fikhî yönelimlerinde dönemsel şartlara göre değişebilmiştir (Gözütok, 2019, 180-185). Bütün bunların yanı sıra, Gazzâlî'nin sezgisel bilgiye yönelmesi örneğinde olduğu gibi, burhânî bilgi sisteminin aşırı baskınlığından kaynaklanan bazı problemlerle baş edilebilmek için irfânî bilgi sistemine daha fazla yer açılması gerektiği iddia edilebilmiştir (Gazzâlî, 2005). Dolayısıyla bilgilenme sistemlerine yönelten itici unsurların daha çok dönemsel krizlerden kurtulma ve bir dengeye ulaşma arayışı olduğu görülmektedir. Bu açıdan pedagojik ve epistemolojik yönelimler üzerinde dönemsel sosyo-politik ve kültürel şartların etkisini iyi bir biçimde okuyan Müslümanlar farklı yönelimlerin birlikteliğini veya dönemsel baskınlığını büyük bir sorun haline getirmemişlerdir. Bu durumda Câbirî'nin teorisinde farklı bilgi sistemlerinden kaynaklanan sorunun büyüklüğü açısından ortaya koyduğu görüşlerden hareketle onun geleneği okumasının -her ne kadar psikolojik açıdan okuması kadar olmasa da- sosyolojik ve eğitimsel açıdan da bazı eksiklikleri olduğu görülmektedir. Zira Câbirî'nin iddiasının aksine; farklı bilgi sistemlerini kullanmadaki pragmatist yönelim görüşleri muhkemleştirme ya da yayma amacından ziyade bireysel ve toplumsal krizleri aşma amacı taşımaktadır.

Bahsi geçen krizleri aşma arayışının sonucu olarak farklı sistemler daha ağırlıklı olarak tercih edilmişse de hiçbir zaman diğer sistemler tamamen dışarıda tutulmamıştır. Ana kaynaklardaki apaçık ilkelerin kontrolü altında bu üç sistem arasındaki kaymalar farklı görüşlere duyulan müsamahanın sınırlarının genişlemesine katkıda bulunmuştur.

Câbirî'nin teorisini açıklarken, bilhassa beyânî ilimler ve beyânî bilgi sistemi açısından, problem/sorun ve problematik/sorunsal ayrımına yaptığı vurgu da eğitimsel açıdan oldukça önemlidir. Problematik sözcüğünü epistemik kopuş, paradigma sözcükleriyle denk kullanmasının yanı sıra bu sözcüğün nasıl bir yapıyı yansıttığını da gündeme taşımıştır. *İşkaliyet* sözcüğünü problematik sözcüğü yerine kullanan Câbirî “problem”in çözümünün hemen ya da kısa vadede gerçekleştiğine, “problematik” olanın ise çözümünün ise yakın bir zaman için ufukta görünemediğine dikkat çeker: “Problematik”, içeriği farklı alanlara temas eden; çözümü de farklı fikirlerin, teorilerin birlikte kullanılmasına bağlı olan karmaşık bir yapıyı ifade eder (Câbirî, 2003, 19, 24; a.mlf., 2001c⁶). Câbirî'nin problematik birliği ifadesiyle dikkat çektiği geniş tabanlı bir düzlemde çözüm bulabilecek problemlerin varlığıyla ilgili farkındalık oluşturabilmek din eğitimi açısından oldukça önemlidir. Zira bir problematiğin çözümü kümülatif bir çabaya ve orta veya uzun vadeli bir çözüm süresine bağlıdır. Çoğu zaman problematik için çözümden ziyade çözüme yaklaşabilmek söz konusudur. Bu açıdan din eğitiminde çözümü ahirete kadar ertelenmiş birçok problematiğin bulunduğu söylenebilir. Buna rağmen çoğu kez din eğitimi alanında problem ile problematik ayrımının yapılmadığı görülmektedir. Eğitilenler kadar eğitimcilerin de bu ayrımı yapamadığı, bir problematiği bireysel girişimleriyle çözmeye yöneldikleri söylenebilir. Kuşkusuz bu tür girişimler tatmin edicilikten uzak, yavan ve zorlama çözümlerin ileri sürülmesine neden olmaktadır. Bu açıdan eğitimcilerin karşalarına çıkan sorunlar için “problem” mi, “problematik” mi ayrımına göre davranış sergileyebilmeleri gerekmektedir. Öğrencilerin de problematik olan bir konunun çözümünde sıradan bir problemin çözümündeki gibi kesin ve hızlı sonuçlar beklememeye yatkınlık kazandırmaya çalışmaları gerekmektedir. Böylece onların dinde cevabı kesin bir biçimde verilemeyen alanların varlığından daha az rahatsız olması, muğlak konulardaki tartışmalarda birden fazla doğru görüş olabileceği hususunda daha az gerginlik yaşaması sağlanabilecektir. Son tahlilde Câbirî'nin “problem” ve “problematik” ayrımına yaptığı vurgu eğitimsel açıdan değerli olmakla birlikte, onun problematiklerin çözümü için geniş tabanlı bir çözüm zemini gerektiğini bizzat bildirmesine rağmen bu zemini daraltacak biçimde sadece burhânî epistemolojinin zeminini kullanmak istemesinin düşündürücü bir tutum olduğu söylenebilir.

⁶ Câbirî, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı adlı eserinin birçok yerinde hem beyânî hem de irfânî ilimler açısından problematik kavramını örnekler üzerinden detaylıca ele alır.

Sonuç

Câbirî İslâm düşüncesinin tarihi gelişimini sosyolojik ve kültürel açıdan detaylı bir biçimde okuyarak teorisini geliştirmiştir. Ancak onun okumasında psikolojik boyutun eksik bırakıldığı görülmektedir. Diğer bir deyişle Câbirî tarihi ve toplumu okuyabilmiş ise de “insanı” yeterince okumamıştır veya okuyamamıştır. Bu açıdan onun teorisinde göze çarpan en büyük eksikliği; “belli bir insan tasavvuruna sahip olmayan, bir insan tasavvuru ortaya koymadan üretilmiş bir teori” olmasından kaynaklandığı görülmektedir. Bilgi sistemlerinin/epistemolojik yaklaşımların ortaya çıkışındaki psikolojik yönelimleri göz ardı etmesinden dolayı Câbirî'nin teorisinin eğitimsel açıdan da bazı sorunları olduğu görülmüştür. Bilhassa onun teorisinde insanın maddi yönü ile manevi yönü ve rasyonel yönüyle irrasyonel yönü arasındaki ayrımın derinleştirilerek vurgulanması, insanın bütünlüğünü koruma boyutuyla ilişkili olarak eğitimsel açıdan sorunlu bir durumdur.

Câbirî, bilgi sistemlerinden bazılarının baskın oluşu ve bu baskınlıkların tarihi süreçte gezinti yaşaması olgusunu değerlendirirken, toplumsal ihtiyaçları ve dönemseller şartları yeterince tahlil edememiş görülmektedir. Bu nedenle onun teorisine katı bir determinizmin hâkim olduğu bir teori görüntüsüne sahiptir. Bu bağlamda Câbirî'nin teorisini oluştururken tarihi, felsefi ve sosyolojik perspektifin yanı sıra eğitsel perspektiften daha fazla faydalanması gerektiği söylenebilir. Her ne kadar onun eğitim alanına özel bir ilgi duyduğunu, eğitimle ilgili eserler kaleme aldığını bilsek de (*Advâun a'lâ müşkili't-ta'lim bi'l-Mağrib* eseri gibi) “üç bilgi sistemi teorisinde” eğitsel değerlendirmelerin eksik kaldığı görülmektedir. Bu açıdan “Câbirî'nin teorisini oluştururken İslâm eğitim geleneğindeki yapılarla ve uygulamalara detaylı bir biçimde eğilmiş olması, teorisinin indirgemeci ve katı determinist olmasını engelleyebilirdi” izlenimi doğurmaktadır.

Câbirî birkaç önemli bilgin dışında bütün bilginleri bilgi sistemlerinin birine dâhil olarak görme eğilimi göstermiştir. Genelde, Müslüman entelektüellerin bilgi sistemlerine dâhil olmadan bu sistemler arasında bulunma ihtimalini oldukça zayıf gören bir tutum sergilemiştir. Bunun yanı sıra Câbirî'nin bir bilgi sistemi içerisinde olanların hangi oranda o sisteme dâhil olduğunu, hangi oranda bir diğer sisteme yakın olduğunu göz ardı etmesinden dolayı parça-bütün ilişkisi açısından *özcülük* hatasına düştüğü söylenebilir.

İster ayrı ayrı isterse de içi içe geçmiş şekilde olsun üç bilgi sisteminin mevcut olması Câbirî'nin iddiasının aksine bir kriz olarak değil eğitimsel açıdan fırsat olarak görülmelidir. İslâm eğitim anlayışının dayandığı epistemolojinin her üç bilgi sistemine yer vermeyi başarması İslâm eğitiminin/din eğitiminin bireysel, toplumsal ve küresel sorunları çözme kapasitesini arttıracaktır. Bütün bilgilenme biçimlerinin insanın ve insan ilişkilerinin bütünlüğünü sağlama adına kulla-

nılması İslâm eğitim anlayışının kendine özgü pragmatist yönüne işaret eder ki bu da İslâm eğitim geleneğinin “faydalı ilim” ilkesiyle örtüşmektedir.

Câbirî'nin teorisinin eğitsel açıdan olumlu değerlendirilebilecek yönleri de bulunmaktadır. Onun yeni düşünce üretimine ve entelektüel canlılığa sekte vurması cihetiyle dilde aşırı gramerci ve kuralcı anlayışa yaptığı eleştiriler eğitim alanı açısından oldukça önemlidir. Bahsi geçen bu tür yaklaşımlar düşünsel kapasitenin ortaya çıkmasına, gömülü olan gerçek anlamların dışarı çıkmasına yani eğitimsel hedeflerin gerçekleşmesine engel olabilecek yaklaşımlardır. Ayrıca Câbirî'nin sorun (mes'ele) ve sorunsal (işkalye) ayırımına yaptığı vurguda eğitsel hedeflere ulaşma açısından önemli bir vurgudur. Sorun ve sorunsal ayırımını iyi yapan eğitimciler/öğrenciler sosyal bilimlerde ve din bilimlerinde daha gerçekçi sorun çözücü yaklaşımlar üretebilecek, belirsizliklerden ve zıtlıklardan daha az rahatsız olabilecektir.

Eğitimsel açıdan epistemolojik yaklaşımın türünden ziyade epistemolojik yaklaşımın niteliği önemsenmelidir. Bilgi kaynaklarının, bilgilenme yöntemlerinin standartlaştırılmasının önemsenmesinden ziyade onların güvenilirliğinin önemsenmesi gerekmektedir. Benimsenen epistemolojik yaklaşımın ya da yaklaşımların bilgi kaynağını, bilgi otoritesini değerlendirebilme, bilgiyi eleştirebilme, yeni bilgi üretebilme niteliği ön planda olmalıdır. Bu açıdan bilgi sistemlerinin çokluğundan ziyade bilgi sistemleriyle ilgili katı tutucu ya da dışlayıcı tutumlar sorun olarak görülmelidir. Teorisyenlerin ve araştırmacılar sahip olunan epistemolojik yaklaşımla ilgili bahsi geçen niteliksel özelliklere odaklanmalıdır.

Kaynakça | References

- Arjmand, Reza. “İslâmîc Education: Historical Perspective, Origin, and Foundation”. PDF: Springer International Publishing. *Handbook of Islâmîc Education*. ed. Holger Daun vd. 3-32. International Handbooks of Religion and Education 7, 2018. https://doi.org/10.1007/978-3-319-64683-1_3
- Avvâme, Muhammed. *İmamların Fikhî İhtilaflarında Hadislerin Rolü*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2011.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. İstanbul: Kimlik Yayınları, 2017.
- Bauer, Thomas. *Müphemlik Kültürü ve İslâm*. çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Baxter Magolda, Marcia. “Epistemological Reflection: The Evolution of Epistemological Assumptions from Age 18 to 30. *Personal Epistemology: The Psychology of Beliefs about Knowledge and Knowing*. ed. BarbaraHofer - Paul Robert Pintrich. 89-102. London: Lawrence Erlbaum Associates, 2002.
- Bekiryazıcı, Eyüp. “İslâm Düşüncesi ve İşrâkîlik”. *Eskiyeni* 28(2014), 25-36.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Ahlakî Aklı*. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi, 2001a.

- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Siyasal Aklı*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 2001b.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001c.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. çev. A. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Carrel, Alexis. *İnsan Denen Meçhul*. çev. Refik Özdek. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1976.
- Cheong, France. "Using a Problem-Based Learning Approach to Teach an Intelligent Systems Course". *Journal of Information Technology Education* 7(2008), 47-60.
<https://doi.org/10.28945/178>
- Eisenberg, Michael. "Information Literacy: Essential Skills for the Information Age". *Journal of Library & Information Technology* 28/2 (2008), 39-47.<https://doi.org/10.14429/djlit.28.2.166>
- Fazlıoğlu, İhsan. "Türkiye'de/Türkçede Felsefe: 7. Oturum", *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*. ed. Mehmet Cüneyt Kaya. 201-228. İstanbul: Küre Yayınları, 2009.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Kendini Bulmak*. 6. Basım. İstanbul: Papersense Yayınları. 2018.
- Gentner, Dedre - Holyoak, Keith. "Reasoning and Learning by Analogy." *The American Psychologist* 52/1 (1997), 32-34. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.52.1.32>
- Gözütok, Şakir. "Tasavvufi Eğitimde Bilginin Elde Edilmesi". *Tasavvuf* 2/6 (2001), 91-103.
- Gözütok, Şakir. *İslâm Medeniyetinde Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Gutek, Gerald. *Eğitim Felsefesi ve İdeolojik Yaklaşımlar*. çev. Nesrin Kale. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2001.
- Gümüş, Süleyman, "Câbirî'nin Arap-İslam Aklının Eleştirisi: Din Eğitimi Bağlamında Yeni Bir Okuma". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 2/2 (2021), 951-977. <https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1796>
- Hofer, Barbara -Pintrich Paul Robert. "the Development of Epistemological Theories: Beliefs About Knowledge and Knowing and Their Relation to Learning". *Review of Educational Research* 67/1 (1997), 88-140.
<https://doi.org/10.3102/00346543067001088>
- Hofer, Barbara. "Epistemic Cognition As a Psychological Construct: Advancements and Challenges". *Handbook of Epistemic Cognition*. ed. Jeffrey Greene vd. 19-38. New York: Routledge, 2016.
- İbn Rüşd. *Siyasete Dair Temel Bilgiler*. çev. Muharrem Hilmi Özer. İstanbul: Bordo-Siyah Yayınları, 2005.
- İbn Tufeyl. *Hayy b. Yekzan*. 17. Basım. çev. M. Şerefeddin Yaltkaya - Babanzade Reşid, haz. Ahmet Özalp. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004.
- Kalın, İbrahim. "Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş". *Divan* 29/2 (2010), 1-61.
- Keskin, İbrahim. *Bir Yapısal Olarak Muhammed Abid Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Keskin, İbrahim. "Arap/İslâm Kültürünün Yapısal Analizinin İmkânı: Muhammed Âbid El-Câbirî Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 255-274.

- Lombardi, Marilyn. "Authentic Learning for the 21st Century: an Overview". *Educase Learning Initiative*. ed. Diana G. Oblinger. PDF: Educause Learning Initiative (ELI) 2007. <http://alicechristie.org/classes/530/EduCause.pdf>. Erişim: 31 Mayıs 2019.
- Makdisi, George. *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*. çev. Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yükseköğretim*. çev. A. Hakan Çavuşoğlu -Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Meydan, Hasan. "Doktriner Düşünce ve Din Eğitimi: Anlamli Öğrenme ve Bireysel Manevi Tecrübe Bağlamında Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 85-114.
- Okumuşlar, Muhiddin. "5e Yapılandırmacı Öğretim Modeli ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi İşleniş Örneği". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2007), 171-184.
- Özalp, Ahmet. *Din Eğitiminde Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Sahin, Abdullah. *New Directions in İslamic Education: Pedagogy and Identity Formation*. Leicestershire: Kube Academic Publishing. 2013.
- Say, Ömer. "Yapısalcılıktan Post-Yapısalcılığa Çoğulculuğun İnşası". *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/2 (2013), 331-346.
- Swanson Troy. "Information Literacy, Personal Epistemology, and Knowledge Construction". *College & Undergraduate Libraries* 13/3 (2006), 93-112. https://doi.org/10.1300/J106v13n03_07
- Ulukütük, Mehmet. *Muhammed Âbid El-Câbirî'de Din-Akıl İlişkinin Epistemolojik Analizi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Ulukütük, Mehmet. "Felsefi Mirasımızı Bugün Yeniden Nasıl Temellük Edebiliriz? Cabiri'nin İslâm Düşüncesi Okuması Bağlamında Eleştirel Bir Soruşturma". *Felsefe Dünyası* 63 (2016), 76-115.
- Wood, Edward. "Review Problem-Based Learning". *Acta Biochimica Polonica* 51/2 (2004), XXI-XXVI. <https://doi.org/10.3108/beej.2004.03000006>
- Yıldırım, Arif. "Kelâmın İlim Anlayışı ile Filozofların İlim Anlayışının Mukayesesi". *Kelâmda Bilgi Problemi*, ed. Orhan Şener Koloğlu vd. 243-249. Bursa: Arasta Yayınları. 2003.

Ashâbü'l-Hadîs ve Selefler Nazarında Tasavvufun Meşruiyeti ve Bâtînî Bilginin İmkânı

Kadir Eser | ORCID: 0000-0001-7455-0249
Dr. | Sorumlu Yazar | kadireser79@hotmail.com.tr
Millî Eğitim Bakanlığı | ROR ID: 00jga9g46
Kütahya, Türkiye

Öz

Modern araştırmalarda Seleflerin karakteristik özellikleri arasında tasavvuf karşıtlığı sıklıkla vurgulanmaktadır. Fakat çoğu araştırmada bu karşıtlığın sınırlarına işaret edilmemiştir. Kur'an'ın anlaşılması noktasında tasavvuf karşıtlığı zâhir-bâtın konusunda somutlaşmakta, zâhir-bâtın tartışmaları ise çoğunlukla Hızır-Hz. Mûsâ kıssası etrafında sürdürülmektedir. Bu çalışmada öncelikle Seleflerin tasavvuf analizleri ele alınacaktır. Akabinde Hızır-Hz. Mûsâ kıssası merkezinde zâhir-bâtın ayrımı konusundaki görüşlere yer verilecektir. Seleflilik modern bir olgudur. Bu olgunun arka planında Ashâbü'l-hadîs ve Hanbelî miras bulunmaktadır. Günümüzde Selefler tarafından dile getirilen görüşler Ashâbü'l-hadîsin önde gelen ismi Ahmed b. Hanbel'e ve takipçilerine atfedilmektedir. Bu bakımdan çalışmada Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere farklı dönemlerde Ashâbü'l-hadîs zihniyetini temsil eden bazı şahısların görüşlerine de yer verilecektir. Selefler, ele aldıkları hemen her konuda nihai hakikati dile getirdikleri izlenimini vermektedir. Oysa Seleflerin kaynak gösterdiği şahsiyetler, ele aldıkları birçok konuda birbirinden oldukça farklı görüşler öne sürmüştür. Bu görüş farklılıkları, risâlet dönemi sonrasında hiç kimsenin nihai hakikate malik olmadığını göstermektedir. Görüş farklılıklarının müdellel bir şekilde gösterilmesi fikir ve düşünce bazında tekdüzelikten kurtulmaya atılan bir adım olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu çalışmada Ashâbü'l-hadîs ve tabilerinin tasavvuf ve zâhir-bâtın ayrımı hususundaki görüşlerini panoramik bir tarzda sunmak amaçlanmıştır. Aynı zamanda Seleflerin mutlak manada tasavvufa ve bâtinî bilgiye karşı olmadığı ispatlanmaya çalışılmıştır. Araştırmamızda betimleyici-tasvirî bir yöntem takip edilmiştir. Nesnel bir tasvir için öncelikle birincil kaynaklar taranmış, elde edilen veriler iç tutarlılıkları gözetilerek makaleye aktarılmıştır. Yine düşüncedeki değişimi görebilmek amacıyla kronolojiye riayet edilmiştir. Araştırmamıza konu olan müellifler arasında mutasavvıflara yönelik ilk eleştiriler, İbn Batta tarafından dile getirilmiştir. İbn Akîl ve İbnü'l-Cevzî'yle birlikte tasavvuf çevrelerine yöneltilen eleştirilerin odak noktası mutasavvıflarda görülen bid'atlarıdır. Tasavvufa yöneltilen ve çoğu zaman tekfir boyutlarına ulaşan asıl eleştiriler, İbn Teymiyye ve sonrasında rastlamaktadır. İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî başta olmak üzere tasavvufa felsefi bir çehre kazandıran mutasavvıfları tekfir etmektedir. Muhammed b. Abdülvehhâb sonrasında ise şeyhlere veya türbelere gösterdikleri tazim bahane edilerek mutasavvıflara maddî ve manevî şiddet uygulanmıştır. Diğer yandan görüşlerini ele aldığımız müelliflerden hiçbiri tasavvufa tümüyle karşı çıkmamıştır. Gerek Ashâbü'l-hadîs gerekse Selefler, ilk dönem sûfilerini takdir etmekte ve zühd merkezinde

yaşanacak manevî bir tecrübeyi makbul karşılamaktadır. Bu bakımdan tasavvuf eleştirilerinde maksadın, sûfilere Kur'ân ve sünnetin lafzî delaletiyle çizilmiş sınırlara çekmek olduğu söylenebilir. İlk dönemlerden itibaren mutasavvıflar keşf ve ilhamı hakikat bilgisine açılan müstesna bir kapı olarak görmüşler ve kendilerini Hızır'la özdeşleştirmişlerdir. Hanbelî ve Selefler Hızır'ın kimliği hakkında ihtilaf etse de ona verilen bilginin ayrıcalıklı bir bilgi olduğunu kabul etmişlerdir. Bununla birlikte onlar, Hz. Mûsâ'ya verilen bilginin, mahiyeti her ne olursa olsun Hızır'a verilen bilgidir üstün olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla onlar keşf ve ilhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Ancak keşfi bilginin şeriatın zâhirine muvafık olması gerektiğini ısrarla vurgulamışlardır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Seleflik, Ashâbü'l-hadîs, Tasavvuf, Zâhir, Bâtın, Hızır, Hz. Mûsâ

Atıf Bilgisi

Eser, Kadir. "Ashâbü'l-Hadîs ve Selefler Nazarında Tasavvufun Meşruiyeti ve Bâtınî Bilginin İmkânı". *Eskiyeni* 47 (Eylül 2022), 573-603.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1126497>

Geliş Tarihi	06 Haziran 2022
Kabul Tarihi	25 Ağustos 2022
Yayın Tarihi	20 Eylül 2022
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli
Değerlendirme	Hakemlerin raporları, makale ile birlikte yayımlanmaktadır. https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397 Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Legitimacy of Sufism and the Possibility of Esoterical Knowledge According to Ashāb al-hadīth and Salafis

Ismail Bulut | ORCID: 0000-0001-7455-0249

Doç. Dr. | Corresponding Author | kadireser79@hotmail.com.tr

Ministry of National Education | ROR ID: 00jga9g46

Kütahya, Türkiye

Abstract

In modern studies, the opposition to Sufism is often emphasized among the characteristic features of Salafis. However, in most studies, the boundaries of this contrast are not clearly drawn. At the point of understanding the Qur'ān, this contrast is embodied in the subject of *zāhir* (obvious)-*bātin* (hidden), while the discussions of *zāhir-bātin* are mainly carried out around the story of Khidr-Moses. In this study, the Sufi analysis of Salafis will be discussed first. Then, in the centre of the story of Khidr-Moses, the views on the distinction between *zāhir* and *bātin* will be given. Salafism is a modern phenomenon. In the background of this phenomenon, there are Ashāb al-hadīth and Hanbali heritage. The views expressed by Salafis today are attributed to Ahmad b. Hanbal, the leading name of Ashāb al-hadīth, and his followers. In this respect, the opinions of some people who represent the Ashāb al-hadīth mentality in different periods, especially Ahmad b. Hanbal will be included in the study. Salafists give the impression that they express the ultimate truth in almost every subject they deal with. However, the scholars that the Salafis refer to as their ideas have put forward quite different views on many issues they deal with. These differences of opinion show that no one has the ultimate truth after the prophet's time. Demonstrating these differences of opinion with evidence on almost every issue can be considered a step towards getting rid of the monotony based on ideas and thoughts. Therefore, this study it is aimed to present the views of Ashāb al-hadīth and its intellectual heirs on the distinction between Sufism and *zāhir-bātin* in a panoramic way. At the same time, it has been tried to prove that the personalities that Salafists attribute themselves are not against mysticism and esoteric knowledge in the absolute sense. The primary method we follow in our research is the depiction method. Primary sources were first scanned for an accurate description, and the data obtained were transferred to the article by considering their internal consistency. Again, the chronology was followed to see the change in thought. Among the scholars who are the subject of our research, the first criticisms of mystics were expressed by Ibn Batta. Along with Ibn Aqīl and Ibn al-Jawzī, the focus of criticisms directed at Sufi circles is the *bid'ahs* (innovations) seen in Sufis. The main complaints directed at Sufism and often reaching the dimensions of *takfir* (ex-communication) coincide with the post-Ibn Taymiyya period. Ibn Taymiyya denounces Sufis, especially Ibn al-Arabi, who brought a philosophical aspect to Sufism. After Muhammad 'Abd al-Wahhāb, material and moral violence were applied to the Sufis by using the excuse of the honour they showed to the sheikhs or the tombs. On the other

hand, none of the authors whose views we discussed was ultimately against Sufism. Both Ashāb al-hadīth and Salafis appreciate the early Sufis and welcome a spiritual experience to be lived in the centre of asceticism. In this respect, it can be said that the purpose of Sufi criticism is to draw the Sufis to the borders drawn with the literal indication of the Qurʾān and Sunnah. From the earliest times, mystics saw *kashf* (intuition/insight) and *ilhām* (inspiration) as exceptional doors to the knowledge of truth and identified themselves with Khidr. Although Hanbali and Salafis disagreed about the identity of Khidr, they accepted that the information given to him was privileged. However, they argued that the knowledge given to Moses is superior to that given to Khidr. Therefore, they accept *kashf* and *ilhām* as a source of knowledge, but they insistently emphasize that exploratory knowledge should be by the shariʿa's outward appearance (*zahir*).

Keywords

Tafsīr, Salafism, Ashāb al-hadīth, Sūfism, Zāhir, Bātin, Khidr, Prophet Moses

Citation

Bulut, Ismail. "The Legitimacy of Sufism and the Possibility of Esoterical Knowledge According to Ashāb al-hadīth and Salafis". *Eskiyeni* 47 (September 2022), 573-603.
<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1126497>

Date of submission	06 June 2022
Date of acceptance	25 August 2022
Date of publication	20 September 2022
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External Double-blind + Transparent Peer Review
Review reports	The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article. https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Günümüzde, dinin anlaşılması ve yaşanması noktasında ilk üç neslin dinî geleneğini esas kabul eden kesimlerin kendilerini tanımlamak için kullandıkları isim Selefiliktir.¹ Selefilik gelenekçi-zâhirî zihniyetin üzerine inşa edilmiş modern bir ideoloji olarak kabul edilmektedir.² Bu ideoloji, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında sosyal bir olgu halini almıştır.³ Diğer yandan gerek sosyal hareketlerin gerekse düşünce ekollerinin birden ortaya çıkmadığı, tarihî bir arka plana dayandığı müsellemdir. Bugün Selefilik şeklinde tezahür eden zihniyetin tarihî kökenleri de İslâm'ın ilk yıllarına kadar gitmektedir.

Hz. Peygamberin vefatını takip eden yıllarda, geniş bir coğrafyanın Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle birlikte toplumsal ve kültürel yapıda yaşanan hızlı değişim gelenekçi refleksi harekete geçirmiş, böylece rivayeti ön-celeyen,⁴ nasları lafzî düzeyde anlamayı ilke edinmiş, dolayısıyla her tür te'vile karşı çıkan, selefin dinî geleneğini dinleştirme eğilimindeki Ashâbü'l-hadîs ekolü doğmuştur.⁵ Bu ekolün temel prensipleri Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) ismiyle özdeşleşmiştir. Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği temel prensipler, sonraki süreçte İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve öğrencileri tarafından belirli ölçüde akla başvurularak temellendirilip savunulmuş ve sistematik bir nazariye haline getirilmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb'dan (öl. 1206/1792) sonra ise Ashâbü'l-hadîs döneminde temelleri atılan düşünce, ideolojik bir harekete dönüşmüştür. Şüphesiz Selefi düşünceyi üretip inşa eden şahsiyetler bu üç isimle sınırlandırılmaz. Gerek Ahmed b. Hanbel'in takipçileri olan Hanbelîler gerek İbn Teymiyye'nin öğrencileri gerekse Muhammed b. Abdülvehhâb'ın takipçileri bu düşüncenin tesis edilmesi ve günümüze taşınmasında ciddi roller üstlenmiştir.⁶

¹ Sönmez Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri", *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 19.

² Kutlu, "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi", 24.

³ Selefilik, henüz tanımı ve kapsamı üzerinde uzlaşımın sağlanmadığı kavramlardandır. Modern döneme kadar bir zümreyi işaret etmek maksadıyla kullanılmamış olmasından hareketle çalışmamız boyunca Selefilik kavramını Muhammed b. Abdülvehhâb ve sonrası için kullanacağız. Kavramın kullanımı hakkındaki ihtilaflar için bk. Mine Demirbilek - Hakan Atalay, "Türkiye'de Selefilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar", *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 448-459.

⁴ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 61; Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, thk. Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 6, 65, 74, 78.

⁵ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 30-31; Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik: İslami Köktencilğin Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 71.

⁶ M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/399-401.

Modern araştırmalarda Selefliliğin karakteristik özellikleri arasında sıklıkla tasavvuf karşıtlığı sayılmaktadır.⁷ Nitekim selefi şahsiyetlerin kaleme aldığı eserlerde tasavvufa sert eleştiriler yöneltilmekte hatta çoğu zaman dile getirilen görüşler eleştiri sınırını aşarak tekfir boyutlarına ulaşmaktadır. Tefsir ilmi zaviyesinden bakıldığında Selefliliğin tasavvuf ehline yönelttiği eleştirilerin zâhir-bâtın ve şeriat-hakikat ayrımı noktasında yoğunlaştığı görölmektedir.

İlk sūfilere itibaren mutasavvıflar kendi bilgilerini fıkıh ve hadis alimlerinin meşgul olduğu zâhirî ilimlerden ayırt etmişlerdir. Onlar sūfilere ait bilgi için ilim kelimesi yerine mârifet kelimesini kullanmayı tercih etmişler⁸ ve sūfilere özgü metotlarla elde edilen bu bilginin, en azından zâhirî ilimlerin sağladığı bilgiyi daha ileri boyutlara taşıdığı iddia etmişlerdir.⁹ Sūfilere ait bilginin üstünlüğüne ve hususiliğine yönelik vurgu hadis, fıkıh ve kelim ulemasının reaksiyonunu beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede şeriat-hakikat, zâhir-bâtın kavramları etrafında hangi bilgi türünün üstün olduğuna dair bir tartışma ortaya çıkmıştır.

Mutasavvıflar mârifet teorisine meşruiyet kazandırmak için gerek Kur'an'dan gerekse Ashâbü'l-hadîsin değer verdiği rivayetlerden birtakım argümanlara başvurmuşlardır. İşte bu çalışmada, zâhir-bâtın ayrımı ve bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhâma ilişkin Ashâbü'l-hadîs ve tabileri tarafından dile getirilmiş görüşler, Hızır-Mûsâ kıssası merkezinde ele alınacaktır. Diğer yandan modern araştırmalarda Selefliliğin tasavvuf karşıtlığı mükerreren dile getirilmiştir. Ancak çoğu zaman bu karşıtlığın sınırlarına işaret edilmemiştir. Bu durum, Ashâbü'l-hadîs ve Seleflilerin mutlak manada tasavvufa karşı olduğu izlenimini vermektedir. Böylesi bir yargının doğruluğunu test etmek ve bâtinî bilgi hakkındaki görüşlere bir zemin oluşturmak amacıyla Ashâbü'l-hadîsten günümüze tasavvuf hakkında dile getirilmiş analizlere de çalışmada yer verilecektir. Söz konusu bu görüşler aktarılırken kronolojiye riayet edilecek, böylece Ashâbü'l-hadîsten günümüze, söz konusu bu zihniyetin zâhir-bâtın ayrımı ve tasavvuf karşısındaki tutumu hakkında panoramik bir görüntü yakalanmaya çalışılacaktır.

İnsanlık tarihinde ortaya çıkmış birçok fikrî akımda olduğu gibi İslam dünyasında zuhur etmiş bazı mezhep veya mezhep altı oluşumlar için de düşünsel açıdan tam bir uyum ve bütünlükten söz etmek mümkün görünmemektedir. Genellikle gündelik problemleri iman-küfür düzeyinde tartışan günümüz Selefi çevrelerinde bu ayrışma daha ciddi boyutlardadır. Bu bakımdan Seleflik başlığı altında dile getirilecek genellemeler çoğu zaman bütün selefi gruplar için hakikati yansıtmaya-

⁷ bk. Süleyman Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", *Tarihte ve Günümüzde Seleflik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 343-356.

⁸ Ekrem Demirli, "Zahirî ilimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 236.

⁹ Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri Kelam-Felsefe-Tasavvuf* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 110.

çaktır. Bu durum göz önünde bulundurularak çalışmada diğer selefi yapılara temel teşkil ettiğini düşündüğümüz Suud Selefliliği merkeze alınmıştır. Çalışmayı makale sınırlarında tutmak maksadıyla da Suud Selefliliğini temsilen üç şahsiyetin görüşleriyle iktifa edilmiştir. Şüphesiz bu üç şahsiyetin dile getirdiği görüşler, selefi kişi ve grupların benimseyip savunduğu görüşleri bütünüyle yansıtmamaktadır.

1. Ashâbü'l-hadîs ve Seleflere Göre Tasavvuf

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren mal, makam ve şöhret gibi dünyalık ilgileri bir kenara bırakıp kendini ibadete adama şeklinde tezahür eden ferdî bir zühd ve riyâzet tutumundan bahsetmek mümkündür. Tâbî'nin önde gelenlerinin zühd hayatına yönelmeleri, zühd hayatıyla özdeşleşen tutum ve davranışların Müslümanlar arasında hızla yayılmasını sağlamıştır.¹⁰ Bu şekliyle zühd, farklı mezhep mensuplarınca benimsenip sahiplenilmiştir.¹¹

İbadet ve riyâzet odaklı zühd hayatı hicri II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tasavvufî bir harekete evrilmiş, hicri III. asırda ise tasavvuf yaygınlık kazanmıştır. Hicri III. asırda zâhidlerin gündemine ibadet ve riyâzetin yanı sıra tasavvufun temel meselelerinden olan haller ve makamlara ilişkin konular da girmiştir.¹² Hicri IV ve V. yüzyıllarda ise tasavvuf sistematik bir düşünce hüviyetine bürünmüş ve tasavvufun temel meselelerine dair literatür oluşmuştur. Bu dönem müellifleri tasavvufu, dünyevileşme karşısında bir tavır alma olarak algılamış ve tasavvufî kavram ve terimlerin muhtevasını İslam'ın zâhirine uygun bir şekilde yapılandırmaya özen göstermişlerdir.¹³ Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) yaşadığı manevi buhran sonucu tasavvufa yönelmesi ve bu alanda telif ettiği eserler, tasavvufa önemli kazanımlar sağlamış,¹⁴ aynı zamanda tasavvufun kapılarını İbn Sînâ (öl. 428/1037) felsefesine açmıştır.¹⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yle (öl. 638/1240) tasavvufî düşünce felsefi bir görünüm kazanmış¹⁶ ve en olgun eserlerini bu dönemde vermiştir. İbnü'l-Arabî'den sonra ise şerh döneminin başladığı kabul edilmektedir.¹⁷

¹⁰ Semih Ceyhan, "Zühd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/531; Ebü'l-Alâ Affi, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar - Sülün Murat (İstanbul: Risale Yayınları, 1996), 98.

¹¹ Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 347; Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 328.

¹² Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 232-233.

¹³ İlyas Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı II* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), 98.

¹⁴ Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 101.

¹⁵ Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, 111-112.

¹⁶ Mahmut Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (İslâm Düşüncesindeki Yeri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/520.

¹⁷ Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/423.

1.1. Ashâbü'l-hadîs-Hanbelî Geleneğin Tasavvufa Bakışı

Dinî hayatın amelî yönünü öne çıkararak zühd hareketiyle Ashâbü'l-hadîsin dindarlık anlayışı büyük ölçüde örtüşmüştür. Bu sebeple Ashâbü'l-hadîse mensup şahsiyetlerin dilinden henüz kendine özgü düşünce sisteminin teşekkül etmediği bu dönemde doğrudan tasavvufa yöneltilmiş eleştirilere rastlamak güçtür.¹⁸ Hicri III. yüzyılda klasik tasavvufun ve Hanbelîliğin şekillendiği Bağdat'ta¹⁹ Ashâbü'l-hadîsin esas gündemini Cehmiyye'nin iddiaları oluşturmaktadır.

Tasavvufun öncü şahsiyetlerinin çoğuyla Ahmed b. Hanbel'in doğrudan bir ilişkisi yoktur.²⁰ Bununla birlikte zühd ve tasavvufun öncüleri hakkındaki bazı kanaatleri kaynaklarda nakledilmektedir. Örneğin o, Ma'rûf el-Kerhî'nin (öl. 200/815-16) Allah korkusunu övmüş ve göğün (semanın) haberlerine dair ondan gelen rivayetlerin kabul edilmesini salık vermiştir. İbn Ebî Ya'la'nın (öl. 526/1131) İbrâhîm el-Harbî'den (öl. 285/899) naklettiği "Ma'rûf'un kabri tecrübe edilmiş bir ilaçtır." şeklindeki söz ise Ahmed b. Hanbel'in bir öğrencisi tarafından söylenmiş olması bakımından oldukça ilginçtir.²¹

Ahmed b. Hanbel'in zâhid ve sûfilere karşı tutumunda halku'l-Kur'an meselesinin belirleyici bir yeri olduğu söylenebilir. Örneğin, halku'l-Kur'an konusunda onun tarafında yer alan Bişr el-Hâfî (öl. 227/841) ile dostluğu sürekli olmuştur. İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *Menâkıbü'l-Bişri'l-Hâfî* adıyla bir eser kaleme almasında da bu yakınlığın etkili olduğu öne sürülmüştür.²² Buna karşın Ahmed b. Hanbel'in Hâris el-Muhâsibî (öl. 243/857) ve Serî es-Sakatî'ye (öl. 251/865) karşı tutumu olumsuzdur.²³ Bu olumsuz tutumun Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf hakkındaki menfi kanaatlerinden kaynaklandığı iddia edildiği gibi²⁴ Muhâsibî ve Sakatî'nin kelâmî mülahazalarından kaynaklandığı da öne sürülmüştür.²⁵ Her iki ihtimali değerlendiren İbn Kesîr (öl. 774/1373) bu menfi tutumun altında yatan

¹⁸ Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 345-346; Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 104; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 298.

¹⁹ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 259.

²⁰ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 279.

²¹ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymin (Riyad: el-Emânetü'l-Âmme li'l-İhtifâl, 1419), 2/479.

²² Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1985), 169-170, 176, 293; Mustafa Kara, "Bişr El-Hâfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/222; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, nşr. Halid er-Rabât, Seyyid İzzet İd (Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1430/2009), 16/314-316.

²³ Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, 3/291, 4/80; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 249-250, 268.

²⁴ Çelebi, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", 105.

²⁵ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed* (Kahire: Dâru Hicr, 1409), 254; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 268; Uludağ, "Selefiye ve Tasavvuf", 345; Zafer Erginli, "Muhâsibî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/13-14.

asıl sebebin, Muhâsibî'nin *er-Riâye* isimli eserinde tasavvuf kisvesi altında birtakım bid'atlara yer vermesi olduğunu söylemiştir.²⁶

Eldeki verilerden hareketle Ahmed b. Hanbel'in zâhid ve sûfilere dair kanaatini net bir şekilde tasvir etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü çoğu zaman müellifler Ahmed b. Hanbel hakkında kendi yaklaşımlarını destekleyen haberleri ön plana çıkarmaktadır. Örneğin Ferîdüddin Attâr (öl. 618/1221) Ahmed b. Hanbel'in mescitlerde toplanan sûfiler hakkında "Bırakın onları rableriyle bir müddet ferahlasınlar." dediğini nakletmektedir.²⁷ Attâr bununla da kalmamış Ahmed b. Hanbel'i bir sûfi gibi tasvir etmiştir. Nitekim Attâr'ın *Tezkiretü'l-evliyâ* isimli eserini tercüme edip yayına hazırlayan Süleyman Uludağ, eserdeki sûfi kılığına sokulmuş Ahmed b. Hanbel tasvirinin hakikati yansıtmaktan uzak olduğunu söylemiştir.²⁸ Attâr'ın tasvirinin aksine modern dönemde yapılmış bazı akademik çalışmalarda ise Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf karşıtı bir tutuma sahip olduğu ileri sürülmüştür.²⁹

Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf karşındaki tutumuna dair bir takım soru işaretlerinin doğmasına sebep olan diğer bir husus, bugün Selefler tarafından tenkit edilen bazı davranışların onun hayatında müşahede edildiğine dair rivayetlerdir. Zehebî'nin (öl. 748/1348) kaydettiğine göre Ahmed b. Hanbel Hz. Peygamberin saçını öpmüş, gözünün üzerine koymuş ve bu saçı daldırdığı suyu şifa niyetiyle içmiştir. Oğlu Abdullah Hz. Peygamberin kabrine ve minberine el sürmeyle ilgili bir soru sorduğunda bunda bir beis olmadığını söylemiştir. Bu bilgileri aktaran Zehebî'nin, Ahmed b. Hanbel'in bu davranışlarıyla Hâricîler'in ve bid'atçıların görüşlerinden ayrıldığını söylemesi ise oldukça ilginç görünmektedir.³⁰ Çünkü bu tür davranışlar bugün Seleflerce bid'at hatta şirk olarak nitelendirilmektedir. Yine birçok muhaddis eserine almamışken Ahmed b. Hanbel'in abdâl rivayetlerine *Müsned*'de yer vermesi, onun tasavvuf karşıtlığı hakkında akla bir takım soru işaretlerinin gelmesine sebep olmaktadır.³¹ Bu rivayetlerden birinde geçtiğine göre Hz. Peygamber "Abdâl Şam'da olacak. Onlar kırk adamdır. Onlardan biri vefat ettiğinde Allah onun yerine başka birini getirir. Yağmur onların sayesinde yağar. Düşmanlara karşı onların eliyle yardım edilir. Azap onların sayesinde Şam ehlinde uzaklaştırılır."³² buyurmuştur. Bu hadislerin zayıf adde-

²⁶ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1419/1999), 14/392.

²⁷ Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 294; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*, 13/230.

²⁸ Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 38, 289-295.

²⁹ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 260, 268; Cengiz Gündoğdu, "Doğuş Dönemi Zühed Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri", *EKEV Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 53; Afifi, *Tasavvuf*, 130.

³⁰ Ebü Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982-1409/1988), 11/212.

³¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*, thk. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 37/413 (No. 22750).

³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/231 (No. 896).

dilmesi bir yana, hadislerde geçen abdâl ifadesinin tasavvufta söz konusu edilen abdâl ile tam olarak örtüşmediği; bu dönemde âbid ve zâhidler yanında fakih ve muhaddisler için de bu ismin kullanıldığı öne sürülmüştür.³³ İbnü'l-Cevzî'nin *Telbîsü İblîs*'te naklettiğine göre Ahmed b Hanbel "Ümmetimden bir grup kıyamet vaktine kadar galip olacaklar, onları yüzüstü bırakanlar onlara zarar veremeyecek" hadisinde kastedilen grubun Ashâbü'l-hadîs olduğunu ve Ashâbü'l-hadîsten başka abdâl tanımadığını söylemiştir.³⁴ Bu ifadeler Ahmed b. Hanbel nezdinde abdâl kavramının kapsamı noktasında bir belirsizlik oluştursa da hadis metnindeki betimlemeden bu kişilerin Allah'ın sıradan kulları olmadığı anlaşıl-maktadır. Hatta hadislerde tasvir edilen abdâl ile tasavvuftaki kutb düşüncesi arasında açık bir benzerlikten söz edilebilir.³⁵

İbn Batta (öl. 387/997) *İbâne*'de Abdurrahman b. Mehdî'nin (öl.198/813-14) sûfilerle oturup sohbet etmekten menettiğini nakletmiştir.³⁶ Onun naklettiği bir başka rivayette ise korku ve ümidi terk edip semâ meclislerinde cariyeye ve delikanlılardan dinledikleri şarkılarla cezbeyle gelip bayılan, aynı zamanda zühd izhar ederek sûfiyeye benzeyen Hulûliyye'nin varlığından söz edilmektedir. Bu veriden yola çıkarak onun, sûfiyeye kelimesini olumsuz bir bağlamda kullandığı söylenebilir.³⁷ Zira İbnü'l-Cevzî'nin naklettiğine göre İbn Batta, bütün âdetlerini hurâfe ve bid'at olarak nitelendirdiği bu taifenin muhakkik ulema tarafından Cebriyye olarak isimlendirildiğini de söylemiştir.³⁸

Rızık konusunda hakiki tevekkülü izah etmek maksadıyla bir eser kaleme alan Ebû Ya'lâ (öl. 458/1066), bu eserin bir bölümünü az yemek, az konuşmak, az uyumak gibi müridin riayet etmesi gereken hususlara ayırmıştır.³⁹ Bu eserde dile getirdiği tavsiyeler baz alındığında Ebû Ya'lâ'nın tasavvufî kültüre yabancı olmadığı söylenebilir. Kelâmî meseleleri izah etmek maksadıyla kaleme aldığı eserinde ise keramet konusuna değinmiştir. Ona göre Allah'ın, evliyâ ve salih kullarının elinde birtakım kerametleri izhar etmesi caizdir. Bu fikrini desteklemek için Hz. Süleyman'ın yakınındaki ilim sahibi kişi ve Hz. Meryem başta olmak üzere evliyâdan olduğunu düşündüğü birçok kişinin elinde ortaya çıkmış harikulade olayları delil getirmiştir. Diğer yandan ona göre ehl-i tasavvufun iddia ettiği gibi

³³ Süleyman Uludağ, "Abdal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/59.

³⁴ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, thk. Zeyd b. Muhammed b. Hâdî el-Medhâlî (Kahire: Dâru'l-Minhâc, 1436/2015), 470-471.

³⁵ Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 264.

³⁶ İbn Batta, *el-İbâne 'an şer'âti'l-fırakî'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakî'l-mezmûme*, thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî vd. (Riyad: Dâru'r-Râye, 1415/1994-1426/2005), 2/472.

³⁷ İbn Batta, *İbâne*, 7/196-197.

³⁸ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 339.

³⁹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbü't-tevekkül*, thk. Yusuf b. Ali et-Tarîf (Riyad: Dâru'l-Meymân, 1435/2014), 57-69.

sadece bu harikulade olaylar, kişinin Allah'ın velisi olduğunu ispatlamaya yetmez. Keramet sahibi kişiyi veli olarak niteleyebilmek için aynı zamanda iman üzere öldüğünü de kesin olarak bilmek gerekir.⁴⁰

Hanbelîler içinde oldukça aykırı bir profil çizen İbn Akîl (öl. 513/1119), farklı kişilerden tasavvuf dersleri almış⁴¹ ve Hallac-ı Mansûr (öl. 309/922) hakkındaki olumlu kanaati sebebiyle Hanbelî çevrelerin şiddetli muhalefetiyle karşılaşmıştır. Dahası Hanbelîlerin baskısıyla hem i'tizâlî fikirlerinden hem de Hallac-ı Mansûr'a ilişkin kanaatinden⁴² tevbe etmek zorunda kalmıştır.⁴³ Tasavvufa olan yakın ilgisine rağmen araştırmamıza konu olan müellifler arasında sûfilere yönelik ilk ciddi ve sert eleştirilerin İbn Akîl tarafından dile getirildiği söylenebilir. İbn Akîl'e göre sûfilere camileri terk edip tekkelere yerleşmeleri, çalışmaksızın işsiz güçsüz tekkede yaşamaları; kendilerini yeme, içme, raks ve şarkıya verip semirmeleri son derece yanlıştır. O, bir şeyhe bağlanan müritlerin şeyhin yaptığı her türlü hatayı meşrulaştıracak bir bahane bulduğunu ifade etmektedir. Ona göre müritlerden mutlak itaat etmelerini istemek, onlar üzerinde hükümler kurmak içindir. İçine düştükleri hatalar hususunda sûfilere uyararak fakihlere de düşmanlık göstermişlerdir. Sûfiler hakkında "Allah her kimin dinini yıkmak isterse onu sûfilerle arkadaş yapar." şeklindeki bir deyişin hakikati ifade edeceğini düşünen İbn Akîl, onların temizlik ve ahlak konusundaki tutumlarını da samimi bulmamakta ve bu tutumlarının çıkar sağlama maksadına matuf olduğunu söylemektedir.⁴⁴ İbn Akîl'in tasavvufa yönelik eleştirilerinde genellemeye gittiği ve sûfilerin mübtedilerinde görülebilecek uç ve olumsuz örnekleri dile getirdiği söylenebilir. İbn Teymiyye, tasavvufa en uzak kesimin Mu'tezile'ye mensup kişiler olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵ İbn Akîl'in tasavvufa yönelttiği sert eleştiriler ve Mu'tezile meyli göz önüne alındığında İbn Teymiyye'nin bu tespitinde haklılık payı olduğu söylenebilir.

İbn Akîl'i tenkitçi, akıllı ve şerefli bir alim olarak niteleyen⁴⁶ İbnü'l-Cevzî, görebildiğimiz kadarıyla Hanbelîler arasında tasavvufa yönelik eleştirilerini bir eserde toplayan ilk müelliftir. O, farklı zümrelerin din anlayışını tenkit etmek maksadıyla

⁴⁰ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed fi usûli'd-dîn*, thk. Vedî' Zeydân Haddâd (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974), 161-165.

⁴¹ İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005), 1/317.

⁴² İbn Receb, *Zeyl*, 1/323.

⁴³ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 16/113; İbn Receb, *Zeyl*, 1/322-323; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/302.

⁴⁴ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 532-537.

⁴⁵ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medîne: Vezâratü'l-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da' ve'l-İrşâd, 1425/2004), 8/259.

⁴⁶ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 537.

kaleme aldığı *Telbîsü İblis* isimli eserinin büyük bir bölümünü sûfilere yönelik eleştirilere ayırmıştır. Ona göre avam, zühdün dünyayı terk etmek olduğunu duyunca bunu bir mağaraya çekilmek olarak anlamıştır ki bu doğru bir anlayış değildir. Eğer kişi bu anlayıştaki bir sûfi yerine bir fakihle birlikte olsaydı dünyanın mutlak manada yerilmediğini anlardı.⁴⁷ Zühde tasavvufu birbirinden ayıran İbnü'l-Cevzî, bu işin başlangıcının zühd olduğunu, zamanla tasavvufun zühdden ayrıldığını ifade etmektedir. Ona göre tasavvuf başlangıçta mahza zühddü. Fakat açlık, fakirlik ve havâtır hakkında konuşup yazan Muhâsibî'den sonra işler değişmiş ve bu tarihten sonra mutasavvıfların kendilerine özgü gelenekleri oluşmuştur. Bu dönemden itibaren aşıktan fasit hayaller görüp Allah aşkından ve sevasından bahseden birtakım kişiler türemiştir ki ona göre bu kişiler küfür ve bid'at arası bir yerde durmaktadır.⁴⁸ Abdülkâdir-i Geylânî (öl. 561/1165-66) hakkında *Dürerü'l-cevâhir* adlı bir eser yazıp onu ciddi bir şekilde tenkit eden⁴⁹ İbnü'l-Cevzî, tasavvuf kültürüne ait birçok eseri ihtisar etmiş; İbrâhim b. Edhem, Bişr el-Hâfi ve Ma'rûf el-Kerhî'nin menâkıpnamelerini de kaleme almıştır.⁵⁰ Hem tasavvuf çevrelerine sert eleştiriler yöneltmesi hem de tasavvufî eserler kaleme alması, onun eleştirilerinin bid'at olarak değerlendirdiği uygulamalara odaklandığını göstermektedir.

Abdülkâdir Geylânî ile Bağdat'ta görüşüp ona hayran kalan İbn Kudâme (öl. 620/1223), onun derslerine katılmış ve ondan tasavvuf hırkası giymiştir.⁵¹ Geylânî'den sitâyîşle bahsettiği söylenen⁵² İbn Kudâme, tasavvufî tarzda bazı eserler de kaleme almıştır. Örneğin *er-Rikka ve'l-bükâ* isimli eserinde yumuşak kalplilik ve pişmanlık duygusu üzerinde durmuş, peygamberlerin ve sâlih kulların zühd ve takvâsının yanında birtakım sözlerini de nakletmiştir. Eserin sonunda velilerin kerametlerine yer vermesi de onun tasavvuf anlayışı hakkında birtakım ipuçları vermektedir.⁵³ Diğer yandan musiki, raks, def çalma ve sesli zikirin tasavvufun bünyesine sokulmasını tenkit etmek amacıyla *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*⁵⁴ isimli bir eser yazdığı görülmektedir. Elimizdeki verilerden

⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 219.

⁴⁸ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 235-239.

⁴⁹ Süleyman Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/236.

⁵⁰ George Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", çev. Ramazan Özmen, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 307.

⁵¹ Ferhat Koca, "İbn Kudâme, Muvaffakuddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/139.

⁵² Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", 1/235.

⁵³ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *er-Rikka ve'l-bükâ*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dimaşk & Beyrut: Dâru'l-Kalem & ed-Dâru's-Şâmiyye, 1415/1994); a.mlf. *Kitâbü't-Tevvâbîn*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 307-308 Bişr el-Hâfi'nin bir menkıbesi için bk. 214-215.

⁵⁴ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*, nşr. Zühayr Şavîş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.).

yola çıkararak İbn Kudâme'nin bid'at kabul edilen uygulamalardan arındırılmış bir tasavvufî hayatı tercih ettiği söylenebilir.

İbn Teymiyye'ye göre tasavvufun menşei kendine özgü ibadet ve zühd yönelimi olan kişilerin yaşadığı Basra şehridir. Bu şahıslar kıyafetlerine nisbetle sûfi olarak isimlendirilmiştir. İlk dönem zâhidlerini Allah'a kulluk yolunda çabalayan kişiler olarak vasıflandıran İbn Teymiyye, sûfleri üç gruba ayırmıştır. Birinci grup hakiki sûfilerdir. Onlar ilk dönem zâhidleri gibi Allah rızasını arar. İkinci grup rızık sûfileridir. Hakiki sûfilerden daha kalabalık olan bu grup vakıfların gelirlerinden faydalanır. İbn Teymiyye'ye göre bu kişilerin vakıf gelirlerinden faydalanabilmesi için şeriatın gerektirdiği ibadetleri yerine getirmesi, bid'at bir ahlakla değil, şer'î bir ahlakla ahlaklanması ve dünyanın fuzûliyatına meyletmemesi gerekir. Üçüncü sınıf sûfiler ise görüntüde sûfilerdir. Onların gayesi sûfi nisbesidir. Bu maksatla sûflerin giydiği kıyafeti giyer ve tasavvuf rükünlerini yerine getirirler.⁵⁵ Erken dönem sûfi ve zâhidleri makbul karşılayan⁵⁶ İbn Teymiyye, vecd halinde onlardan sadır olan şeriata aykırı sözleri de mazur görmektedir. Ona göre akli melekelerin yeterince kullanılmadığı cezbe hallerinde kişiden sadır olan sözlerden dolayı bir günah hâsıl olmaz.⁵⁷ Abdülkâdir Geylânî'den naklen Ahmed b. Hanbelî'nin itikadı üzere olmayan kişinin evliyâ olamayacağını vurgulayan⁵⁸ ve bu minvalde Kuşeyrî (öl. 465/1072) gibi mutasavvıfların görüşlerini takdirle karşılayan⁵⁹ İbn Teymiyye'nin Kâdirî sûfisi olduğu da iddia edilmiştir.⁶⁰

Tasavvufî kültürün erken dönemlerinden itibaren üzerinde konuşulan Allah ve peygamber sevgisi, tevekkül, ihlâs, şükür, sabır, havf, recâ gibi hal ve makamların varlığını kabul eden İbn Teymiyye, bu hal ve makamların imanın esaslarından olduğunu ifade etmektedir.⁶¹ Ona göre herkese emredilmiş olan bu haller ve makamlar arasında bir hiyerarşi yoktur. Bu nedenle kişinin, makamı yükseldikçe bu haller ve makamlardan herhangi birini terk etmesi doğru değildir.⁶² İbn Tey-

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/16-20.

⁵⁶ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslamî, 1411/1991), 5/4-5; a.mlf. *Mecmû'u fetâvâ*, 2/474; Mustafa Kara, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin (Tasavvuf ile İlgili Görüşleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/413; Semih Ceyhan, "Tilimsânî, Affüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/164; Makdisî, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", 304.

⁵⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/221-223, 338-342; a.mlf. *İbn Teymiyye Külliyyatı*, çev. Yusuf Işıcsık vd. (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987), 2/379, 439.

⁵⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûz*, 5/5.

⁵⁹ Süleyman Uludağ, "er-Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/123.

⁶⁰ George Makdisî, "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye", çev. Vahit Göktaş, *Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 406.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/5-6.

⁶² İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/16.

miyye haller ve makamlara ilişkin sûfi kültürdeki tasniflerin ve bu kavramlara ilişkin bazı kullanımların yanlış olduğunu düşünmektedir.⁶³ Hemen her konuda olduğu gibi İbn Teymiyye nezdinde hallerin ve makamların tanım ve mahiyetlerini belirleyen kriter, selevin üzerinde olduğu yoldur. O, haller ve makamlara ilişkin selev döneminde bulunmayan anlayışları doğru bulmaz. Örneğin sevgi, bazı şeyhlerin tanımladığı gibi inkârı, isyanı ve bazı haramları da içine alacak şekilde her şeyi sevmek değildir.⁶⁴ Yine İbn Teymiyye tasavvufî kültürde yaygın olarak icra edilen zikir türlerinden bazılarını bid'at olarak görmüş ve bu uygulamaları da eleştirmiştir. Örneğin ona göre sadece hû (هو) zamirini söyleyerek icra edilen zikrin bir anlamı yoktur. Çünkü bu kelime bir söz değildir ve tek başına kullanıldığında herhangi bir anlam da ifade etmez.⁶⁵

İbn Teymiyye yaratılmışlarla yaratıcıyı tek şey haline getirdiğini düşündüğü için vahdeti vücûd nazariyesinin her tür şirki içinde barındırdığını söylemektedir.⁶⁶ O, vahdet-i vücûd nazariyesini savunan İbnü'l-Arabî'yi, Konevî'yi (öl. 673/1274), el-Belyânî'yi (öl. 686/1287) ve Tilimsânî'yi (öl. 690/1291) zındık olarak nitelemektedir.⁶⁷ *Mişkâtü'l-envâr* isimli eserindeki tasavvufî görüşleri sebebiyle Bâtîniyye'nin yoluna girmekle itham ettiği Gazzâlî'yi de sert bir dille eleştirmiştir. Ona göre Gazzâlî, İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) *Şifâ* isimli eserini okuduktan sonra manevi bir hastalığa düşer olmuştur. Gazzâlî'nin kitaplarında görülen bu tür muhtevaya ilişkin birçok yorum yapılmış; bazıları bu görüşlerin ona ait olmadığını söylemiş, bazıları da onun bu fikirlerden döndüğünü öne sürmüştür. İbn Teymiyye Gazzâlî'nin bu fikirlerden döndüğü yönündeki haberleri daha doğru bulmaktadır.⁶⁸

Temelde tasavvufu kabul eden İbn Kayyim (öl. 751/1350) onu Kur'an ve sünnete sarılmak, hevâ ve bid'atı terk etmek, selevin yoluna uymak olarak tarif etmektedir.⁶⁹ Bu yaklaşımıyla o, tasavvuftan ziyade zühde yakın durmaktadır. İbn Teymiyye'nin, bazı fikirleri sebebiyle Hulûliyye'ye kaymakla itham ettiği⁷⁰ Hâce Abdullah Herevî'nin (öl. 481/1089) *Menâzilü's-sâ'irîn* isimli eserine *Medâricü's-sâlikîn* ismiyle bir şerh yazan İbn Kayyim, büyük ölçüde Kuşeyrî'nin *Risâle* isimli eserinden faydalanmıştır. *Menâzilü's-sâ'irîn*'de geçen vahdet-i vücûdla ilgili yo-

⁶³ Kara, "İbn Teymiyye", 20/414.

⁶⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/210.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/397.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/59.

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 2/470-472, 10/342-343.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/238.

⁶⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili "ıyyâke na'büdü ve ıyyâke neste'ın"*, thk. Muhammed el-Mu'tasibillah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1423/2003), 3/116.

⁷⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 5/126.

rumlara değinmeyip bu fikrin küfür olduğunu ifade etmekle yetinen İbn Kayyim, zaman zaman da Herevî'yi tenkit etmiştir.⁷¹

İlk dönemlerde Kur'an ve sünnete uymakla mukayyet olan zühd ve tasavvufun içine sonraki dönemlerde birçok bid'at girdiğini ifade eden İbn Receb (öl. 795/1393), bu bid'atların İslam'dan herhangi bir nasibi olmadığını düşünmektedir. O, evliyânın enbiyâdan üstün olması, hulûl, ittihâd ve vahdet-i vücûd gibi fikirlerin aslının zındıklık ve küfür olduğunu söylemektedir. Ona göre zühd ve tasavvuf Kur'an, sünnet ve selefın uygulamasına muvafık olması gerekir.⁷² Fudayl b. İyâz (öl. 187/803) ve Zünnûn el-Mısırî'den (öl. 245/859) naklettiği sözlerle Allah sevgisini işleyen İbn Receb, ismi ve görüntüyü ön plana çıkaran sûflerin samimiyetsiz tutumlarından şikâyet etse de İbrahim b. Edhem, Ma'rûf el-Kerhî, Bişr el-Hâfî, Serî es-Sakatî ve Cüneyd-i Bağdâdî'den (öl. 297/909) övgüyle bahsetmekte ve kendi çağındaki sûfler için onları örnek göstermektedir.⁷³ Eserlerini tahkik eden muhakkikler İbn Receb'in erken dönem zâhid ve sûflerinden naklettiği tasavvufî içerikten kaygı duymuş olmalı ki bu muhtevanın meşruiyetini temin etmek için bir takım açıklamalarda bulunma zorunluluğu hissetmişlerdir.⁷⁴

1.2. Selefilikğin Tasavvufa Bakışı

Tasavvufun bütün şekillerini eleştiren⁷⁵ ve mutasavvıfların insanların en sapkınları olduğunu söyleyen Muhammed b. Abdülvehhâb (öl. 1206/1792), ittihâdiyyenin imamlarından olduğunu ileri sürdüğü İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız'ın (öl. 632/1235) Yahudi ve Hristiyanlardan daha kafir olduğunu düşünmektedir. Ona göre İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız gibi ittihâdiyyeye mensup imam-ları takip edenler de onlar gibi kafirdir. Onların arkasında namaz kılınmaz ve onların şahitlikleri kabul edilmez.⁷⁶

Doğrudan tasavvufu ele aldığı bir pasaja rastlayamadığımız Abdurrahman b. Nâsir es-Sa'dî (öl. 1956), Nahl Sûresi 95 ilâ 97'nci âyetlerin tefsirinde zühde değinmiştir. Ona göre zühd, Allah'a ibadetten alıkoyan her şeyden yüz çevirmek ve emredilen zahîrî yahut bâtînî ibadetlerin hepsini yerine getirmektir. Çünkü kişi

⁷¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/133; Erhan Yetik, "Menâzilü's-Sâirîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/122; Uludağ, "Risâle", 35/123.

⁷² İbn Receb, *Fazlü 'ilmi's-selef 'alâ 'ilmi'l-halef*, nşr. Muhammed b. Nâsir el-Acmî (Kuveyt: Dâru's-Samî'î, 1406), 68-92.

⁷³ İbn Receb, *Ravâi'u't-tefsîr el-câmi' li-tefsîri'l-İmâm İbn Receb el-Hanbelî Tefsîru İbn Receb el-Hanbelî*, nşr. Ebû Mu'âz Târik b. İvazullah b. Muhammed (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1422/2001), 2/214-220.

⁷⁴ İbn Receb, *Mecmû'u resâilil-Hâfiz İbn Receb el-Hanbelî*, thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, ts.), 1/23-29 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁷⁵ Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdülvehhâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 39/493.

⁷⁶ Muhammed b. Abdülvehhâb, "er-Resâilü's-şahsiyye", *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb*, thk. Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân - Muhammed b. Sâlih Aylakî (Riyad: Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.), 7/189-190.

sadece namaz, oruç ve zikir gibi belirli ibadetlere kendini vermekle zâhid olmaz.⁷⁷

Önceki müellifler gibi tasavvufu iki kısma ayıran Şinkîî (öl. 1974), mutasavvıflar içinde doğru yol üzere olan bir kesimin olduğunu ifade etmektedir. Kalbin hallerini bilip bu haller hakkında tafsilatlı izahatta bulunan bu kesim, Kur'an ve sünnet ile amel ederek kalbin hastalıklarını tedavi etmektedir. Şinkîî, hak üzere olan mutasavvıflara örnek olarak Avn b. Abdillâh (öl. 110/728), Ebû Süleymân ed-Dârânî (öl. 215/830), Cüneyd el-Bağdâdî, Sehl et-Tüsterî (öl. 283/896) ve Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996) gibi isimleri saymaktadır. Ona göre bu mutasavvıflar zâhiren ve bâtinen Kur'an ve sünnetten sapmamıştır. Aynı zamanda onlardan şeriata aykırı bir şey de zuhur etmemiştir. Dolayısıyla onların takip ettiği yol üzere olan mutasavvıflar doğru yoldadır. Tasavvufun hak ve batıl olan kısımlarını ayırtırmak için Kur'an ve sünneti hakem kabul etmek gerektiğini düşünen Şinkîî'ye göre "Bütün mutasavvıflar sapıktır." şeklindeki bir hüküm kesinlikle doğru değildir. Diğer yandan ona göre tasavvuf iddiasında olup avamı saptıranlar da vardır. Bunlar Kur'an'ı ve sünneti bilmez. Onların eliyle birtakım harikula-de şeyler gerçekleşse de onlardan uzak durmak, Kur'an ve sünnete sarılmak gerekir. Çünkü kimin ameli Kur'an ve sünnete uygunsa o hak üzere, kiminki de aykırıysa batıl üzeredir.⁷⁸

Tasavvuf konusundaki kriterini sünnete ve sefeye uygunluk olarak belirleyen Useymîn (öl. 2001), sünnete muhalif olan tasavvufun bid'at ve dalâlet olduğunu, dolayısıyla bu tür tasavvuftan kaçınmak gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre insanların en cahilleri mutasavvıflardır. En arifleri de Hz. Peygamber ve ashabıdır. Selefin yolu önümüzde dururken başka yollar arayıp kendimizi yormaya gerek yoktur. Vahdet-i vücûd nazariyesine inananları, Allah'ın velisi olmak şöyle dursun, Müslüman bile kabul etmeyen⁷⁹ Useymîn, şer'î hükümlerin avam için olduğunu, havâstan bu hükümlerin düştüğünü ileri sürenlerin ise İslam şeriati bir yana Yahudi ve Hristiyan şeriatına göre de kafir olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰ Kendisine yöneltilen sorular bağlamında bazı tasavvufî söylemleri ve uygulamaları değerlendiren Useymîn gaybı bilme, darlıktan çıkarıp salaha ulaştırma veya şifa verme gibi iddiaların küfür olduğunu söylemiştir. Ona göre kabirlere yönelmek ve oralardan yardım beklemek de küfürdür. Tasavvufî kitapların edinilip okunması ise sadece içeriğinde ne tür bid'atlar olduğunu öğrenip bu

⁷⁷ Abdurrahmân b. Nâsır es-Sa'dî, *Teysîrül-kerîmi'r-rahmân fi tefsîri kelâmi'l-mennân*, nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhık (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, ts.), 448-449.

⁷⁸ Muhammed Emîn Şinkîî, *Edvâ'ül-beyân fi izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, nşr. Bekr b. Abdullah Ebu Zeyd (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426), 4/625-626.

⁷⁹ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Mecmû'u fetâvâ ve resâili fazileti's-şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn*, nşr. Fehd b. Nâsır b. İbrâhim es-Süleyman (Riyad&Uneyze: Dâru'l-Vatan&Dâru's-Serâyâ, 1413-1431/2010), 4/237-238.

⁸⁰ Useymîn, *Mecmû'u fetâvâ ve resâil*, 4/142-143.

bid'atlara cevap vermek maksadıyla caiz olabilir. Farklı derece ve türleri olduğu için tasavvuf hakkında genel bir hüküm verilemeyeceğini söyleyen⁸¹ Useymîn'in tasavvufa ilişkin olumlu bir cümlesine rastlamak da mümkün görünmemektedir.

Ashâbü'l-hadîsten günümüze tasavvuf karşısındaki tutumlar bu şekilde özetledikten sonra bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilham hakkındaki görüşlere geçebiliriz.

2. Hızır-Mûsâ Kıssası Özelinde Bâtınî Bilginin İmkânı

Tasavvufun müstakil bir disiplin halini almasında esas faktör ilmin elde edilmesi konusunda mutasavvıfların diğer disiplinlerden farklı bir yaklaşıma sahip olmalarıdır.⁸² Mutasavvıflara göre Kur'an metni zâhir ve bâtın olmak üzere farklı anlam düzeylerine sahiptir. Üstün olan bâtınî anlamdır ve bâtınî anlam düzeyine zâhirî bilginin elde edildiği yollarla ulaşmak mümkün değildir. Bu bilgiye ulaşmanın yolu keşf ve ilhamdır.⁸³ Bâtınî bilginin zâhirî bilgidен, dolayısıyla velinin fakih veya muhaddisten üstün olduğunu savunan mutasavvıflar bu iddialarını, kendi konumlarını Hızır'ın konumuyla özdeşleştirerek meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Bu fikre karşı çıkan fakih ve muhaddisler ise Hızır'ın kimliği ve sahip olduğu ilme ilişkin farklı yorumlar yapmıştır.

2.1. Ashâbü'l-hadîs-Hanbelî Gelenekte Bâtınî Bilginin İmkânı

Ashâbü'l-hadîsin önde gelen şahsiyetleri farklı münasebetlerle eserlerinde zâhir ve bâtın konusuna değinmiştir. Örneğin, her âyetin bir zâhiri bir de bâtını olduğu yönünde Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadisi ele alan Ebû Ubeyd (öl. ö. 224/838), hadiste geçen zâhir ve bâtın kelimelerinin anlamları konusunda ihtilaf edildiğini söylemektedir. Onun ifade ettiğine göre bir grup, zâhirle Kur'an'ın lafzının, bâtınla te'vilinin kastedildiği görüşündedir. Ebû Ubeyd'in naklettiğine göre zâhir-bâtın kavramları Hasan-ı Basrî'ye (öl. 110/728) sorulduğunda o, Arapların "İşi enine boyuna düşündüm." (قد قلبت أمري ظهراً لبطن) dediğini söylemiş ve "Zâhir âyetin zâhiri, bâtın sırrı, had hayrın ve şerrin ilmini muhtevi harf, matla ise emir ve nehiydir."⁸⁴ demiştir. Hasan-ı Basrî'nin, zâhirle Kur'an'ın Arap olan herkes tarafından anlaşılabilen lafzını, bâtınla ise âyetlerin gönderiliş maksat ve

⁸¹ Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb* (Riyad: Müessesetü'ş-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymin el-Hayriyye, 1434), 1/690-700; a.mlf. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Fâtîha ve'l-Bakara* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423), 2/10.

⁸² Kadir Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 66.

⁸³ Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/425-426.

⁸⁴ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-'Atiyye vd. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.), 97.

muradını kastettiği de söylenmiştir.⁸⁵ Ebû Ubeyd'in naklettiği diğer bir görüşe göre ise Kur'an'da Âd ve Semûd gibi kavimlerin yapıp ettikleri ve başlarına gelenler anlatılmıştır. Onlar hakkındaki bu haberler âyetlerin zâhiri, bu haberlerin muhataplar için bir öğüt ve uyarı olması ise bâtındır. Ebû Ubeyd'in daha doğru bulduğu bu görüşte zâhir âyetlerin lafzı, bâtın ise maksadı olmaktadır.⁸⁶

Kur'an'ın zâhirî anlamı noktasında Ahmed b. Hanbel'in de benzer bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. O, Kur'an'ın zâhirî anlamını esas alıp Hz. Peygamberin sünnetini ve sahâbîlerin görüşlerini terk eden Hâricîleri bu tutumlarından ötürü eleştirmiştir. Ona göre âyet lafızlarının zâhiriyle ne kastedildiğini ancak Hz. Peygamberin sünnetinden yahut sahâbîlerin izahatından öğrenebiliriz. Bu sebeple İbn Abbas Hâricîlerle görüştüğünde Kur'an lafızlarını değil sahâbî uygulamalarını öne sürmüştür.⁸⁷ Buradan hareketle Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın lafzî anlamından ziyade âyetlerin sevk edilmiş maksadını önemseydiği zannına kapılmak mümkündür. Bu zannın izalesi için Kur'an'ın zâhirini esas alıp sünneti göz ardı etmekle eleştirdiği Hâricîlerin yaklaşımıyla, sünnetin zâhirini esas alıp sonradan ortaya çıkmış problemler için aklî çözümler üretilmesine direnen Ahmed b. Hanbel'in yaklaşımı arasında esasta bir fark olmadığını hatırlatmak yeterli olacaktır.

Hızır-Mûsâ kıssasına ilişkin rivayetlere *Müsned*'de yer veren Ahmed b. Hanbel, görebildiğimiz kadarıyla bu kıssa hakkında herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Ancak Hızır'ın dilinden, Hz. Mûsâ ile sahip oldukları ilmin mahiyetinin farklı olduğu ve Hz. Mûsâ'nın bu ilme ihtiyacı olmadığı ifade edilmiştir.⁸⁸ Mutasavvıflara ait bazı eserlerde Ahmed b. Hanbel'in, esas bilginin eğitim öğretim görmeksizin elde edilen ilham kaynaklı bilgi olduğu görüşünü benimsediği nakledilmiştir.⁸⁹ Fakat eldeki veriler ışığında meseleye bakıldığında bu iddianın ciddi kanıtlara muhtaç olduğu ortadadır.

İhtilaf türlerinden ve fûrû'daki ihtilafın rahmet oluşundan bahsettiği bağlamda zâhir ve bâtın kelimelerini kullanan İbn Batta, abdestte ağza ve burna su vermek gibi fûrûdaki bir meselede görüşünü âyet ile delillendiren kişinin âyetin bâtınını te'vil ettiğini, onun görüşüne muhalefet edenlerin ise âyetin zâhirini ve sünneti esas aldığını ifade etmektedir.⁹⁰

⁸⁵ İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 3/369.

⁸⁶ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Garîbû'l-hadîs*, thk. Hüseyin Muhammed Şeref (Kahire: Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1404/1984-1415/1994), 2/238-241.

⁸⁷ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, 3/122-123.

⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/53-57 (No. 21119).

⁸⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtû'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfi tariki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Mahmûd b. İbrahim b. Muhammed er-Ridvânî (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1422/2001), 1/389.

⁹⁰ İbn Batta, *İbâne*, 2/560-561; Benzer kullanımlar için bk. a.mlf. *İbâne*, 6/174.

Gerek Ebû Ubeyd'in gerek Ahmed b. Hanbel'in gerekse İbn Batta'nın kullarılarında zâhirle lafzın okunması veya işitilmesi esnasında zihinde ortaya çıkan ilk mananın; bâtınla ise lafzın ötesinde maksadın yani düşünüp taşınma, ölçüp biçme ile ulaşılan bir mananın kastedildiği görülmektedir. Zâhir ve bâtın kelimelerine yüklenen bu mana, mutasavvıfların aynı kelimelere yüklediği mana ile örtüşmüyorsa da lafzın gerisinde, tefekkürle açığa çıkarılan örtük bir manayı işaret ettiği için onu çağrıştırdığı söylenebilir.

Mârifeti kişinin kendisiyle Allah'ı bildiği bir mana olarak tanımlayan⁹¹ Ebû Ya'lâ, bu bilginin sûfiyyenin iddia ettiği gibi bilâ sebep kalpte vukua gelmediğini, nazar ve istidlâl yoluyla elde edildiğini ifade etmektedir. Ona göre bu bilgi bir yönüyle kesbî diğer yönüyle de vehbîdir. Zaruri aklî ilkeleri (apriori), duyuları, mütevâtir haberi, nazar ve istidlâlî bilginin kaynakları arasında sayan Ebû Ya'lâ ilhâm ve keşfe bilginin kaynakları arasında yer vermemiştir. Bu da onun bilgi kaynağı olması bakımından ilham ve keşfe bir değer atfetmediğini göstermektedir.⁹² Nitekim o, imamın ilham yoluyla gaybı bildiğine dair Şûflerin dile getirdiği iddiaları, gaybı ancak Allah'ın bilebileceğini bildiren âyetleri delil getirerek reddetmiştir.⁹³

Bid'atlar konusunda sûfleri oldukça sert bir dille eleştiren İbn Akîl, zındıkların ancak tasavvuf ortaya çıktıktan sonra şeriati inkâr etmeye cesaret edebildiğini söylemektedir. Ona göre sûflerin şeriat-hakikat ayrımı çirkin bir ayrımdır. Allah şeriati kulların maslahatı için indirmiştir. Dolayısıyla şeriatin ötesinde bir hakikat arayışı şeytanın vesvesesinden ibarettir. Sûfler, hadis rivayet eden birini duysa "Zavallılar... ilmi ölümlerden alıyorlar. Oysa biz ilmi, hiç ölmeyecek olan Allah'tan alıyoruz. Biri bana 'Babam dedemden nakletti ki...' dese ben ona 'Kalbim rabbimden rivayet etti ki...' derim." derler. İbn Akîl'e göre "Kalbim rabbimden nakletti ki..." diyen kişi aslında peygambere ihtiyacı olmadığını ilan etmektedir. Peygambere ihtiyacı olmadığını ilan edip nübüvveti kasteden kişi kesinlikle kafir olmuştur. Zira *rivayeti* küçümseyen kişi şeriati rafa kaldırmayı amaçlamaktadır. Diğer yandan onun "Kalbim rabbimden rivayet etti ki..." diyerek söylediği sözlerin şeytanın vesvesesi olmadığından nasıl emin olunabilir. İbn Akîl, sûflerin sünneti bir kenara itip şeytanın vesvesesinden korunduğu ispat edilmemiş bir bilgiye itimat ettiği kanaatindedir.⁹⁴ Görebildiğimiz kadarıyla ehl-i tasavvufun bilgi edinme yolları hakkında çok sert ifadeler kullanan İbn Akîl, bugüne ulaşan eserlerinde Hızır-Hz. Mûsâ kıssasına değinmemiş, sadece Hızır'ın Hz. Mûsâ'nın ümmetinden bir adam olduğunu söylemekle yetinmiştir.⁹⁵ Hızır'ın Hz. Mûsâ'nın

⁹¹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 27.

⁹² Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 30-31.

⁹³ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Mu'temed*, 248.

⁹⁴ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 534-536.

⁹⁵ Ebü'l-Vefâ İbn Akîl, *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 5/455.

ümmetinden bir adam olduğunu söylemek, Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olduğunu söylemek gibi bir anlam taşıya gerektir.

Allah'ın insana ilham etmesini inkâr edilemez bir hakikat olarak gören İbnü'l-Cevzî, bu hakikati pekiştirmek için Hz. Peygamberin “Her ümmet içinde muhad-desler vardır. Eğer ümmetim içinde de varsa o Ömer'dir.” şeklindeki hadisini nakletmektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Cevzî'nin ilham kaynaklı bilgi hakkında çok titizlendiği ve ilhama oldukça mesafeli durduğu söylenebilir. Ona göre eğer ilham ilme yani rivayete aykırıysa onunla amel etmek caiz olmaz. İbnü'l-Cevzî'ye göre sûfilerden bazılarının hayaline birtakım vesveseler üşüşür ve “Kalbim bana rabbimden şöyle rivayet etti.” der. Onlar şeriat ilmini zâhir ilmi, içlerindeki kurnuntuları ise bâtın ilmi olarak isimlendirmişlerdir. Bu iddialarını delillendirmek için de Hz. Peygamberin “Bâtın ilmi Allah'ın sırlarından bir sır, hükümlerinden bir hükümdür ki onu evliyâsından dilediğinin kalbine bırakır.” dediğini ileri sürmüşlerdir. Ona göre bu rivayet uydurmadır. O, eserinde “İlham yoluyla elde edilen bilginin Allah katından geldiğini nasıl doğrulayacağız?” şeklindeki bir soruya Bâyezid-i Bistâmî'nin verdiği cevabı nakletmektedir. Bâyezid-i Bistâmî'ye göre Hz. Mûsâ'nın annesine ilham yoluyla yol gösterilmesi; Hızır'a gemi, çocuk ve duvar hakkında ilham vasıtasıyla bilgi verilmesi, ki bu bilginin Allah katından olduğunu “Bu işi kendiliğimden yapmadım.” demesi ispatlar; Hz. Ebû Bekir'in Hz. Aişe'ye, “Hârice'nin kızı, bir kız çocuğuna hamiledir.” demesi; Hz. Ömer'in Sâriye'ye seslenmesi sıddıkların ve evliyânın sözlerinin Allah katından bir ilham ve feyiz yoluyla olduğunu ispatlamaktadır. İbnü'l-Cevzî naklî ilimleri terk eden kişinin, ilhamın şeytandan mı Allah'tan mı geldiğini ayırt edemeyeceğini öne sürmektedir. O, “İlmi ölümlerden alıyorlar.” şeklindeki söylemin şeriata açık bir darbe olduğunu, bu sözü söyleyen şahsın söylediği sözün sonuçlarını hesap etmediğini söylemektedir. “İlham ilim değildir.” diyen İbnü'l-Cevzî ilhamı, ilmin ve takvanın meyvesi olarak görmektedir. Ona göre ilham vasıtasıyla ancak ilim ve takva sahibi bir kişi hayra ve doğruya muvaffak olur. Sûfilerin şeriat-hakikat ayrımını cahillik olarak niteleyen İbnü'l-Cevzî, şeriatın tamamıyla hakikat olduğunu ifade etmektedir. O, bâtının zâhire aykırı olmaması gerektiğine ilişkin sûfîlerin görüşlerini aktararak zâhire aykırı bâtınî bir bilginin ilim olamayacağını vurgulamaktadır.

İlim yolculuğunun zor ve zahmetli olmasının sûfîleri, “Bizim ilmimiz vasıtasız bir ilimdir.” diyerek ilmi çabayı yermeye ittiğini söyleyen⁹⁶ İbnü'l-Cevzî, Hızır'ın nebi olduğunu düşünmektedir. Nebilerin de vahiy yoluyla işlerin akıbetini bilmesi gayet doğal bir durumdur. Hızır'la Hz. Mûsâ'nın farklı mahiyette ilimlere vakıf olduğunu, rivayetleri göz önünde bulundurarak kabul eden İbnü'l-Cevzî,

⁹⁶ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 456-457.

nebîlerin misyonunun Hızır'ın ifâ ettiği görevleri kapsayıp kapsamadığını sorgulama ihtiyacı hissetmemiştir.⁹⁷

Bildikleriyle amel eden salih kulların kalplerine Allah katından vasıtasız le-dünnî ilmin verilebileceğini kabul eden İbn Teymiyye, Hz. Ali'nin "Bende, Allah'ın Kitab'ı hakkında kuluna verdiği kavrayış ve idrakten öte bir şey yok." sözüyle dile getirdiği kavrayış ve idraki, vasıtasız ilim kapsamında değerlendirmektedir. Ancak ona göre ne salt zühd, riyazet ve kalbin temizlenmesi ne de salt şer'î ve aklî deliller ilmi temin eder. İلمي temin eden tutum zühd, riyazet ve kalbin temizlenmesiyle birlikte şer'î ve aklî delillerin de bilinmesidir. Zühd ve riyazet, ilmin elde edilmesinde en büyük yardımcıdır. Ancak tek başına yeterli değildir.⁹⁸

İbn Teymiyye *bâtın ilmi* tamlamasıyla iki şeyin kastedilebileceğini ifade etmektedir. Bu tamlamayla ya kalpteki marifet, haller ve Hz. Peygamber'in haber verdiği gaybî hususların bilgisi gibi bir bilgi kastedilmiştir ya da zâhirî bilgilerle meşgul olanların idrakini aşan ve insanların çoğunun anlayışına gizli kalan bir bilgi kastedilmiştir.⁹⁹ Bu bilgi türlerinden hangisi kastedilirse edilsin bâtinî bilginin kabul edilebilmesi için Kur'an ve sünnete aykırı olmaması gerekir. İnsanların çoğuna gizli kalan bâtinî bilgiyi, zâhire muvafık bâtinî bilgi ve zâhire muhalif bâtinî bilgi olmak üzere iki kısma ayıran İbn Teymiyye nezdinde zâhire muhalif bâtinî bilgi batıldır. Bâtinî Karmatîler, Nusayrîler, onlarla aynı fikirde olan felsefeciler ve gulat sûfîler ile kelâmcılar gibi, Kur'an'ın zâhirî anlamına muhalif bâtinî bir anlamı olduğunu savunanlar ya zındıktır veya mühlittir. Ona göre Hz. Mûsâ'nın Allah'la konuşması hadisesini sembolik bir anlatım olarak niteleyen ve konuşma olayını, marifetin hasıl olması sırasında kalpte ortaya çıkan haller şeklinde izah eden Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'daki yorumları da bu vasıftadır. İlk dönem sûfîlerinden nakledilmeyen bu tür yorumlar, muahhar sûfîler arasında revaç bulmuştur. En büyük sapmalardan biri olan vahdet-i vücûd telakkisi de son dönem sûfîleri arasında ortaya çıkmıştır.¹⁰⁰

Sûfîlerin yaptıkları yorumları mümkün olduğunca objektif bir alana çekmeye çalışan İbn Teymiyye Hızır-Mûsâ kıssasını çeşitli açılardan ele almıştır. Onun naklettiğine göre bazı sûfîler, rabbanî iradeye ve ilahî meşîfete yani kevnî hakikate şahit olduğu için Hızır'dan şer'î yükümlülüğün kalktığını varsaymaktadır. Onlar Hızır'ın gerçekleştirdiği eylemlerle şeriatın dışına çıktığını zannetmiş, ardından bu zanna dayanarak evliyânın şeriatın zâhirine aykırı hareket etmesini caiz görmüşlerdir. İbn Teymiyye'ye göre bu iddia sahipleri iki bakımdan hata etmiştir. Öncelikle Hızır yapıp ettikleriyle şeriatın dışına çıkmamıştır. Onun yapıp et-

⁹⁷ İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 456-463; a.mlf. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, nşr. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî & Dâru İbni Hazm, 1423/2002), 859-867; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 4/397.

⁹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/245-246.

⁹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/232.

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 13/238-243.

tiği şeyler Hz. Mûsâ'nın şeriatında caizdir. Eğer caiz olmasaydı eylemlerin nedenleri ve amaçları izah edildiğinde de Hz. Mûsâ'nın şeriata muhalif olduğu gerekçesiyle Hızır'a itirazını sürdürmesi gerekirdi. Ancak sebepler izah edildiğinde Hz. Mûsâ'nın yapılanları onayladığı görülmektedir. Bu da Hızır'ın eylemlerinin ona verilen şeriata aykırı olmadığını ispatlamaktadır. Yine Hızır'ın yaptığı şeylerin sebeplerini izah etmesi, Hz. Mûsâ'nın başlangıçta karşı çıktığı olayların zâhire aykırı bir bâtını olduğuna işaret etmektedir. Zâhire aykırı bâtının batıl olduğuna çokça vurgu yapmasına rağmen İbn Teymiyye, Hızır-Mûsâ kıssasından hareketle, keşif yoluyla bilinebilecek bir bâtının var olduğunu söylemekte, ayrıca bu bâtının zâhire aykırı olabileceğini de kabul etmektedir. Bununla birlikte ona göre şirk, bilgisizce Allah hakkında konuşmak, fuhşiyat ve zulüm gibi konularda bâtın zâhire aykırı olamaz.¹⁰¹

İbn Teymiyye'ye göre mükâşefe sahibi olduğu için Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olması gerekmediği de öne sürülemez. Çünkü Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya tabi olmamasının sebebi mükâşefe sahibi olması değil, onun ümmetinden olmamasıdır. Hz. Mûsâ sadece kendi kavmine gönderilmiş bir peygamberdir. Bu sebeptir ki Hızır Hz. Mûsâ'ya farklı ilim türlerine sahip olduklarını, dolayısıyla birbirlerinin ilmine vakıf olmadıklarını söylemiştir. İbn Teymiyye'ye göre sûflerin Hızır-Mûsâ kıssasını öne çıkarmalarının nedeni, bilginin kaynağı hakkında kendi görüşlerini destekleyen argümanlar içerdiğini düşünmeleridir. Onlar Hızır'ın evliyâdan olduğunu ileri sürerek evliyâdan bazılarının enbiyâdan üstün olduğunu savunmuşlardır. Müslümanların önde gelen alimleri bir tarafa, kendilerine uyulan mutedil sûfler bile bu görüşü kabul etmemektedir. İbn Teymiyye ister nebi olsun ister olmasın Hızır'ın Hz. Mûsâ'dan üstün olduğunu savunmanın kişiyi küfre düşüreceği kanaatindedir. Diğer yandan Hz. Mûsâ'nın vakıf olmadığı bir bilgiye sahip olması, Hızır'ın ondan üstün olmasını gerektirmez. Zira Hz. Süleyman'ın vakıf olmadığı bir bilgiye Hüdhüd sahipti. Ancak sahip olduğu bilgi Hüdhüd'ü Hz. Süleyman'dan üstün bir mertebeye taşımamıştır.¹⁰² İbn Teymiyye İbnü'l-Arabî'nin velâyeti nübüvvete üstün tutmasını da eleştirmiş ve bu düşüncenin kaynağının filozoflar olduğunu söylemiştir. Ona göre velâyetin nübüvvete üstün tutulması açık naslara aykırıdır. Çünkü Allah nimet verilenleri dört kısma ayırmış ve nebilere sonra da siddikleri saymıştır.¹⁰³

“İlmi, ilelebet diri olan Allah'tan alan kişi ölümlü bir insandan gelen ilmi ne yapsın?” şeklinde özetlenebilecek yaklaşımları doğru bulmayan İbn Kayyim, buna benzer fikirlerin ya cahillikten söylendiğini yahut da bunların şathiye türü sözler olduğunu söylemektedir. Çünkü ilmin rivayet yoluyla aktarılması olmasa

¹⁰¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/427-430, 14/475-476.

¹⁰² İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 2/233-235, 11/420-426, 13/266-267; a.mlf. *el-Müstedrek 'ala mecmû'i fetâvâ*, thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, 1418, 1/113-114.

¹⁰³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/363-364.

bu görüşleri dile getirenlere İslam'dan hiçbir şey ulaşmazdı. Ona göre, muhatabını rivayet ilminden alıkoymaya çalışan kişi, onu ya sûfilerin kuruntularına ya felsefi kıyasa yahut da kendi görüşüne sevk etmek istiyordur. Çünkü Kur'an ve sünnetin gayrında kelâmcıların şüphelerinden, sapkınların görüşlerinden, sûfilerin kuruntularından ve felsefecilerin kıyasından başka bir şey yoktur. İbn Kayyim'e göre gerçek ilim, bir delille ispat edilebilen ilimdir. Delile ve şahide dayanmayan bilgi güvenilir bir bilgi olmayacağı için ilim olduğu da söylenemez. İstidlal dışında bir yolla ilmin elde edildiği iddiası doğru bir iddia değildir. Zira Allah kâinatı sebeplere bağladığı gibi ilmi de sebeplere bağlamıştır. Bu demektir ki insan ilmi ancak onu gösteren bir delil vasıtasıyla elde edebilir. Ona göre ilim halden daha hayırlıdır. Çünkü ilim, hâkim ve yol gösteren; hal, mahkûmun aleyh ve tabi olandır. İlimsiz sahih bir *hale* ulaşmak mümkün değildir.¹⁰⁴

Şeytanın cahil mutasavvıfları şatah konusunda tuzağa düşürdüğünü söyleyen İbn Kayyim, mutasavvıfların keşf ve ilham yoluyla ilmin nakşolması için kalplerindeki her şeyi, hatta Hz. Peygamberin getirdiği ilmi bile boşaltmaya çalıştıklarını ifade etmektedir. Kalplerinden Hz. Peygamberin getirdiği ilmi çıkardıklarında şeytanın onların kalbine batıl şeyleri nakşetmesinin önündeki bütün engeller de kalkmış olur.¹⁰⁵ Oysa kalp Allah'a itaat, helal rızık, kirlerden arındırma ve nebevî riyazet yoluyla bâtinî bilgiyi almaya hazır hale gelir. Bu halin devam etmesi ve ürün vermesi için de farzları yerine getirmek, Kur'an ve sünnete uymak gerekir.¹⁰⁶

İbn Kayyim'e göre sûfiler ilm-i ledünle, Hızır'a Hz. Mûsâ'nın aracılığı olmadan verilen ilimde olduğu gibi, Allah'tan vasıtasız bir yolla, yani ilham şeklinde alınan bilgiyi kastetmektedir. Nitekim Kehf Sûresi 65'inci âyette rahmet için من عندنا من لئنا için ise من لئنا ifadeleri kullanılmıştır. İlim için kullanılan عند zarfı من عند zarfından daha hususi ve Allah'a daha yakın bir makama işaret eder. Ledünni bilgi çalışıp çabalamakla elde edilemez. Ona göre ilm-i ledün kulluğun, kullukta sürekliliğin, Allah'a karşı içtenliğin ve doğruluğun; ilmi, Hz. Peygamber'den almak için bütün gayreti sarf etmenin meyvesidir. Böylece Hz. Ali'nin de dediği gibi, kişiye Kitap ve sünneti anlamada özel bir yetenek verilir. Ona göre Kur'an ve sünnetten yüz çeviren kişinin kalbine de ledünni bir bilgi verilir. Fakat kimin tarafından? Ya nefsi ya hevâsı ya da şeytan tarafından. Ledünni bilginin Allah katından olup olmadığı, ancak Hz. Peygamberin getirdiklerine uygunluğu ile tespit edilebilir. İlm-i ledünnün kaynağını tespit etmede mihenk taşı vahiydir. Hızır- Mûsâ kıssasından hareketle ilm-i ledün verilen kişinin vahye ihtiyacı kalmadığını iddia etmek ilhad ve küfürdür. İbn Kayyim'a göre bu iddia sahibinin kanını akıtmak va-

¹⁰⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/438-439, 3/399-400.

¹⁰⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1975), 1/207-208.

¹⁰⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/444.

ciptir¹⁰⁷ Ledünni ilim, delile dayanan ve peygamberlerin dili üzere Allah katından gelen ilimdir. Bunun dışındakiler insan nefsinin ledünnünden neşet eden bilgidir. Nitekim tarihte ledünni ilim için konulan bu set çökmüş ve her taife kendi ilmini ledünni ilim olarak nitelendirmiştir. Onların görüşleri ledünnî zarfı ancak *indî* anlamında alındığında doğru kabul edilebilir.¹⁰⁸

Hızır'ın nebi, veli veya kral olduğuna dair birtakım görüşler aktarmakla birlikte konu hakkında kendi kanaatini belirtmeyen¹⁰⁹ İbn Kesîr, onun ilminin Hz. Mûsâ'nın ilminden farklı bir mahiyette olduğunu vurgulamıştır. Ona göre Hızır'ın yapıp ettikleri Hz. Mûsâ'nın şeriatına aykırıdır. Dolayısıyla hem Hızır hem de Hz. Mûsâ kendine verilen ilimden mesuldür. Hızır fiillerini bâtinî bir hikmet ve maslahata uygun olarak gerçekleştirmiştir. Bu maslahat ve hikmete vakıf olmayan Hz. Mûsâ da onun yapıp ettiklerine karşı çıkmıştır.¹¹⁰ Kıssa hakkındaki izahatından hareketle İbn Kesîr'in zâhirin bâtınla çelişebileceği fikrini kabul ettiği söylenebilir.¹¹¹

İbn Receb'e göre bâtinî ilimlerin nübüvvet nurundan, Kitap ya da sünnetten değil de havâtır, ilham ve keşften elde edildiğini öne süren kişiler kâmil olan şeriat hakkında kötü zan beslemektedir. Çünkü onlar şeriatın bâtin ilmine dair herhangi bir şey getirmediyini zannederek mücerret re'yleri ve havâtırlarıyla onun hakkında konuşmuşlardır. Bâtın ve bâtin ilmi konusunda mücerret reyle konuşmak oldukça tehlikelidir. Çünkü dinden olmayan birçok şey bu kapıdan İslam'a sokulmuş, yine birçokları bu kapıdan geçerek nifaka düşmüştür. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere önde gelen imamlar onun hakkında mücerret rey ve keşifle konuşmaktan sakındırmıştır.¹¹²

2.2. Selefi Gelenekte Bâtînî Bilginin İmkânı

Nahl Sûresi 68 ve Kasas Sûresi 7'nci âyette geçen vahiy kelimelerini ilham kelimesiyle karşılayan Muhammed b. Abdülvehhâb ilhamı vahyin bir türü olarak kabul etmektedir.¹¹³ Tasavvufun bilgi edinme yolları hakkında bu değininin dışında başka bir değerlendirmesine rastlayamadığımız Muhammed b. Abdülvehhâb, Hızır-Mûsâ kıssasından hareketle ledünnî ilmin Allah'ın lütfundan olduğu sonucuna varmıştır. Yine o, Hızır'ın evliyâdan olduğu görüşünün esas alınma-

¹⁰⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 2/445-447.

¹⁰⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, 3/400.

¹⁰⁹ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 5/187.

¹¹⁰ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/181.

¹¹¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/184.

¹¹² İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 1/17-20; a.mlf. Fazlî 'ilmi's-selef, 68-71.

¹¹³ Muhammed b. Abdülvehhâb, "Tefsîru âyât mine'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb*, thk. Muhammed Biltâcî (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.), 5/218,282.

sı durumunda evliyânın kerametinin de hak ve gerçek olduğunu kabul etmek gerektiğini söylemektedir. Bu durumda, Hz. Mûsâ gibi bir peygamberde bulunmayan bilginin bir velide bulunması da mümkün hale gelmektedir.¹¹⁴ Ancak Hızır'ın bilgisini ve fiillerini öne sürerek şeriatın dışına çıkılabileceğini savunmak mümkün değildir. Böyle bir iddiayı dile getiren kişi kafirdir.¹¹⁵ Muhammed b. Abdülvehhâb Hz. Mûsâ ve Hızır'ı denk bir konumda görmemekte, Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan üstün olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁶

Sa'dî'ye göre Hz. Mûsâ imanî ve usûlî konularda daha bilgili ve daha üstün olsa da ona verilmeyen bir bilgi, peygamber olmadığı halde ve herhangi bir eğitim sürecine tabi olmaksızın ilham yoluyla Hızır'a verilmiştir. Allah'tan gelen bu ilham sayesinde Hızır, olayların Hz. Mûsâ'ya gizli kalan bâtinî yönlerine vakıf olmuştur.¹¹⁷ Kıssadan çıkarılabilecek birçok derse değinen Sa'dî, sûflerin iddialarına ilişkin ayrıca bir değerlendirme yapma gereği duymamıştır.

Zuhurf sûresi 32'inci âyette olduğu gibi Kur'an'da rahmet kelimesinin nübüvvet manasında kullanılmasından¹¹⁸ hareketle Hızır'ın nebî olduğu sonucuna ulaşan Şinkîtî, ona verilen bilginin de vahiy kaynaklı bir bilgi olduğunu söylemektedir. Ona göre Hızır'ın “Bunu kendiliğimden yapmadım.”¹¹⁹ şeklindeki açıklaması sahip olduğu bilginin vahye dayandığını gösteren bir delildir. Zira, zâhirde masum olan bir cana kıymak şeklindeki eylemi de dahil olmak üzere onun yapıp ettikleri ancak ilâhî bir emre istinaden yapılabilir. İlahi emir ve nehiylerin bildirilmesi de vahiy yoluyla gerçekleşir. Diğer yandan ilm-i ledün-nü Hızır'a verilen ilimle sınırlamak doğru değildir. Çünkü ilm-i ledün umûmî bir ilimdir. Allah dilediği kullarına ilham yoluyla birtakım bilgiler verir. Lakin bu bilgi türünün masumiyetinden söz edilemediği için bu bilgiyle istidlalde bulunulamaz. Diğer yandan şeriat, kulların hidayeti için gerekli delilleri içermektedir. Bir meselede bile olsa Allah'ın rızasına ulaşmak için peygamberlere ve peygamberlerin getirdiklerine ihtiyacı olmadığını söyleyen kişinin zındıklığında şüphe yoktur. Aynı şekilde Hızır-Hz. Mûsâ kıssasından hareketle şeriatın zâhirine mugayir bâtinî bir bilginin varlığı iddiasında bulunan da kesinlikle zındıktır. Zâhire aykırı bir bâtin olduğunu savunmak, İslam dininden külliyyen çıkmayla neticelenir. Şinkîtî Kurtubî'den naklen zâhire aykırı bâtin fikrinin ve havas ehlinin naslarla mükellef olmadığı tezinin Bâtînîlere ait bir tez olduğunu ifade etmektedir.¹²⁰

¹¹⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb, “Tefsîru âyât mine'l-Kur'ân”, 5/252-253.

¹¹⁵ Muhammed b. Abdülvehhâb, “Resâilü's-şahsiyye”, 7/214.

¹¹⁶ Muhammed b. Abdülvehhâb, “Tefsîru âyât mine'l-Kur'ân”, 5/256.

¹¹⁷ Sa'dî, *Teysîrü'l-kerîm*, 481-484.

¹¹⁸ *Kur'an'ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), ed-Duhân 44/6, el-Kasas 28/86.

¹¹⁹ el-Kehf 18/82.

¹²⁰ Şinkîtî, *Edvâ'ü'l-beyân*, 4/202-206.

Hızır'ın nebi, rasûl veya salih kullardan bir kul olma ihtimalinin bulunduğu düşünülen Useymîn, Şinkîti'nin aksine onun keramet sahibi salih bir kul olduğu kanaatindedir. Allah Teâlâ Hz. Mûsâ'yı Hızır'a yönlendirmekle Allah'ın bilgisini tamamıyla kuşatamayacağını, onun bilgisinden çok az bir kısma vakıf olduğunu açıklamak istemiştir. Hz. Mûsâ üstün bir konumda olmasına rağmen, ondan daha aşağı bir konumda bulunan Hızır'a ilham yoluyla gayb bilgisi verilmiştir. Ona verilen bilgi, geçmişin veya anın bilgisi değil geleceğin bilgisidir. Bu yönüyle ona verilen bilgi, insan aklının kavrayabileceği sınırların fevkindedir.¹²¹ Öte yandan keşfi bilgiye dair fikri sorulduğunda Useymîn, gaybı bilme iddiasındaki herkesin kafir olduğunu söylemiştir. Verdiği cevaptan anlaşıldığı kadarıyla o, keşfi bilgi ile gayba muttali olmayı anlamaktadır. Gaybın bilgisinin Allah'a mahsus olduğunu ve Allah'ın bu bilgiden dilediği kadarını dilediği peygambere bildirdiğini haber veren âyetler olduğunu söyleyen Useymîn, bu âyetlere göre keşf veya başka bir yolla gayba muttali olduğunu iddia edenlerin kafir olduğunu ileri sürmektedir. Hz. Ömer'in minberden kendisine çok uzak bir orduya seslenmesi ise ona göre gaybî bir bilgi değildir. Çünkü Hz. Ömer'in şahit olduğu şey, görülen ve hissedilebilen bir olaydır.¹²² Useymîn'in keşif ve ilham hakkındaki açıklamalarının geneline, Hızır'a verilen bilginin ona mahsus bir bilgi olduğu sonucu çıkarılabilir.

Sonuç

Ashâbü'l-hadîs döneminde doğrudan tasavvufa yöneltmiş eleştirilere rastlanmamaktadır. İbn Batta ile birlikte mutasavvıfların düzenlediği semâ meclislerine yönelik eleştiriler görülmeye başlanmıştır. İbn Akîl ve İbnü'l-Cevzî ise bid'at olarak değerlendirdikleri birtakım uygulamalar nedeniyle mutasavvıflara sert eleştiriler yöneltmişlerdir. Onların tasavvufa yönelttiği eleştiriler sonraki dönemde Ashâbü'l-hadîsin tabileri tarafından da sıklıkla tekrar edilmiştir. Tasavvufa yöneltilen ve çoğu zaman tekfir boyutlarına ulaşan asıl eleştiriler İbn Teymiyye sonrasında rastlanmaktadır. İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî başta olmak üzere mutasavvıfları Allah'a, sıfatlarına ve nübüvete dair görüşleri sebebiyle tekfir etmekte ve onların dile getirdiği görüşlerin felsefeden alınmış fikirler olduğunu söylemektedir. Dile getirdiği eleştirilerden hareketle onun, mutasavvıfların felsefi nitelikli görüşlerine karşı olduğu söylenebilir. İbn Teymiyye sonrası tasavvufa yöneltilen eleştiriler büyük oranda bu minvalde devam etmiş, Muhammed b. Abdülvehhâb sonrasında ise neredeyse İbnü'l-Arabî ismiyle özdeşleştirilen tasavvuf bütün boyutlarıyla reddedilmiş, hatta şeyhlere veya onların kabirlerine gösterdikleri saygı ve tazim sebebiyle mutasavvıflar zaman zaman şiddetin hedefi haline gelmiştir. Bununla birlikte gerek Ashâbü'l-hadîs ve Hanbelîler gerekse

¹²¹ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Kehf* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423), 112-113, 124.

¹²² Useymîn, *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb*, 1/699.

Selefler, ilk dönem sûflerini takdir etmekte ve zühhd merkezinde yaşanacak manevi bir tecrübeyi makbul karşılamaktadır. Bu bakımdan tasavvuf eleştirilerinde maksadın sûfleri, Kur'ân ve sünnetin lafzî delaletiyle çizilmiş sınırlara çekmek olduğu söylenebilir. Tabi bu durumda müstakil bir tasavvuftan söz etmenin mümkün olup olmadığı da ayrıca tartışılmalıdır.

İlk mutasavvıflardan itibaren akıl ve nakil yanında bir bilgi kaynağı olarak keşf ve ilhama yer açma çabaları görülmektedir. Hanbelî ve Selefi çevreler keşf ve ilham hakkında ilk mutasavvıfların öne sürdüğü argümanları büyük ölçüde doğru bulmuş ve kabul etmiştir. Ancak onlar tasavvufun, dolayısıyla marifet teorisinin Ehl-i hadîsin denetiminden çıkmasına razı olmamıştır. Bu noktada şeriatın zâhiriyle çeliştiğini düşündükleri yorumları reddetmişler ve bu tür yorumları bid'at ve sapıklık olarak değerlendirmişlerdir. Tasavvufu Ehl-i hadîsin çizdiği sınırlarda tutma gayretiyle İbn Teymiyye'den itibaren sûflerin kullandığı tasavvufî kavramların Ashâbü'l-hadîs zihniyetine muvafık bir şekilde yeniden tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir.

Zâhir-bâtın mücadelesinin gün yüzüne çıktığı meselelerden biri de Hızır-Mûsâ kıssasıdır. Mutasavvıflar kendilerini, vasitasız bâtinî bir bilgiye mazhar olduğunu düşündükleri Hızır'la özdeşleştirmiştir. Buna karşın şeriatın zâhirini Hz. Mûsâ'ya verilen şeriatla özdeşleştiren Hanbelîler ve Selefler onun üstünlüğünü savunma gereği duymuştur. Tarih boyunca Hızır'ın kimliği hususunda farklı iddialar ileri sürseler de Hanbelîlerin ve Seleflerin sürekli yinelediği mesele Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan üstün olduğu meselesidir. Bu aynı zamanda mahiyeti farklı olmakla birlikte Hızır'a verilen bilginin Hz. Mûsâ'ya verilen bilgiden üstün olmadığı anlamına gelmektedir. Mutasavvıfların iddialarının önüne geçmek için Hz. Peygamberin risâletinden sonra Hz. Mûsâ'ya nisbetle Hızır'ın konumunda olan kimsenin olmadığı söylenmiştir. Çünkü Hz. Mûsâ'nın risâleti umumi olmadığı için Hızır'ın ona tâbi olmak gibi bir sorumluluğu yoktu. Hâlbuki Hz. Mûsâ'nın aksine Hz. Peygamber bütün insanlara gönderilmiştir. Bu nedenle onun getirdiği ilmin zâhiri herkes için bağlayıcıdır. Diğer yandan Hanbelî ve Seleflerin bâtinî bilginin makbûliyeti için öne sürdükleri zâhire uygunluk şartı, Hz. Mûsâ'nın Hızır'a itirazları ve aldığı cevaplar sonucu teskin olması göz önüne alındığında tartışmalı hale gelmektedir. Özellikle İbn Teymiyye'nin Hızır'ın kimliği ve Hz. Mûsâ'nın peygamberliğinin kapsamı üzerinden yaptığı izahlar, ikna edicilikten uzaktır. Çünkü sadece zâhirî göz önüne alındığında Hızır'ın yaptığı eylemlerin herhangi bir şeriata aykırılıktan ziyade genel insanî ve ahlaki ilkelere ters düştüğü görülmektedir ki Hz. Mûsâ'nın itirazlarını da pekâlâ bu gerekçeyle izah etmek mümkündür.

Rivayeti ve selefin üzerinde bulunduğu dini geleneği, din anlayışının esası haline getiren Selefilik'in ele aldığı her konuda kesin ve nihai hükümleri dile getirir tarzda bir söylem kullanması, onların herhangi bir konuda tarih boyunca yekpa-

re bir fikre sahip olduğu vehmine yol açmaktadır. Ancak görüldüğü kadarıyla gerek tasavvuf ve mârifet teorisi gerekse Hızır-Mûsâ kıssası hususunda farklı dönemlerde birbirinden farklı görüşler dile getirilmiştir. Bu durum Seleflerin dile getirdiği görüşlerin, kendilerini refere ettikleri mirasla tutarlılığını yeniden ve titizlikle ele almayı gerektirmektedir.

Kaynakça | References

- Afîfî, Ebû'l-Alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*. çev. H. İbrahim Kaçar - Sülün Murat. İstanbul: Risale Yayınları, 1996.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed*. nşr. Halid er- Rabât, Seyyid İzzet İd. 22 Cilt. Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1430/2009.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*. thk. Şuayb Arnaût - Adil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Kur'an'ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2005.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliya*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1985.
- Ceyhan, Semih. "Tilimsânî, Affüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/163-164. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ceyhan, Semih. "Zühd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelebi, İlyas. "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi". *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim - Öğretim Meseleleri ve Koordinasyonu Toplantısı II*. 85-107. İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.
- Demirbilek, Mine - Atalay, Hakan. "Türkiye'de Seleflilik Araştırmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar". *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 448-459.
- Demirli, Ekrem. "Sadreddin Konevi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/420-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Demirli, Ekrem. "'Zahiri' İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 219-244.
- Ebû Tâlib el-Mekkî. *Kâtü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmî't-tevhîd*. thk. Mahmûd b. İbrahim b. Muhammed er-Ridvânî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1422/2001.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *Kitâbu'l-mu'temed fi usûli'd-dîn*. thk. Vedî Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *Kitâbü't-tevekkül*. thk. Yusuf b. Ali et-Tarîf. Riyad: Dâru'l-Meymân, 1435/2014.
- Erginli, Zafer. "Muhâsibî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Gündoğdu, Cengiz. "Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri". *EKEV Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 41-64.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Şerefü ashâbi'l-hadis*. thk. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.

- İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ. *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- İbn Batta. *el-îbâne 'an şer'ati'l-fırakî'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakî'l-mezmûme*. thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî vd. 9 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1415/1994-1426/2005.
- İbn Ebî Ya'lâ. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn. 3 Cilt. Riyad: el-Emânetü'l-Âmme li'l-İhtifâl, 1419.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi'ş-şeytân*. thk. Muhammed Hâmid el-Fikî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1395/1975.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili "ıyyâke na'büdü ve ıyyâke neste'în"*. thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 7. Basım, 1423/2003.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 20 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1419/1999.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *er-Rikka ve'l-bükâ'*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dimaşk & Beyrut: Dâru'l-Kalem &ed-Dâru's-Şâmiyye, 1415/1994.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Kitâbü't-Tevvâbîn*. thk. Abdulkâdir el-Arnaût. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-tasavvuf*. nşr. Züheyr Şaviş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Receb. *ez-Zeyl 'alâ Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005.
- İbn Receb. *Fazlü 'ilmi's-selef 'alâ 'ilmi'l-halef*. nşr. Muhammed b. Nâsir el-Acmî. Kuveyt: Dâru's-Samî'î, 2. Basım, 1406.
- İbn Receb. *Mecmû'u resâli'l-Hâfiz İbn Receb el-Hanbelî*. thk. Ebû Mus'ab Tal'at b. Fuâd el-Hulvânî. 4 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2. Basım, ts.
- İbn Receb. *Ravâ'u't-tefsîr el-câmi' li-tefsîri'l-İmam İbn Receb el-Hanbelî Tefsîru İbn Receb el-Hanbelî*. nşr. Ebû Mu'âz Târîk b. 'İvazullah b. Muhammed. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1422/2001.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 11 Cilt. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, 2. Basım, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Müstedrek 'ala mecmû'i fetâvâ*. thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. 5 Cilt, 1418.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmû'u fetâvâ*. nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. 37 Cilt. Medîne: Vezâratü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin İbn. *İbn Teymiyye Külliyyatı*. çev. Yusuf Işıcık vd. 6 Cilt. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Telbîsü İblîs*. thk. Zeyd b. Muhammed b. Hâdî el-Medhalî. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Minhâc, 2. Basım, 1436/2015.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed*. Kahire: Dâru Hicr, 2. Basım, 1409.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. nşr. Zühbeyr eş-Şâvîs. 1 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî & Dâru İbni Hazm, 1423/2002.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik: İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 5. Basım, 2014.
- Kara, Mustafa. "Bişr El-Hâfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kara, Mustafa. "İbn Teymiyye, Takıyyüddin (Tasavvuf ile İlgili Görüşleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-'Atıyye vd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Hüseyin Muhammed Şeref. 6 Cilt. Kahire: Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabıyye, 1404/1984-1415/1994.
- Kaya, Mahmut. "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (İslâm Düşüncesindeki Yeri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/520-522. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koca, Ferhat. "İbn Kudâme, Muvaffakuddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/139-142. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kutlu, Sönmez. "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri". *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. ed. Sönmez Kutlu. 19-80. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: OTTO Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Makdisî, George. "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf". çev. Ramazan Özmen. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 297-310.
- Makdisî, George. "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye". çev. Vahit Göktaş. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 401-411.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Muhammed b. Abdülvehhâb. "er-Resâilü's-şahsiyye". *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*. thk. Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân - Muhammed b. Sâlih Ay-lakî. 7/333. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.
- Muhammed b. Abdülvehhâb. "Tefsîru âyât mine'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*. thk. Muhammed Biltâcî. 5/412. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.
- Öz, Mustafa. "Muhammed b. Abdülvehhâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/492-494. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özköse, Kadir. "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi". *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*. ed. Mustafa Öztürk. 59-84. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır. *Teysîrü'l-kerîmi'r-rahmân fi tefsîri kelâmi'l-mennân*. nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhık. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, ts.

- Şâfî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. çev. Abdulkadir Şener - İbrahim ÇalıŖkan. Ankara: TDV Yayınları, 5. Basım, 2012.
- Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi*. çev. Mehmed Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2010.
- Şinkîfî, Muhammed Emîn. *Edvâ'ül-beyân fi îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. nşr. Bekr b. Abdullah Ebu Zeyd. 7 Cilt. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426.
- Türker, Ömer. *İslam Düşünce Gelenepleri Kelam-Felsefe-Tasavvuf*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Uludağ, Süleyman. "Abdal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/59-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "Abdülkâdir-i Geylânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/234-239. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "er-Risâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/122-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Selefiye ve Tasavvuf". *Tarihte ve Günümüzde Seleflik*. 343-356. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Fetâvâ nûr 'ala'd-derb*. 12 Cilt. Riyad: Müessesetü's-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1434.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Mecmû'u fetâvâ ve resâili fazileti's-şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn*. nşr. Fehd b. Nâsir b. İbrâhim es-Süleyman. 29 Cilt. Riyad&Uneyze: Dâru'l-Vatan&Dâru's-Serâyâ, 1413-1431/2010.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Fâtîha ve'l-Bakara*. 3 Cilt. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Kehf*. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/301-304. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yetik, Erhan. "Menâzilü's-Sâirîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/122-123. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn-. *Siyeru a'lamî'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1402/1982-1409/1988.

Vahyin Bilimsel Temellendirme İmkânı

İsmail Bulut | ORCID: 0000-0002-8588-1585

Doç. Dr. | Sorumlu Yazar | ismailbulut@hitit.edu.tr

Hitit Üniversitesi | ROR ID: 01x8m3269

İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı

Çorum, Türkiye

Öz

Müslüman düşüncesinde nübüvvet ve dinin diğer alanları ile ilgili klasik söylemler 19. ve 20. yüzyıllarda Batı kaynaklı felsefi düşüncelerin baskısı sebebiyle yeni bir söylemle dilendirilmeye başlanmıştır. Batı'nın pozitif bakış açısıyla İslam'a ve özde nübüvvetle ilgili konulara yönelttiği eleştiri ve saldırıları karşısında yakın dönemdeki alimler nübüvvetin gerekliliğini ve nübüvmete duyulan ihtiyacı akli yönden ispatlamaya çalışmışlardır. Müslüman kültürde Allah'ın varlığı, evrenin ve varlıkların O'nun tarafından yaratıldığı olgusu akli delillerin yanında birçok bilimsel delille kanıtlanmaya çalışılmış olmasına karşın, nübüvvetin ve vahyin bilimsel delillerle ispatlama girişimleri ender görülen durumlardandır. Özellikle inanç konularına yönelik bilimsel temellendirme çalışması doğu kültürünün gündeminde yer almayan önemli ve cesur bir girişim olarak da görülmüştür. 19. yüzyıl Batı bilim insanlarının ve filozoflarının ruh ve benzeri konularda yaptıkları deneysel çalışmalar, hipnoz, manyetizma, dahilik, canlılar arasındaki iletişim ve içgüdü gibi konulardaki bilimsel açıklamalar, Müslüman düşünürlerin elini güçlendirmiş, vahyin bilimsel açıdan ispatlanabileceği girişimlerine sevk etmiştir. Bu çalışmada vahyin bilimsel temellendirme imkanı incelenmiştir. Batının pozitivist ve materyalist düşüncesinin maneviyata yönelik tehditkâr faaliyetlerinin özellikle İslam'a yönelik şüphe ve ithamları karşısında bir savunma refleksi olarak Yeni İlmî Kelam döneminde birçok ilmi faaliyetin üretildiği görülmektedir. Müslüman düşünürlerin Batı kültür ve bilimine karşı dönemin inanç sorunlarını çözme kapsamında vahyi faklı yorumlamaları İslâm düşüncesine yapılmış özgün katkı olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan çalışmanın kapsamı Yeni İlmî Kelam dönemi ile sınırlandırılmıştır. Araştırmada Ferid Vecdî (öl. 1954) ve onun çağdaşı bazı düşünürler çerçevesinde vahye ilişkin farklı yaklaşımları, vahyin bilimsel olarak kanıtlanma iddiaları ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Bu dönemde düşünürler vahiy olgusuna farklı yorumlar getirmişlerdir. Bu çalışmada Batı eksenli tazyiklerin Müslüman düşünürlerde oluşturduğu etkinin değerlendirilmesi yapılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın ilgili dönemde vahyin sadece bu çerçevede ele alındığına dair bir iddiasının olmadığını belirtmek isteriz. Ayrıca çalışmada Kelam tarihinde duraklama ve gerileme döneminin akabinde yeni bir canlılığın gözlemlendiği Yeni İlmî Kelam döneminin fikri yapısının çeşitliliğinin ve söz konusu farklı girişimin bağlamının sergilenmesi de hedeflenmiştir. Araştırmanın sonucunda materyalist düşünürler tarafından ileri sürülen iddialara verilen cevaplarda Batılı düşünürlerin metodunun kullandığı görülmektedir. Nübüvvet, vahiy gibi birçok konuda ileri sürülen tezler, yine o tezlerin delilleriyle çürütülmeye çalışılmıştır. Bu

dönemde peygamberlere gönderilen özel vahiyden ziyade, vahyin bir olgu olarak ele alındığını ve bilimsel temellendirme gayreti içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Vecdî gibi düşünürlerin vahiy türü konuların bilimsel temellendirilmesi adına genel kabul görmeyen ve hâlihazırda savunulan teoriden öteye geçmeyen görüşlere sarıldıkları ve Batı kaynaklı bilgiyi bilim olarak algılayıp zaman zaman aşırı yorumlarda buldukları görülmüştür. Nübüvvet ve vahyin bilimsel açıdan ele alınması, nübüvvet-medeniyet ilişkisine sosyolojik yaklaşım sergilenmesi, gelişen Batı kültür ve bilimine karşı İslâmi öğretilerin yeniden yorumlanması ve günün sorunlarına çözüm üretilmesi açısından bu tür girişimlerin İslâm düşüncesine yapılan özgün katkılar olarak değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler

Kelam, Nübüvvet, Yeni İlmi-Kelam, Vahiy, İlham

Atıf Bilgisi

Bulut, İsmail. "Vahyin Bilimsel Temellendirme İmkânı". *Eskiyeni* 47 (Eylül 2022), 605-638. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1125810>

Geliş Tarihi	03 Haziran 2022
Kabul Tarihi	08 Eylül 2022
Yayın Tarihi	20 Eylül 2022
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli
Değerlendirme	Hakemlerin raporları, makale ile birlikte yayımlanmaktadır. https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397 Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Scientific Justification of Revelation

İsmail Bulut | ORCID: 0000-0001-7455-0249

Assoc. Prof. | Corresponding Author | ismailbulut@hitit.edu.tr

Hitit University | ROR ID: 01x8m3269

Faculty of Divinity, Department of Kalām

Çorum, Türkiye

Abstract

Classical discourses on prophethood and other fields of religion in Muslim thought began to be expressed in new forms in the 19th and 20th centuries due to the pressure of Western philosophical ideas. Recent scholars have tried to prove the necessity of prophethood and the need for it from a rational perspective against the criticism and attacks of the West and its positivistic point of view on Islam and precisely the issues related to prophethood. Even though the existence of God and the fact that He created the universe and beings have been tried to be proven with much scientific evidence in addition to rational proofs in Islamic thought, attempts to prove prophethood and revelation with scientific evidence are relatively rare. Scientific justification, especially on faith issues, has also been seen as an essential and courageous initiative that is not on the agenda of eastern culture. The experimental studies of 19th-century Western scientists and philosophers on the soul and similar subjects and their scientific explanations on issues such as hypnosis, magnetism, genius, and communication between living things and instinct strengthened the hand of Muslim scholars and led them to attempt to prove the revelation scientifically. In this study, the possibility of scientific justification of revelation has been examined. It is seen that many scientific activities were produced during the period of the New Discipline of Kalām as a defense reflex against the threatening actions of the West's positivistic and materialistic thoughts toward spirituality, especially against the suspicions and accusations against Islam. The different interpretations of the revelation by Muslim thinkers within the scope of solving the belief problems of the period against Western culture and science can be considered an original contribution to Islamic thought. In this respect, the scope of the study is limited to the period of the New Discipline of Kalām. Within this research, different approaches to revelation and claims of scientific proof of revelation are discussed and evaluated in the framework of Farīd Vajdī (d. 1954) and some of his contemporaries. In this period, different interpretations were made on the phenomenon of revelation by Muslim scholars. In this study, the effect of Western-oriented pressures on Muslim thinkers has been evaluated. Therefore, we would like to state that this study does not claim that the revelation was handled only within this framework in the relevant period. In addition, the study aims to exhibit the diversity of the intellectual structure of the New Discipline of Kalām period, in which a new vitality was observed after the discontinuance and regression period in the history of Kalām and the context of the different initiatives in question. As a result of the research, it is seen that the method of Western thinkers is used in the answers given to the claims made by

materialist scholars. The theses on subjects like prophethood and revelation were tried to be refuted with the evidence of those theses. In this period, it is understood that the concept of revelation was discussed as a phenomenon rather than a special revelation sent down to the prophets, and an effort was made to establish a scientific basis. It has been seen that thinkers like Vajdī adopted views that do not go beyond the generally accepted and currently defended theory for the scientific justification of revelation-type subjects. Also, it has been seen that they perceive Western knowledge as science and sometimes make extreme comments. Such initiatives can be considered as original contributions to Islamic thought in terms of dealing with prophethood and revelation from a scientific point of view, exhibiting a sociological approach to the relationship between prophethood and civilization, reinterpreting Islamic teachings against the developing Western culture and science, and producing solutions to contemporary problems.

Keywords

Kalām, Prophethood, New Discipline of Kalām, Revelation, Inspiration

Citation

Bulut, Ismail. "The Scientific Justification of Revelation". *Eskiyeni* 47 (September 2022), 605-638. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1125810>

Date of submission	03 June 2022
Date of acceptance	08 September 2022
Date of publication	20 September 2022
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External Double-blind + Transparent Peer Review
Review reports	The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article. https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

14 asırlık tarihi süreç içerisinde İslâm dünyası dış kaynaklı meydan okumalarla karşılaştığı bilinmektedir.¹ İlk meydan okuma sayılan Eski Yunan felsefe geleneği, İslâm kültür ve medeniyetinin canlılığı ve siyasal istikrarının sağlamlığıyla atlatılmış, bu çerçevede itikadî ve felsefi savunma mekanizmaları geliştirilerek bu meydan okumadan İslam düşüncesi güçlenerek çıkmıştır.² Müslümanların karşılaştığı bir tehdit, daha çok siyasal hâkimiyet alanına yönelik Moğol istilâsı olmuştur. Bu dönemde güçlü kurumsal yapısı sayesinde büyük maddi kayıplar verse de Müslümanlar bu tehlikenin üstesinden gelmeyi başarmıştır. Müslümanların karşılaştığı bir diğer meydan okuma ise, Batı'nın, Aydınlanma dönemi ve endüstri devriminden sonra, bilim, teknoloji, ekonomi ve askeri alanlarında gerçekleştirdiği ilerlemelerle birlikte, bazı Müslüman ülkeleri sömürgeleştirme faaliyetleri, Batılı İslâm karşıtları tarafından başlatılan saldırılar ve misyoner faaliyetlerdir. İslâm medeniyetine yönelik tehdit ve meydan okumaları 'sadme' olarak nitelendiren W. Montgomery Watt (ö. 2006) Eski Yunan medeniyetine dayanan modern Avrupa'nın İslâm dünyasına yönelik son 'sadme'yi "Helenizm'in üçüncü dalgası" olarak adlandırmaktadır.³ İlk iki sadme olumlu yöne çevrilerek atlatılırken sonuncusu Müslümanları derinden etkilemiştir. Bunun en başta gelen nedeni Müslüman toplumların bilimsel ve kültürel durumunun tehditlere cevap verecek nitelikte olmaması, eğitim sistemindeki zayıflama neticesinde katı bir medrese dogmatizmi içerisinde bulunması⁴ ve bu olumsuz durumun, Batı'daki ilim ve felsefe alanındaki gelişmelerin takip edilmesini engellemesi⁵ olarak değerlendirilebilir. Müslümanlar, yeniçağın başlarından itibaren Batı'da görülmeye başlanan yenilik hareketlerini doğru algılayıp yorumlayamamışlardır. Batı'nın 17. yüzyılda yaşamaya başladığı entelektüel ve ekonomik değişimi, Müslümanlar nispi olarak ancak on dokuzuncu yüzyılda yaşamaya başlamışlardır.⁶

Tanrı merkezli evren anlayışının yerine, insanı ve aklını merkeze alan bir bilim ve felsefe anlayışına sahip Aydınlanma geleneği⁷ dinlere yönelik eleştiriler getirmiştir. Örneğin Ernest Renan (ö. 1892), İslâm coğrafyasının geri kalmışlığını,

¹ William Montgomery Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayınları, 1997), 155-157.

² Mehmet Akgül, "Modernleşme Çağında İslam Dünyasının Değişim Süreci ve Din Alanında Yaşanan Kırılma (Bir Arka Plan Çözümlemesi)", *Makâlât* 1 (1999), 59.

³ W. Montgomery Watt, *İslamî Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelâmı, (Islamic Philosophy and Theology)*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 155.

⁴ Samiha Ayverdi, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1977), III/41-48.

⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (Selçuk Yayınları, 1966), I/43.

⁶ İlyas Çelebi, "Mu'tezile'nin Klasik İslam Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2004), 13.

⁷ Akgül, "Modernleşme Çağında İslam Dünyasının Değişim Süreci ve Din Alanında Yaşanan Kırılma (Bir Arka Plan Çözümlemesi)", 60.

fikir üretmedeki yetersiz olmasını İslam dinine bağlamıştır. Ona göre bir Müslümanın kafası dar ve bir nevi çemberle kuşatılmış olduğu için bilime açık değildir. Hatta bir şey öğrenme ve fikir geliştirme yeteneğinden yoksundur. Renan, İslam'ın rasyonalizm veya bilimsellikten çok uzak olduğu için, Müslümanların doğa bilimleri ile uğraşmasını Allah ile rekabet etmekle eş değer görmüştür.⁸ Bu nedenle Renan gibi düşünürler, İslâm'ın ilerlemeye engel teşkil ettiği ve Müslümanların başarıları olan bir geçmişleri bulunmadığından dinlerinin kendilerini geliştirdiğine dair övünmelerinin gereksiz olduğunu iddia etmişlerdir. Dahası hiçbir ümit vadetmeyen, geri bıraktıran pranga ve zihinlerine vurulmuş ağır zincir olarak niteledikleri İslâm'dan kurtulmaları ve koparıp atmalarını önermişlerdir.⁹

O dönemde teolojik, epistemik, etik veya metodik olarak pozitivistin arka planının analitik bir çözümlenme ile ele alınıp değerlendirilmese¹⁰ de Batı dünyasını izlemeye ve modern akımlarla temas kurmaya çalışan bazı Müslüman aydınlar, medeniyet bakımından geri kalmışlıklarının sebebini, doğru bilimden ziyade bilimsel zihniyete sahip olmamaya bağladılar. Günün problemlerine ilişkin üretmeye çalıştıkları çözümlerde ise pozitif bilimlere özgü metot ve anlayışların benimsenmesinin uygun bir yol olduğunu düşündüler. Dolayısıyla Batı kültürü için pozitivism Aydınlanma felsefesinin sonuçlarından biri iken İslâm coğrafyası için ilerleme ve kalkınma adına bir hareket noktası sayılmıştır.¹¹ Diğer yandan, Batı'daki teknolojik ve kültürel gelişmeler, cezbedici bir etki yaratarak Müslüman toplumlar nazarında bu kültürden yararlanma potansiyeli oluşturdu. Zaten İslâmi dirilişin filizlenmesinin önemli parçalarından biri de toplumun yeniliklere karşı hazır bulunmasıdır.¹²

Müslüman toplumlar üzerindeki siyasi, sosyal, kültürel etkiler, uzun süre ilmî ve fikrî durgunluk yaşayan İslâm dünyasında bir uyanışa ve hareketliliğe sebep olmuş; bu uyanış çerçevesinde Müslüman toplumlarda farklı düşünce, yöntem ve tavırlar ortaya çıkmıştır. 19. ve 20. yüzyılda, İslâm'ı bir bütün olarak yeniden hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, Batı sömürü-

⁸ Ernest Renan, "İslâm ve Bilim", çev. Ziya İshan, *Nutuklar ve Konferanslar* (Ankara: Sakarya Basımevi, 1956), 186-202.

⁹ Renan tarafından ileri sürülen bu iddialar, İslâm dünyasında büyük tepkilere yol açtı ve peşi sıra Cemaleddin Afgâni Muhammed Abduh, Ziya Paşa, Ali Ferruh, Nâmık Kemâl, Atâullah Bâyezidof, Emîr Ali, Celâl Nuri, Reşid Rıza, Mehmet Akif gibi birçok düşünür tarafından reddiyelerle karşılık bulmuştur. Bkz. Düccane Cündioğlu, "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2 (1996), 1-94.

¹⁰ Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı-Hüseyn Yılmaz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 160.

¹¹ İlhan Kutluer, "Pozitivism", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/338.

¹² Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, 77-78.

sünden, taklitten, hurafelerden kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek amacıyla modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, teklif ve çözümlerin bütünüdür. İçeren bir hareket olarak İslâmcılık¹³ düşüncesi doğmuştur.¹⁴

İslamcılık düşüncesinin temeli, Moğol istilası ile zirveye ulaşan durgunluk, kargaşa ve bozulma karşısında İslâm'ın ilk çağındaki saflık ve dinamizmini hayata iade ederek sosyal problemlere çare getirmeye çalışan Şah Veliyyullah Dehlevi'ye (ö. 1762) kadar dayanmaktadır.¹⁵ Bu hareketler, sadece Hint alt kıtasında İslâmi şuurun uyanmasına katkıda bulunmakla kalmamış, ihyacılığa olduğu kadar modernizme de ilham kaynağı olmuştur.¹⁶ Bu süreçte Cemaleddin Afgâni (ö. 1897) ve Muhammed Abduh (ö. 1905) modernizmin temsilcisi olarak görülmüştür. Abduh'tan sonra Ortadoğu'da modernleşme veya ihyacılık adına üç hareket ortaya çıktı: Bu ekolün 'Laik Batıcılık' yönünü Tâhâ Hüseyin (ö. 1973), 'selefiyecilik' yönünü Reşid Rıza (ö. 1935), 'muhafazakâr' yönünü ise Ferîd Vecdî temsil etmiştir.¹⁷ Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1914), Said Halim Paşa (ö. 1921), Mehmed Akif Ersoy (ö. 1936), Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) ve İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) gibi düşünürler tarih boyu sahip olunan temeller üzerinde sentezci bir yenileşmeyi savunmuşlardır.¹⁸ Bu düşüncenin temel doğrulama mekanizması ise vahiy-akıl uyumu ve çelişmezliğidir. Akıl ürünü Batı düşüncelerini İslâmi çerçevede yorumlamaya çalışmışlardır. Bu hareketler, Müslümanların Batı medeniyeti karşısında yaşamış oldukları durgunluğu görerek problemlere çözüm üretme ve yeni arayışlara yönelme karakterlerini taşımaktadır. Siyasi ve sosyokültürel alanda olduğu gibi dini alanda da yenilenme adına farklı din anlayışları ortaya koymuşlardır. Bu düşünürler, dini alanda reform yapılmasını zorunlu görmüşlerdir. Müslümanlar arasındaki bu dini yenileşme hareketinin temel hedefi, halk arasında kök salmış, İslâm'ın tabiatını tahrif eden birtakım fikirlerin kökünden sökülmesinin gerekliliğidir.¹⁹

¹³ Şerif Mardin'e göre İslâmcılık, 19. yüzyılda özelliklerini kazanan, Hindistan'da ve Osmanlı Devleti'nin merkezinden uzak yerlerde şekillenen, 1870'lerden sonra merkezi devlet bünyesinde etkisini gösteren bir fikrîsel akımdır. Mardin, İslâmcılığı birinci (modernist) ve ikinci (siyasal İslâm) olarak iki kategoride değerlendirmektedir. Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 23.

¹⁴ İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi* (İstanbul: Kitabevi, 1997), 16.

¹⁵ İsmail Bulut, *Şah Veliyyullah Dehlevi'nin Kelami Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 7-8.

¹⁶ Hayrettin Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 534-535; Mehmet Erdoğan, "İmam Şah Veliyyullah Dihlevî", *Huccetullâhi'l-bâliğa* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), ixix.

¹⁷ Şaban Ali Düzgün, *Din Birey ve Toplum* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 192.

¹⁸ M. Sait Özervarlı, "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?" (Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları Sempozyumu, İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 665.

¹⁹ Muhammd Zaki Badawi, *The Reformers of Egypt: A Critique of al-Afghani, Abduh and Ridha* (Slough: The Open Press, 1978), 4; Mazharuddin Sıddıkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce* (İstanbul: Derghah Yayınları, 1990), 13.

Müslüman düşünürler, materyalist felsefenin ortaya attığı şüphelere karşı İslâm'ı savunmada İslâm dininin evrenselliği ve İslâm medeniyetinin Batı medeniyetinden üstün olduğu tezini kullanmışlardır. Dünyanın ıslahı ve insanlığın yüceliğine götüren tüm erdemlerin, İslâm'da bulunduğu ancak bu gerçeğin üzerinin yorumlar ve hurafelerle kaplandığı, bu açık hakikatin örtüsünün ancak ikna edici, bilime dayalı tezlerle kaldırılabilceği savunulmuştur. Batıdan gelen İslâm'a yönelik şüphelere karşı ancak sağlam delillerle ortaya konulmuş düşüncelerle savunmanın mümkün olduğu dile getirilmiştir.²⁰

Batı medeniyetinin üstünlüğü karşısında 19. yüzyılda bir tür kimlik bunalımı içinde bulunan Müslümanların bu durumdan kurtulmak için mevcut din anlayışında bir 'yenilik' olması gerektiği düşüncesinin genel olarak kabul edildiği söylenebilir. Yenilik düşüncesinin temelinde aklın ve bilimin üstün görülmesi, dini meselelerin akıl ve bilim ışığında ele alınması ön plana çıkmaktadır. Çünkü madeci ve pozitivist düşünce taraftarlarının ortak noktaları, görünen varlık dünyasının akli bir yorumunun ötesinde başka bir tutkularının olmamasıdır.²¹

Batı'da felsefe ve düşüncede meydana gelen gelişmeler, Kur'an ayetlerinin geleneksel yorum tarzından farklı yorumlanmasına da etki etmiştir. Müslüman aydınların batının bilimsel üstünlüğüne karşı İslâm'ın bilimle uyumlu olduğu, bilime önem verdiği, akıl nakil ile çelişmediği, pozitif bilimlerin elde ettiği sonuçların Kur'an tarafından da işaret edildiği ileri sürülmüştür. Bu düşüncelere paralel olarak Kur'an metnini bilimsel veriler doğrultusunda yorumlama ve anlama meyli yaygınlaşmıştır.²² Bu eğilim, doğa bilimlerine ait terimlerin, Kur'an ayetlerinde var olduğunu kabul eden, değişik bilim ve felsefi görüşleri ondan çıkarmaya çalışan bilimsel veya fenni tefsir ekolu olarak adlandırılmıştır.²³

Toplumsal değişim ve yenileşme düşüncesi kapsamında dini düşüncenin yenilenmesi Yeni İlmî Kelâm döneminde önemli bir gündem oluşturmuştur. Dini öğretinin başta gelen temsilcisi Hz. Peygamber olması nedeniyle nübüvvet ve buna bağlı konulara yöneltilen Batı kaynaklı eleştirilere karşı Müslüman düşünürler dini olguları savunma adına zamanın şartlarına göre yeniden yorumlama girişimlerinde bulunmuşlardır. Diğer ilahi dinler gibi İslâm dininin temelini oluşturan nübüvvet olgusunu insan ruhunun bir ihtiyacı olarak gören Şiblî Nu'mânî (ö. 1914) ve Vecdi gibi dönemin Müslüman düşünürleri, çağın ihtiyaçlarına cevap verecek bir nübüvvet anlayışının geliştirilmesi gerektiğini belirtmektedir.

²⁰ Şiblî Nu'mânî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, çev. S. Muhammed Takî F. Gilânî (Tahrân: Eser Neşriyat, 1329), 201-202; Muhammed Ferîd Vecdî, *es-Sîratü'l-Muhammediyye tahte davi'l-İlmî ve'l-felsefe* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyetü'l-Lübnaniyye, 1993), 6-7; Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, 8.

²¹ Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın (İzmir, 1986), 75.

²² Gezer Süleyman, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu (Bir Zihniyet Tahlili)* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 202.

²³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 423.

Bu meselenin, önceki âlimlerin görüşüne bağlı kalarak ve tâbi olunan mezhebin görüşleri çerçevesinde açıklanmasının çağdaş sorunlara çözüm getirmekten uzak olduğu, Batılı eleştirilere cevap vermede yetersiz olduğu kanaatindeyizler.²⁴ Bu düşünürler sayılan gerekçeler neticesinde peygamberliğin vazgeçilmez bir unsuru olan vahyin ispatına yönelik akli ve bilimsel yöntemler geliştirerek nübüvvetle ilgili ortaya atılan şüphelerin böylece ortadan kaldırılabilceğini iddia etmişlerdir. Vecdî bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Telif edilen mevcut siyer eserleri isrâiliyatla dolu, belagat ve fesahate dayanan ve betimsel bir nitelik taşımaktadır. Bundan dolayı şüpheli akılları ikna etmesi mümkün görünmemektedir. Bilimsel gerçekleri destekleyen, delile dayanan, araştırma yöntemlerini esas alan bir nübüvvet anlayışı geliştirmek artık kaçınılmazdır. Bu yüzden Hz. Peygamber’in hayatını ve inşa ettiği evrensel medeniyeti ilim ve felsefe ışığı altında yeniden yorumlamak gerekir.”²⁵

İslâm düşüncesinde vahiy, Yüce Allah’ın bütün varlıklara, yaratılış düzenine uygun davranış biçimlerini bildirme yolu ve insanlarla konuşma şeklidir. Buna göre vahiyde genel ve özel olmak üzere iki anlam alanı söz konusudur. Özel alan peygamberlerle olan, genel alan ise tüm varlıklarla olan iletişimi ifade eder. Vahyin bu iki alanı da sonuçları açısından zorunlu ve bağlayıcı olmakla birlikte içerik ve amaç açısından farklılık arz etmektedir. Bu çerçevede vahiy terim olarak, Allah’ın buyruklarını aracılı veya aracısız, gizli ve süratli bir şekilde peygamberlerine iletmesi anlamına gelmektedir.²⁶

İslami anlayışa göre vahyin kaynağı Allah’tır ve özel bir iletişim ile peygambere nakledilir. Vahiy, peygambere özel bir tecrübe olduğundan, onun mahiyeti Allah ile peygamber arasında, nübüvvetin bir sırrı olarak, peygamber olmayanlar tarafından anlaşılması mümkün olmayan bir özellik arz eder.²⁷

Kur’an’da Allah’a nispet edilen vahiy, peygamberlere gönderilenlerin yanında, canlı cansız diğer varlıklara yapılan vahiyleri²⁸ de kapsamaktadır. Çünkü Allah bütün varlıklara yaratılış düzenine uygun hareket tarzlarını vahiy ve ilham ile bildirmiştir.²⁹ Vahyin bu geniş kapsamı, peygamberler dışındaki diğer insan-

²⁴ Nu’mânî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, 119; Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme Makaleler I* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 49; Muhammed Ferîd Vecdî, *Dâ’iretü’l-maârifî’l-karnî’l-ısrîn* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1971), IX/764.

²⁵ Vecdî, *es-Sîratü’l-Muhammediyye tahte davi’l-ilmî ve’l-felsefe*, 38.

²⁶ Celâleddîn Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut, ts.), 1/59; Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhîlu’l-irfân fi ulûmi’l-Kur’ân* (Mısır: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1995), 1/56.

²⁷ Abdülgaffar Aslan, *Kur’an’da Vahiy* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 277; Muhsin Demirci, “Gaybî Bir Bilgi Kaynağı Olarak Vahiy”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-V Tartışmalı İlmî Toplantı*, 2002, 79-80.

²⁸ Kur’an’da birçok varlığa vahyedildiği bildirilmektedir: Yer ve gökyüzü (Fussilet, 41/11,12), (Zilzal, 99/1-5); arı (Nahl, 16/68) bunlara örnek verilebilir.

²⁹ Aslan, *Kur’an’da Vahiy*, 277.

larda/varlıklarda ortaya çıkan ilham gibi olağanüstü durumların vahiy çerçevesinde ele alınmasına neden olmuştur.

Vahyin bu çeşitli anlamları arasındaki ortak nokta, bir manayı diğerine söz söylemeden aktarmak veya başkaları tarafından duyulmayacak bir sesle gizlice söylemektir. Bundan dolayı işaret, yazı, ilham, yaratılışına uygun hareket, yazışma, hatta hayvanların iletişimleri vahyin manasına dâhil edilmiştir. Bütün bu açıklamalardan bu kelimenin dini terimdeki anlamının, sözlük anlamından çok da ayrı olmadığı görülmektedir. Nitekim cahiliye devri şairleri de vahiy bu anlamda kullanmışlardır.³⁰

Erken dönemlerinden itibaren vahyin mahiyeti konusunda farklı görüşler dile getirilmiştir. Özellikle felsefi ve tasavvufi yorumlarda keşf ve ilham gibi açılımlarla geleneksel vahiy anlayışının dışına çıkmıştır. Ancak bu yorumların kelimacılar tarafından vahiy olgusuyla bağdaşmadığı özellikle vurgulanmıştır. Son dönemde ise Fazlur Rahman (ö. 1919), Muhammed Abduh, Muhammed İkbâl (ö. 1938), Abdülkerim Süruş gibi düşünürler geleneksel anlayıştan farklı görüşleri ortaya koymuşlardır. Vahyin mahiyeti ile ilgili geleneksel hâkim görüş ve anlayış dâhil tüm görüşler sonuçta birer kanaatten ibarettir. Peşinen inanmak şartıyla, vahyin mahiyet ve keyfiyeti hakkında geleneksel kabullere aykırı görüş belirtmekte hiçbir sakınca olmasa gerekir.³¹

Ferîd Vecdî vahiy, “Akıl ve duyular olmadan Allah’ın, doğrudan ya da melek aracılığı ile veya rüya yoluyla peygamberlerin kalbine bilgiyi ilka etmesidir.”³² şeklinde tanımlamaktadır. Vecdî, vahiy ‘irfan’ olarak tanımlayan Abduh’un görüşünü benimsemekte ve vahyin imkânına vurgu yapmaktadır. Vecdî, Allah’ın seçkin kullarından istediğine vahiy göndermesinde ve gönderilen mesajın akıl tarafından idrak edilmesinde herhangi bir engel veya zorluk görmemektedir. Allah’ın, her bakımdan diğer insanlardan üstün kıldığı bir kuluna vahiy göndermesinin mümkün olduğunu kabul etmemek selim akıl için imkânsızdır. Dolayısıyla vahyin anlaşılmasında veya kabul edilmemesi ancak kişinin aklını ve duygularını zorlaması sonucunda mümkün olabilir.³³

Muhammed Abdullah Draz (ö. 1958), modern bilimin, teknolojik iletişim araçlarıyla insanların uzaktaki kimselerle iletişim kurma, bilgi edinme ve birtakım ihtiyaçlarını giderme imkânını vahiy iletişimine benzetmektedir. Bu araçları, Allah’ın melek vasıtası ile ya da vasıtasız seçkin kullarından bazılarının kalbine insanları hidayete erdiren ve hakkı ortaya koyan sözü, elçisinin dikkat ve sağ-

³⁰ Aslan, *Kur’an’da Vahiy*, 277; Demirci, “Gaybî Bir Bilgi Kaynağı Olarak Vahiy”, 79-80.

³¹ Mustafa Öztürk, *Kur’an, Vahiy ve Nüzûl* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 8.

³² Vecdî, *Dâ’iretü’l-maârifî’l-karnî’l-ısrîn*, X/706; Vecdî, *es-Sîratü’l-Muhammediyye tahte davi’l-ilmi ve’l-felsefe*, 45.

³³ Vecdî, *Dâ’iretü’l-maârifî’l-karnî’l-ısrîn*, X/706-709; Muhammed Abduh, *Tevhid Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 154-157.

lamlıkla pekiştireceği biçimde onun kalbine nakşedecek tarzda yerleştirmesine örnek gösterilebileceğini ileri sürmektedir. Ona göre iletişim alanındaki buluşlar Allah'ın, kullarından dilediği birine melek vasıtasıyla ya da onun aracılığı olmaksızın vahyetmesine benzemektedir.³⁴

Draz, bilim insanlarının, kimi bilimsel ve teknolojik üretme çalışmalarında farkında olmadıkları anlarda çeşitli keşiflerin ve ruhî gerçeklerin ortaya çıkabileceğini açıkladıklarını ifade ederek bu durumun Allah'ın seçtiği bazı insanlara vahiy yoluyla ilmî keşifleri vermesinin bir göstergesi olabileceğini ileri sürmektedir.³⁵

Tarihsel süreçte İslâm inanç ilkeleri, genelde Allah'ın varlığını ispat örneğinde, vahiy, akıl ve aklî istidlâl metodu kullanılarak temellendirilmeye çalışılmıştır. 19. yüzyılda ise Batı dünyasının siyasi, felsefi ve ideolojik akımları Müslümanların inancını tehdit etmeye başlamıştır. Maneviyatı kabul etmeyen, din ve Tanrı düşüncesini reddeden materyalist ve ateist düşüncelere karşı Müslüman düşünürler tarafından, bir yandan kelâm tarihinde Allah'ın varlığını ispat için kullanılan deliller ortaya çıkarılmaya,³⁶ diğer yandan yeni akımlar dikkate alınarak inancın temellendirilmesine yönelik farklı yaklaşımlar geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu dönemde Muhammed Abduh, Ferîd Vecdî, Şiblî Nu'mânî, Filibeli Ahmed Hilmi, Elmalılı M. Hamdi Yazır, A. Hamdi Akseki (ö. 1951) gibi birçok düşünürün materyalist düşünceye karşı Allah'ın varlığını kanıtlamaya yönelik eser kaleme alması, ortaya atılan iddialara cevap verme amacını taşıdığı gibi, aynı zamanda İslâm inancının temellendirilmesi gayreti olarak da değerlendirilebilir.³⁷

Bu dönemde dini söylemlerin daha çok akli metotlarla geliştirilmesi, materyalist ve pozitivist düşüncelerin ithamlarını çürütmeye yönelik olmasından kaynaklanmaktadır. Ruh ve maneviyata ilişkin deneysel verilerin ortaya konulması, maddi olandan başka hiçbir varlığı tanımayan materyalist düşüncenin yarattığı bunalım ortamından bir çıkış yolu olarak görülmüştür. Böyle bir ortamda özellikle vahiy ve nübüvvet konularını bilimsel delillerle temellendirme girişiminde bulunan Vecdî'nin, önceden beri nübüvveti temellendirilmede kullanılan akli metotları bir adım öteye taşımaya çalıştığı görülmektedir.³⁸ Dolayısıyla İslâm'a yönelik ortaya atılan şüphe ve iddialara karşı akli metodun yanında bilimsel delillerin de kullanılabilmesi gündeme getirdiği söylenebilir.

³⁴ Muhammed Abdullah Draz, *en-Nebeü'l-azîm* (Riyad: Dâru Tayyibe, 2000), 93-94.

³⁵ Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Kur'an İlimleri Menâhîlu'l-'İrfân Tercümesi (Menâhîlu'l-'İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân)*, çev. Halil Aldemir - Ramazan Şahan (İstanbul: Beka Yayınları, 2015), 1/122.

³⁶ M. Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1998), 78.

³⁷ İsmail Bulut, *Nübüvvet Çığdaş Bir Yaklaşım Muhammed Ferid Vecdi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2021), 65.

³⁸ Bulut, *Nübüvvet Çığdaş Bir Yaklaşım Muhammed Ferid Vecdi*, 66.

1. Nübüvvete Bilimsel Yaklaşım

Müslüman kültürde Allah'ın varlığı, evrenin ve varlıkların yaratılmasına ilişkin pek çok bilimsel delil ileri sürülmesine karşın, nübüvvetin bilimsel olarak temellendirilmesi ender durumlardan biridir. Ferîd Vecdî'nin bu konuya bilimsel açıdan yaklaşması özgün bir çaba olarak değerlendirilebilir. Nitekim o, bu durumu, "Doğu kültürünün gündeminde yer almayan bu konunun bilimsel temellendirilmesi önemli bir cesarettir. Oysa nübüvvet gerçeğinin bilimsel açıdan ispatlanabilir olması, 19. yüzyıl Batı bilim insanlarının ve filozoflarının ruh ve benzeri konularda yaptıkları deneysel çalışmalar sonucu gayet mümkündür."³⁹ sözleriyle dile getirmektedir.

Nübüvveti dinin en zor meselelerinden biri olarak tanımlayan Vecdî'ye göre, günümüzde, Allah'ın varlığını, evrenin O'nun tarafından yaratıldığını ve ruh olgusunun gerçekliğini deneysel deliller ile anlamak kolay olsa da peygamberlik hakkında yeterli delil bulabilmek ve onu anlamak daha kolay değildir.⁴⁰ O, inkârcıların şüpheleri ve inananların inançlarında tatmin olmaları için peygamberlikle ilgili bilimsel delillerin ortaya konması gerektiğini vurgulamaktadır.⁴¹

Vecdî, Batı'da ruh üzerine yapılan psikolojik araştırmalar sonucu ciddi deliller elde edildiğini ve bu verilerin akademik yayınlarla bilim dünyasına sunulduğunu belirtmektedir. Ancak bu sonuçların Müslüman âlimler tarafından dikkate alınması bir yana, onları gizleyerek büyük cinayet işlediklerini ileri sürmektedir. Ona göre söz konusu âlimlerin klasik söylemlerle izah etmeye çalışmaları, nübüvvet meselelerine çözüm getirmek yerine, şüpheleri artırmakta ve İslâm düşmanlarının eleştirilerine ortam hazırlamaktadır.⁴² Dolayısıyla nübüvvet konusunda çağdaş bilimsel verileri kullanarak yeni bir nübüvvet anlayışı ortaya koymanın gereğini vurgulamaktadır. Bu kapsamda bilimsel gelişmeler karşısında dini konularda yeni fikirler geliştiremeyen Müslüman âlimleri de eleştirmekten geri durmamaktadır.

Vecdî'nin nübüvveti bilimsel temellendirme düşüncesini, nübüvvetin en temel olgusu olan vahiy üzerine inşa ettiği görülmektedir. Vecdî, evrende akıl ve duyular dışında bilginin varlığına işaret eden olgular olarak gördüğü 'ilham' ve 'dâhilik'⁴³ ile vahiy bilimsel temellendirme yoluna gitmektedir. Bunların yanında bilimsel delil olarak gördüğü delillerden bir diğeri de 'hipnoz' ve 'manyetizma'dır.⁴⁴ Vecdî, Russel Wallace (ö. 1913), William Crooks (ö. 1919) gibi araştırmacıların yaptığı

³⁹ Vecdî, *Dâ'iretü'l-maârifî'l-karnî'l-ısrîn*, IX/766.

⁴⁰ Vecdî, *Dâ'iretü'l-maârifî'l-karnî'l-ısrîn*, IX/756.

⁴¹ Vecdî, *Dâ'iretü'l-maârifî'l-karnî'l-ısrîn*, IX/756-757.

⁴² Vecdî, *Dâ'iretü'l-maârifî'l-karnî'l-ısrîn*, IX/766.

⁴³ Vecdî, *Dâ'iretü'l-maârifî'l-karnî'l-ısrîn*, IX/706; Vecdî, *es-Sîratü'l-Muhammediyye tahte davi'l-ilmî ve'l-felsefe*, 45-47.

⁴⁴ Vecdî, *Dâ'iretü'l-maârifî'l-karnî'l-ısrîn*, X/713-715; Muhammed Ferîd Vecdî, *el-İslâm dînün âmmun hâlidun* (Kahire: Dâ'iretü Maârifî'l-Karnî'l-ısrîn, 1932), 16-18.

deneysel çalışmalarda ruhun varlığının kanıtlandığını, söz konusu araştırma sonuçlarının nübüvvete delil teşkil edebileceğini ileri süren ilk düşünürdür. Ona göre ruh ve bedenden oluşan insan bedeni, sınırlı maddi âlemle irtibatı ile bulunduğu gibi ruhu da sınırsız manevi âlemle ilişkilidir. İnsan her ne kadar temel ihtiyaçlar konusunda hayvanlara benzese de ruhi açıdan idrak edilemeyecek bir âlemle irtibatlıdır. Bu durum manyetizma deneyleriyle ortaya konmuştur. Bu deliller insanın sadece maddeden ibaret olmadığını göstermektedir. Hipnoz uygulamaları ile ruhun varlığı kanıtlanmıştır. Varlığı kanıtlanan bu ruhun kendisinden üstün, 'Sonsuz bir Ruh'la bağlantılı olduğu bir gerçektir. Hipnoz esnasında birtakım bilgilerin ortaya çıkması, Hintlilerin parapsikolojik eylemleri sıradan ve basit durum olarak açıklanamaz. Dünyada hiçbir şeyin kendiliğinden olmadığı göz önüne alınırsa, bu harikulade şeylerin de kendiliğinden gerçekleşmediği anlaşılır. Sonuç olarak tüm bu gerçekler 'Yüce bir Ruh' tarafından yönlendirilmektedir. Nübüvvet iddiasını histeri hastalık olarak gören ve maddeden başka varlık tanımayan Batılı filozoflar, ruhla ilgili çalışmalardan sonra nübüvveti kabul noktasına yaklaşmışlardır.⁴⁵

Bu dönemin ortak karakteri gibi görünen, insana ait bütün bilgilere uygulanabilen metafizik düşüncelerin delili, şuurun derinleştirilmiş araştırmalarında aranmıştır. Bu dönemin birçok spiritüalist düşünürü,⁴⁶ şuurun ortaya çıktığı 'ben' ile 'ruh'u aynileştirmişlerdir. Bu dönemde psikolojinin de gittikçe daha bağımsız bir ilim haline gelmesi diğer taraftan pozitivist ve materyalist dünya görüşlerinin, kâinattaki düzeni izahta yetersiz kalması, ruh ve beden arasındaki birliği sağlayamaması, spiritüalist düşüncelere yönelimi sağlarken XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında Müslüman düşünürlerde de etkisini göstermiştir.⁴⁷

Batı'da Hıristiyan din adamlarının ve kilisenin bilim karşıtı tavrı, materyalist düşüncenin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Böyle bir ortamda doğal olarak bilim adamlarının manevi olanı reddedip, her şeyi maddeden ibaret olarak değerlendirmelerine neden olmuştur. Bununla birlikte hastaların ruhsal şifa yöntemleriyle tedavi edilmeye başlanması, parapsikolojinin Avrupa'da temelle-

⁴⁵ Vecdî, *Dâ'iretü'l-maârifî'l-karnî'l-ısrîn*, IX/766-768.

⁴⁶ Batı'da 19. yüzyıl ortalarında R. Descartes (ö.1650), G. W. Leibniz (1646-1716) ve H. Bergson gibi düşünürlerin fikirleriyle ortaya çıkan spiritizm akımı, Türkiye'de entelektüel bir kesimin de ilgisini çekmiştir. Ruh-beden ayrılığı ve ruhun ölümsüzlüğü temeline dayanan spiritüalizm düşüncesi Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi (ö. 1914), İsmail Fennî Ertuğrul (ö. 1946), Ömer Ferit Kam (ö. 1944), Mehmet Ali Aynî (ö. 1945), İsmail Hakkı İzmirli (ö. 1949), M. Şemseddin Günaltay (ö. 1961) ve Mustafa Şekip Tunç (ö. 1958) ve Bedri Ruhselman (ö. 1960) gibi düşünürler tarafından ruhsal olayların özellikle de dini ve manevi olguların açıklanmasında argüman olarak kullanılmıştır. Neşet Toku, *Türkiye'de Spiritüalist Felsefe* (İstanbul: Kum Saati Yayınları, 2012), 54.

⁴⁷ Zekeriyya Uludağ, *Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1996), 198.

rinin atıldığı bir gelişme olarak görülmektedir. 1700'lü yıllarda Franz Anton Mesmer (ö. 1815), bazı hastaları normal tıbbi müdahalenin yanı sıra mıknatıslı çubuklar ve ellerini kullanarak tedavi etmeyi keşfetti. Mesmer bunu, canlıların bedenlerinden yayılan 'canlısal manyetizma' (hayvansal manyetizma) adı verilen bir güçle açıklıyordu. Mesmer'in çalışmalarını devam ettiren Marquis de Puységur (ö. 1825) bu bedensel manyetizma gücünün her insanda mevcut olduğunu iddia ederek, hastadaki inanç ve iradenin fiziksel beden üzerinde değişiklikler meydana getirdiğini ileri sürdü. Puységur kendi yöntemleriyle insandaki 'yapay uyurgezerlik'i ortaya çıkardı ve buna 'somnambulizm' adını verdi. Bu değişik bilinç halinin keşfi, daha sonra parapsikoloji ve metapsişik alanında birçok çalışma yapanlara büyük olanaklar sağlamıştır. 19. yüzyılın sonlarına doğru bilimin getirmiş olduğu katı materyalist anlayışa karşı tepkiler ortaya çıktı. 'İnsanı tesadüflerle oluşmuş gayet mekanik ve otomatik yapıya sahip bir varlık' olarak gören 18. ve 19. yy. bilim anlayışına karşı çıkan bu yeni yaklaşım, 'insanın üstün bir varlık ve ruhsal yönünün daha baskın olduğu'nu ileri sürdü. Aslında bu durumu 19. yy. biliminin insanı içine sürüklediği mekanik kördüğümünden çıkacak bir yol arayışı olarak da nitelendirmek mümkündür. İnsanın duyular ötesi yönlerini ve özellikle de psişik yeteneklerini laboratuvar ortamında inceleme çalışmaları parapsikolojinin bilimselleşme sürecini başlatmıştır.⁴⁸ Bu çalışmaları ve sonuçlarını yakından takip eden Vecdî, bunların vahiy ve nübüvveti bilimsel temellendirmede delil olabileceğini ileri sürmüştür.⁴⁹

2. Vahye Bilimsel Yaklaşım

Yakın dönem âlimleri pozitivist-materyalist görüşler ve bazı felsefi itirazlar karşısında vahyin imkânını ve gerekliliğini ele alma ihtiyacını duymuşlardır. Bu konuda düşüncelerini temellendirirken 'gaybî bir niteliğe sahip olan vahyin Allah tarafından seçilmiş bazı insanlara gönderilmesinin aklen mümkün olduğu' tezini kullanmışlardır. Örneğin Muhammed Abduh'a göre, zekâ derecesi ve anlayış kapasitesi açısından insanların bazılarının daha kabiliyetli olduğunu herkes kabul ettiğine göre, Allah'ın bazı insanları seçip her bakımdan üstün özellikler vererek onlara vahyini vermesi akli selime aykırılık teşkil etmez. Doğuştan temiz bir fitrata sahip peygamberler fitratlarından gelen kabiliyetle, ruh dünyaları o şekilde gelişir ki başkasının öğrenmek ve okumakla elde edemediği hakikatleri görebilir ve alabilir duruma gelirler. Nihayetinde peygamberlere Allah tarafından vahiy adı verilen ilâhî bilgiyi alarak tebliğ etme görevi verilir.⁵⁰

⁴⁸ Arıkdal, Ergün, *Ansiklopedik Metapsişik Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1989), 97-99.

⁴⁹ Vecdî, *el-İslâm dînün âmmun hâlidun*, 17.

⁵⁰ Abduh, *Tevhid Risâlesi*, 155.

Bu dönem kelâmcılarının vahyin doğruluğunu göstermek ve kabulünü sağlamak için en çok başvurdukları yöntem, İslâm vahyinin en geçerli kriter kabul edilen akli bilgiler ve bilimsel verilerle mukayesesidir. Bu konuda diğer din ve medeniyetlerle İslâm dini karşılaştırılarak İslâm'ın akılcı ve yenilikçi bir din olduğu, Allah'ın kitabı ile doğa bilimleri arasında bir çelişki olmadığı vurgulanmıştır.⁵¹ Kelâmcılar vahyin imkân ve lüzumunu savunmakla birlikte zamanlarının modern bilim ve tekniğini de göz önüne almışlar, kendilerine ulaşan bilgiler ışığında Kur'an vahyini yorumlamaya, önceki müfessir ya da kelâmcılarda rastlanmayan yeni izahlar yapmaya çalışmışlardır.⁵²

Vecdî, kelâmcıların ele aldığı bağlamdan farklı olarak, vahiy ve ilhamı materyalist düşüncenin maneviyatı inkâr etmesine karşı savunmacı bir yaklaşım tarzı içerisinde ele almaktadır. Dahası o, Batılı düşünürlerin ruh ve manevi olgularla ilgili yaptıkları deneysel çalışmalardan hareketle, vahiy ve nübüvveti 'bilimsel' olarak temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre, peygamberlik ve vahyin gerçekliğine dair mantıki deliller çoktur. Ancak günümüz insanının aklının bu delillerle ikna olması zordur. Manevi âlemin varlığını reddeden materyalistler, peygamberliği de efsanevi hikâye olarak değerlendirmektedir. Bu nedenle nübüvvet ve vahiy meselesinde ortaya konulan şüphelere cevap vermede akli deliller yeterli değildir. Dolayısıyla nübüvveti savunmak için, bilimsel araştırma yöntemlerine uygun, ikna edici kesin deliller ortaya konulmalıdır.⁵³

Vahiy, yüce Allah'ın yalnızca peygamber olarak görevlendirdiği kullarına özgü kıldığı ruhsal bir yüceliktir. İnsanlara kesin ve yüksek evrensel varoluş gerçeklerini bildirir. Kuşkusuz bilim, aradan kuşaklar ve asırlar geçtikten sonra, bu gerçeklerin bir kısmını kavrama, bunlara egemen olan yasaları ve bu yasaların sınırlarını bilme noktasında bazı adımlar atabilir. Ancak geleneksel tecrübe ve bundan sonra ulaşılabilecek bilimsel sonuçlar dünya ve evrende bazı alanları keşfetse de bunların dışında kalan sayısız varlığın bilgisi bilimin kavrama alanı dışında kalmaya devam edecektir. Ancak pozitif bilim açısından vahiy, bilimin bugüne kadar ulaştığı düzey itibarıyla istisnaî ve benzersiz bir ruhsal olgu olduğundan, onu bilimsel yöntemlerle açıklamak mümkün görünmemektedir. Buna karşın bilimin geniş boyutlara ulaşmasına rağmen birçok ruhsal ve psikolojik olgu hala tam olarak açıklanamamaktadır. Yakın zamana kadar birçok buluş hayal ürünü ve gerçekleşmesi mümkün olmayan fanteziler olarak değerlendirilirdi. Ama günümüzde, bu hayaller somutlaşmış durumda ve dahası sıradan şeyler olarak algılanmaktadır. Bununla birlikte ruhsal ve psikolojik olgular bugün bilim adamlarının başlıca uğraşları haline gelmişlerdir. Normal hayatta bu gerçekler gözlerimizin önündeyken, elbette hayatta var olan tüm olguları bilimsel yöntemlerle

⁵¹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul, 1341), I/14.

⁵² Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 109.

⁵³ Vecdî, *es-Sıratü'l-Muhammediyye tahte davi'l-ilmî ve'l-felsefe*, 45-46.

açıklamaya çalışmak sonuçsuz kalmaya mahkûm olduğu gibi aynı zamanda boşa harcanmış bir emek olacaktır. Bilimin bu zamana kadar ulaştığı düzey, vahiy olgusunu maddî, bilimsel yöntemlerle açıklamak bakımından yetersiz olabilir. Ancak vahye dayanan dinlerin tarihte medeniyet inşa edecek kadar vizyona sahip olduğu da inkâr edilemez. Bunun inkâr edilmesi, bilimle bağdaşmayan ve gerçek karşıtı bir bağnazlık olarak nitelendirilebilir.⁵⁴

Yakın dönem âlimleri materyalist/pozitivist düşüncenin toplumlari derinden etkilediği bir yüzyılın sonunda daha çok vahyin imkânı konusunu ele alarak savunmak mecburiyetinde kalmışlardır. Vahyi temellendirmede, ilâhî rehberliğe duyulan ihtiyaç, Allah'ın gönderdiği bilginin genel ve sosyal gerçeklere aykırı olmadığı, bilime ve akla ters düşmediği tezini kullanmışlardır. Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), Ferid Vecdî, Zürkânî (ö. 1948) ve Şiblî gibi alimler, bu temellendirmenin daha da ilerisine giderek "maddenin sakımı", "tabii hadiselerin değişmezliği", manyetizma, hipnoz gibi, kendi dönemlerinde bilimsel olarak görülen teorileri genel geçer hakikat şeklinde ele almışlardır. Bu anlayış, mucize gibi gaybi konulara farklı yaklaşımlarla değerlendirmeyi beraberinde getirmiştir.

Nübüvvetin olgularından vahyin temellendirilmesinde *bilimsel delil* olarak 'ilham', 'dahilik', 'hipnoz ve manyetizma kullanılmıştır.

2.1. İlham

İlham kavramı, içerdiği anlamlar yönünden oldukça kapsamlı bir terim niteliğindedir. Ruhçulara göre ilham, insan ruhunun kudreti ve liyakati oranında rehber, mürşit ve yüksek ruhi planlardan aldığı sezgi ve bilgilerdir. Bu alınanlar bazen doğrudan doğruya, bazen da dolaylı şekilde zihne ve şuur düzeyine ulaşırlar. Çoğunlukla bilinçaltına geçtikten sonra elverişli bir çabanın sonunda bilinç üstüne çıkarak ilham tarzında görünürler. Her iki durumda da ruhsal bir ilişki söz konusudur.⁵⁵

İslâmî terminolojide ilham daha çok kalpleri tasfiye edilmiş kişilere ani olarak verilen tefekkür ve istidlâl dışı bilgiler kastedilmektedir. İşte bu anlamda ilham hem peygamberler hem de bunların dışında bazı insanlar için söz konusudur. Ancak bağlayıcılık açısından her iki ilham birbirinden farklıdır.⁵⁶ Kelamda insan kalbine bazı bilgilerin ilham edilmesi mümkün görülmekle birlikte bunlar genel geçerliği bulunan kesin bilgi kaynağı teşkil etmez ve dinî alanda delil olarak kullanılamaz. İlhamın dinî alanda kullanılabilecek kesin bir bilgi kaynağı olmadığı

⁵⁴ Muhammed Hüseyin Heykel, *Hız Muhammed'in Hayatı*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000), 1/77-79.

⁵⁵ Arıkdal, Ergün, *Ansiklopedik Metapsişik Terimler Sözlüğü*, 77.

⁵⁶ İlhamın bilgi açısından değeri ve geçerliliği çalışmamızın kapsamı dışındadır. Bu başlıkta Yüce Allah'ın insanlara ve evrendeki varlıklara iletişim ve yönlendirme kapsamındaki ilhamının imkânını ve dahası bu ilhamın bilimsel açıdan ispatlanma durumu ele alınmıştır.

ve uyulması zorunlu bir hükmün delilini teşkil edemeyeceği, nasların yanı sıra akıl ilkelerine de uygun görünmektedir.⁵⁷ Neticede peygamber dışındaki insanlar için geçerli olan ilhamı, Müslüman kelamcılar ortaya koydukları farklılıklarıyla vahiyden kesin biçimde ayırmışlardır. Çünkü insanların dinî ve dünyevî konularda gerçeğe ulaşmaları, duyuları ve iradeleri dışında ani bir ruhî tecrübe yerine, ancak objektif bilgi kriterlerine güvenmekle mümkündür. Başka birine aktarılamayan, duyular ve akılla kontrol edilemeyen bireysel tecrübenin bir sonucu olan ilham genel geçerliliği bulunan bir olgu olarak görülmemiştir.⁵⁸

Vecdî ilhamı, “Bir eylemi yapıp yapmamasına dair Allah’ın insan akıl/zihnine gönderdiği emir.”⁵⁹ olarak tanımlamaktadır. O, vahyi ve peygamberliği, evrende akıl ve duyular dışında bilginin varlığına işaret eden olgular olarak gördüğü ilham ve dâhilik ile birlikte bilimsel temellendirme yoluna gitmektedir. Ona göre akıl için vahyin varlığı mümkündür.

Vecdî, akıldan yoksun, sınırlı idrake sahip olan hayvan ve bitki dünyasından bazı örnekler vererek, ilk yaratılışlarından itibaren mükemmel bir sistem içerisinde bu âlemde bir öğretim ve yönlendirme ile yaşamın sürdüğünü, bunun da ancak manevi bir kudretin ilham etmesiyle mümkün olabileceğini söylemektedir. Bunu şöyle bir örnekle açıklamaktadır:

İlk dönemlerden itibaren araştırmacılar, hayvanların gıda arama, yuva yapma, yumurta bırakma, yavru eğitiminde birçok işlem müşahade etmişlerdir. Hayvanlar âlemindeki bu sistemin mükemmelliğini sadece onların idraki olarak açıklamak yetersiz kalır. Örneğin kelebek, ömrünün 3. devresinde yeşil yaprağa daire şeklinde yumurtalarını bırakır. Sonraki aşamada annenin öldüğü bir dönemde yavrular yumurtadan kurtçuk halinde çıkarlar. Bu kelebeklere yeşil yaprağa yumurta bırakmasını ve yavrunun ne zaman çıkacağını öğreten kimdir? Anneleri midir? Hayır, çünkü anne yavrular çıkmadan önce ölmüştür. Akıl mı gösterdi. Hayır, çünkü onların idrakleri sınırlıdır. O halde, tüm bunlar Yüce bir Kudret’in ilhamıdır.⁶⁰

Vecdî, bitki ve hayvanlar için söz konusu olan bu ilhamın, üstün yeteneklere sahip ve yüce âlemlerle iletişimi daha güçlü olan insan için pekâlâ mümkün olabileceğini, bunun da vahiy için delil olduğunu ileri sürmektedir.⁶¹

⁵⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/99.

⁵⁸ Abdülgaffar Aslan, “Kelâm’da İlhamın Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2008), 45.

⁵⁹ Vecdî, *Dâ’iretü’l-maârifü’l-karni’l-işrîn*, 8/675.

⁶⁰ Vecdî, *es-Sıratü’l-Muhammediyye tahte davi’l-İlmi ve’l-felsefe*, 45-46.

⁶¹ Vecdî’nin verdiği örneğe benzer olarak bitkilerin fizyolojik yapılarının ötesinde insanlarla olan ilişkisi, Amerika’da yapılan deneylerde ortaya konulmuştur. Bu deneylerden birinde, laboratuvar ortamında bulunan bitkilerden biri laborant tarafından kesilmiştir. Bu esnada bitkilere bağlı olan hassas cihazlar diğer bitkilerden elektrik sinyalleri almıştır. İş bununla kalmamış, laborant dışarı çıkarılmış ve bu arada başka insanlar içeri girip çıkmış cihazlarda herhangi bir kayıt gözlenmemiştir. Ama aynı laborantın tekrar içeri girmesiyle birlikte bitkilerin hepsi birden aynı elektrik

Vecdî, varlığın ruhunun kendi başına hareket etmediğini, sürekli devam eden bir ilişkiyle varlığın ruhunu düzenleyen yüce bir kudrete bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, hayvanların yaptıkları işten sonuç çıkaracak akli özellikleri olmadığı için onları doğru yöne sürükleyen bir ilham vardır. Hayvan âleminin tüm türleri ile birlikte ortaya çıkmaları ve yaşamlarındaki olağanüstü sistem akılları hayrette bırakarak insanları inanmaya zorlamaktadır.⁶²

Hayvan ve bitki dünyasındaki tüm işleyişler, genel ruhun⁶³ inayeti altında gerçekleşmektedir. Bu genel ruh, canlıların kendilerini ve türlerini korumak için onları zorunlu ilhamlara sürüklemektedir. Aynı zamanda bu ilham onların var olmalarının temel nedenidir. Ferîd Vecdî, elma tohumu örneğiyle bu ilişkiyi açıklamaktadır:

*Elma tohumunun çakıl taşından farkı yoktur. Tohum toprağa atılır orda gelişir, açığa olur, çiçek açar ve sonunda meyve verir. Tohumun toprak altında iken ve toprak üstüne çıkıştan sonra geçirdiği aşamalar, genel ruhun işleyişine bir işarettir. Canlılar âleminde kendini ve türünü devam ettirecek bir bilgi bulunmaktadır. Bu bilgi ise genel ruhtan tüm canlılara bahşedilen bir nefestir.*⁶⁴

Vecdî'nin ifade etmeye çalıştığını yapılmış bazı deneylerde gözlemlemek mümkündür. Örneğin bir deneyde biri boş diğeri 20-24 sayıdan oluşan karınca grubu yerleştirilen iki metal kutu toprağa gömülmüştür. Bir süre sonra karıncalarla dolu olan kutunun bulunduğu bölgeye karıncalardan oluşan kurtarma ekipleri gelerek toprağı kazmaya başlamışlardır. Boş kutunun yer aldığı bölgede ise herhangi bir hareketlilik gözlenmemiştir. Karıncalar üzerinde yapılan bu deney sonucu “canlılar arasında mahiyeti bilinmeyen bir iletişimin bulunduğu” tespit edilmiştir.⁶⁵ Genelde tüm canlılar arasında *duyu ötesi* denilen karmaşık bir iletişim şekliyle haberleşebildikleri belirtilmektedir.⁶⁶ Düşünüre göre, hayvanlar ve bitkilere verilen umumi ruh desteği insana da verilmiştir. İnsan kontrolü dışında gerçekleşen görme, işitme ve sindirim gibi olaylar genel ruh tarafından yönetildiği gibi, insan ruhu genel ruhtan akli bir destek de almaktadır. Temel yaşam gereksinimleri hayvana benzeyen insan, ondan farklı olarak ilham ve yönlendirme olmaksızın bu temel yaşamını akli ile sürdürür. İnsan tüm ilim ve tekniklerden

sinyalleri vermiştir. Bkz. Tahir Özakkaş, *Gerçeğin Dirilişine Kapı Hipnoz* (Kayseri: Özak Yayınları, 1993), I/12.

⁶² Vecdî, *el-İslâm dînün âmmun hâlidun*, 12-14; Muhammed Ferîd Vecdî, *min meâlimi'l-İslâmiyye* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyetü'l-Lübniyye, 1994), 74.

⁶³ Vecdî'nin 'genel ruh' olarak Tanrı'yı ve O'nun yeryüzündeki kudret, idare ve talimini kastettiği anlaşılmaktadır.

⁶⁴ Vecdî, *el-İslâm dînün âmmun hâlidun*, 12-14; Muhammed Ferîd Vecdî, *Alâ İtlâli'l-mezhebi'l-mâddi* (Kahire: Dâiratü'l-maarif, 1931), II/14-15.

⁶⁵ Özakkaş, *Gerçeğin Dirilişine Kapı Hipnoz*, I/5,12.

⁶⁶ Michael C. Corballis, *İşaretten Konuşmaya Dilin Kökeni ve Gelişimi*, çev. A. Görey (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 10, 36.

soyutlanmış olarak doğar,⁶⁷ akli sayesinde, öğrenme yoluyla özünde var olan yeteneklerini geliştirir. Bu noktada vahiy, öğrenmesi ve diğer insanlara öğretmesi gerektiği şeylerin kendi saygınlığına uygun tarzda insana bahşedilen özel bir vergidir. Bu öğreti ile insan, yaşamını doğasına uygun şekilde sürdürür.⁶⁸

Vecdî ile aynı dönemde yaşayan Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî de deneysel psikolojinin elde ettiği verilerin vahye delil teşkil ettiğini ve vahyin mümkün olduğu ve onu zihinlerin algılamasına yardımcı olduğunu ileri sürmektedir. Bu çerçevede altı delil⁶⁹ ortaya koyan Zürkânî, hayvanlar âlemindeki muhteşem düzen ve işleyişi akıl ve düşünme yetisine sahip olmayan canlıların gerçekleştirmesinin imkânsız olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre dünyadaki bazı hayvanların hayret uyandıran sistemlere sahip olduklarını ve hayret veren işler gerçekleştirdiklerini gözlemlenmektedir. Bunların o hayvanlarda var olan bir düşünceden ya da basit bir içgüdüden meydana geldiğini söylemek imkânsızdır. Gözlemlerimiz bütün bunların, o hayvanlara söz konusu hayret verici işleri, inceliği ve dehayı ilham eden ve vahyeden yüce bir iradeden sâdir olduğuna kesin olarak inanmamızı mecbur kılmaktadır. Hayvanlar âlemine ilişkin bu durum, yüce ufuk ile bağlantı kurma yeteneği daha güçlü insanın, bu ufuktan bilgi almasının daha kolay olduğunu göstermektedir. Vahiy yoluyla meydana gelenlerin de bu türden olduğunu söylemek mümkündür.⁷⁰

Zürkânî, bu düşüncesini karınca, bal arısı ve diğer canlıların yaptıkları çeşitli işleri ve uydukları hassas sistemi örnek göstererek⁷¹ desteklemektedir. Ona göre,

⁶⁷ “Ve sizi analarınızın karnından, hiçbir şey bilmez bir halde çıkarıp size, şükredesiniz diye iştirme duyusu, görme duyusu, düşünme yetisi bahşeden Allah’tır.” Nahl, 16/78.

⁶⁸ Vecdî, *el-İslâm dînün âmmun hâlidun*, 15.

⁶⁹ Zürkânî, vahye bilimsel olarak 6 delil ileri sürmektedir: 1. Manyetizma ve hipnoz, 2. Radyo ve telefon gibi iletişim araçları, 3. Hayvan âlemindeki (ilham yoluyla oluşturulmuş) düzen, iletişim ve işleyiş, 4. Ses kaydı yapılabilen fonograf türü araçların keşfi, 5. Dâhilik, 6. Bazı insanların gösterdikleri parapsikolojik durumlar. Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur’ân*, 1/54-62.

⁷⁰ Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur’ân*, 60.

⁷¹ Fransa’daki Sourboun Üniversitesi öğretim üyelerinden Milan Edward oxhexlob hakkında şöyle demiştir: “Oxhexlob adı verilen hayvanlar tek başlarına yaşarlar. Yumurtlayınca da hemen ölürlere. Bu hayvanların yavrulan ayaksız olarak kurtçuk hâlinde çıkar. Kendilerini herhangi bir saldırgan karşı koruyamazlar. Aynı şekilde kendilerini beslemeye de güçleri yetmez. Bununla birlikte yaşanan kapalı bir ortamda tam sükûnet içinde eksiksiz bir sene yaşamayı gerektirir. Aksi takdirde bu hayvanlar helak olur. Anne ne zaman yumurtlaması gerektiğini bilir. Yumurtlama zamanı gelince bir odun parçasına yönelir, uzunlamasına onda bir oyuk kazar. Oyuk kazmayı tamamlayınca kendisi için yiyecek depolamaya koyulur. Az bir yiyecek ona bir sene boyu yeter. Depolanan yiyecek çiçek tozu ile şeker içeren bazı yapraklardan meydana gelir. Anne bu yiyecekleri oyuğun girişine yığar, ardından buraya yumurtasını bırakır. Sonra bıçkı talaşını andıran ufalanmış ağaç tozlarını getirir ve bundan bir hamur yoğurur. Bu hamuru yumurtanın üzerine tavan yapar. Ardından başka bir yiyecek getirip bu tavanın üzerine koyar. Sonra bir yumurta daha yumurtlar. Yumurtaları bitene kadar bu şekilde devam eder. En sonunda hepsini orada bırakıp can verir.” Bu zayıf haşereye akılları hayrete düşüren bu işi yapmayı kim öğretmiş olabilir? Kendisi yumurtladıktan hemen sonra ölürlen doğacak çocuklarının aciziyet ve ihtiyaç içinde bir sene

bütün mevcudatı var eden, koruyup yöneten Yüce Varlık onlara kendilerini ayakta tutacak ve kendi yararlarına olan bilgileri duyular dışında başka bir yolla vermektedir. Onlar bu duyular vasıtasıyla o bilgiye asla ulaşamazlar. Tabiat araştırmacıların İlâhî gücün en küçük haşerelere verdiği ilhamı kabul edip ardından bireysel ve sosyal hayatında bu tür ilham ve vahiylerle herkesten daha fazla ihtiyaç duyan insan türünde buna benzer bir durumun olmadığını söylemesi boş ve yanlış görüşlerden biridir.⁷²

Vecdî'nin canlıların yaşamlarındaki düzen ve işleyişe dair elde edilen deneysel verilerin vahiy için bilimsel delil teşkil ettiğini ileri sürdüğü bu durum, psikolojide *duyu ötesi algı* olarak tanımlanmaktadır. Buna göre *duyu ötesi algı*; (extrasensory perception/ESP), duyu organlarını kullanmaksızın bilgi alma, olayları görme yetisi, *normal dışı algı* olarak açıklanmaktadır. Varlığını kanıtlamaya yönelik birçok girişime rağmen, inandırıcı bulgular elde edilemeyen bu terim, gaipten haber verme, telepati ve geleceği görme gibi fenomenler için ortak bir terim olarak kullanılmaktadır.⁷³

Şiblî, telgraf ve telsiz örneğini vererek ses dalgalarının bir yerden diğerine çok hızlı bir şekilde ulaştığını, bu alandaki gelişmelerin, insan duyularının faaliyetine bir sınır tayin edilemeyeceğini söylemektedir.⁷⁴ Dolayısıyla bir insanın, duyularının, diğer insanların duyularından daha çok kuvvetli olması, onun başkaları tarafından görülmeyen şeyleri görmesi mümkündür. Bu nedenle peygambere gelen vahyin bilimsel olarak izah edilmesi imkân dâhilindedir.

Vecdî gibi düşünürlerin vahyin bilimsel olarak anlaşılabilirliği şeklindeki çabaların, dini olguların izahında akla verdikleri öncelik ve önemden kaynaklandığı düşünülebilir. Nitekim vahiy, mucize gibi nübüvvet olgularını tamamen gaybi alanın konusu olarak değerlendirmek, akli devreden çıkararak tümüyle imanın kapsamı içinde görmek pek mümkün gözükmemektedir. Sonuçta gaybi bir nitelik taşısa da vahiy olgusu akılla kavranmaktadır. Bu nedenle Yüce Allah'ın evrende oluşturduğu sistemdeki örneklerden hareketle, vahyin bilimsel olarak ispatlanması anlaşılır bir durum olarak görülebilir.

2.2. Dâhilik

Vahiy için kullanılan bir başka bilimsel delil de dâhiliktir. *Dâhi*, “çok zeki, olağanüstü işler başaracak kadar üstün yetenekli olan, birtakım buluş ve icatları

kalmaya gereksinimlerinin olduğunu ona kim anlatmıştır? Yumurtacılarını yumurtlamak için bütün bu zorluklarla mücadele edecek kadar kendi türüne bu denli önem verme düşüncesini onun kalbine kim yerleştirmiştir?” Zürkânî, *Kur'an İlimleri Menâhîlül-'İrfân Tercümesi (Menâhîlül-'İrfân fi 'Ulûmî'l-Kur'ân)*, I/120.

⁷² Zürkânî, *Kur'an İlimleri Menâhîlül-'İrfân Tercümesi (Menâhîlül-'İrfân fi 'Ulûmî'l-Kur'ân)*, I/120-121.

⁷³ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 236.

⁷⁴ Şiblî Nu'mânî, *Asr-ı Saadet (İslâm Tarihi)*, çev. Ömer Rıza Doğrul (Eser Neşriyat, 1981), II/206.

gerçekleştirecek şekilde yaratıcı düşünceye ve zihin gücüne sahip olan insan” şeklinde, *dâhîlik* ise, “kendisine yaratıcı bir eser ortaya koyma olanağı veren üstün nitelikleri bulunan insanın vasfı ve büyük yaratıcı yeteneği”⁷⁵ olarak tanımlanmaktadır. Bununla birlikte dâhîlerin daha önceki gelişmelerini konu alan araştırmalar onların genel zekâ düzeylerinin oldukça yüksek olduğunu göstermiştir. Vecdî dâhîliği, “eğitim ve araçlarla elde edilemeyen, bilimin ve aklın harikulade bir olay olarak açıkladığı, akıl ve duyular dışında insana verilen bir yaratıcılık olgusu” şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre, insanlık tarihinde taklidi mümkün olmayan üst düzeyde ilmi ve teknik gelişmeler olmuştur. Bu sıra dışı olaylar, herhangi bir hazırlık olmadan, en küçük çaba göstermeden bir anda ortaya çıkmaktadır. Kadim felsefeciler bunları ‘akıl rolünün olmadığı bir durum’ olarak, çağdaş felsefeciler ise ‘ilahi kaynaklı olağanüstü durum’ olarak değerlendirmektedir. Dâhîlik olgusu, nübüvvetin ve vahyin ispatlanmasına yardım edecek, aklın bunları kabul etmesine yaklaştıracaktır.⁷⁶

Vecdî vahyin imkânı için bilimsel temel olarak gördüğü dâhîlik olgusunu, Frederic W. H. Myers’in (ö. 1901)⁷⁷ dâhîler üzerinde yaptığı deneysel araştırmalara dayandırarak söz konusu araştırmalardan şu sonuçların çıkarılabileceğini belirtmektedir:

*Canlılarda akıl ve duyuların üstünde bir öğretim ve yönlendirme bulunmaktadır. Aklın yönlendirmesi olmaksızın insanlığa birtakım buluşlar getiren dâhîlik, bu öğretiy sayesinde ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda bu öğretiyi sağlayan içsel bir iletişim de bulunmaktadır.*⁷⁸

Ona göre, dâhîlerin ortaya koyduğu buluşlar, bilimin seyrini değiştirdiği gibi, nübüvvet de toplumların sosyal ve fikri dönüşümünü gerçekleştirir. Evrensel çapta dönüşüm anlamında gerçekleşen en büyük olaylar nübüvvet temellidir. İnsan hayatını derinden etkileyen nübüvvet gerçeğinin kasıtlı yalanlar ya da vehimlere dayandığı iddiası, en başta insanın değeri ile çelişen bir durum olduğu gibi aynı zamanda makul de değildir. Toplumsal hayatın ilk döneminde ve sonraki gelişim aşamalarındaki insanın en çok ihtiyaç duyduğu şey ilham iken, natüralist araştırmacıların ilhamı en basit varlıklarda kabul edip insan için onun varlığını reddetmeleri gerçekten abestir. Dolayısıyla vahiy, aklın ve bilimin kabul edeceği mümkün bir durumdur.⁷⁹

⁷⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 227.

⁷⁶ Vecdî, *es-Sîratü'l-Muhammediyye tahte davi'l-ilmi ve'l-felsefe*, 49-50.

⁷⁷ Frederic William Henry Myers; Paranormal fenomenleri incelemek amacıyla kurulan, Britanyalı Psikik Araştırma Derneği (SPR: Society for Psychical Research) kurucu-üyelerinden İngiliz bilim adamı. Bu alanda Human Personality and its Survival of Bodily Death (İnsanın Kişiliği ve Gövdensinin Ölümünden Sonra Yaşamaları) adlı iki ciltlik bir eserin yazarıdır. İnsan varlığının duyular-dışı yönlerini ve özellikle psikik yeteneklerini incelemesiyle bilinmektedir. “Meydan-Larousse” (İstanbul: Meydan Yayınları, 1990), IX/186.

⁷⁸ Vecdî, *es-Sîratü'l-Muhammediyye tahte davi'l-ilmi ve'l-felsefe*, 45-47.

⁷⁹ Vecdî, *es-Sîratü'l-Muhammediyye tahte davi'l-ilmi ve'l-felsefe*, 55.

Müslüman kültürde dâhi insanlar, manevi önderler ve büyük filozoflar ile peygamberler arasında benzerlik ve yakın ilişki kurulduğu görülmektedir. Dahası, peygamberlerle dâhiler aynı kategoride de değerlendirilmiştir. Örneğin S. Ahmed Han, insana verilen yeteneklerin güçlü hale gelmesiyle peygamber olarak anılabildiğini, peygamberlerle dâhiler arasındaki farkın, çalıştıkları ‘alan farkı’ olduğunu ileri sürmüştür.⁸⁰

Zürkânî, “Fransız şair Rene’nin genellikle şiirin bir bölümünü tamamlamadan uyduğunu, sonra uyanınca şiirini tam olarak bulduğu” örneğinin ve yine Fransız şair Alfred De Musset’un (ö. 1857) “Ben hiçbir şey yapmıyorum. Sadece bana ilkâ edileni dinliyor ve naklediyorum. Sanki meçhûl bir insan benim kulağıma fısıldıyor...” örneğinin bazı bireylerde insanı alışık olan yolun dışında bilgi ve hidayet ile destekleyen bâtını ve ruhî iletişimin varlığını ispat ettiğini belirtmektedir. Ona göre bu örnekler, ilahiyat ve nübüvvet konularını yalanlandığı ve dinlerle alay etmeye varıncaya kadar şüphelerinin arttığı bir dönemde vahyi insan zihnine oldukça yaklaştırmaktadır. Oysa nübüvvet ve vahiy olgusu, insandaki fikrî ve sosyal gelişimin en büyük etkeni, âlemi değiştiren en büyük olay ve tarihin akışım çeviren en büyük hâdiselerdir. Bu büyük olayların aslı olmayan düşüncelerin veya yalanların üzerine kurulduğunu söylemek insanın değerini düşüren en büyük ayıplardan biridir.⁸¹

Dâhilik’in bir olgu olmaktan ziyade vahiyle aynı kaynaktan gelmesi nedeniyle nübüvvetle delil olarak ileri sürüldüğü görülmektedir. Çünkü ‘dâhilik’, insan aklı ve emeğinin ürünü (kesbi) bir durum olmadığı için ‘vehbi’ olanların da anlaşılmasına ve kabul edilmesine bir araç olarak görülebilir. Böylece dahiliği bilimsel delil olarak gören düşünürlerin hem bir araç olarak ‘dâhilik’e hem de bu aracın kaynağına vurgu yaptıkları söylenebilir.

2.3. Hipnoz ve Manyetizma

Vahiy için bilimsel delil olarak görülen delillerden bir diğeri de hipnoz ve manyetizmadır.

Hipnoz, bir kimsenin, başka birine telkin etmek yoluyla, geçici bir süre emrine alarak, söylediği telkinleri kabul edebilir duruma sokma halidir. Hipnoz, kişinin, dışarıdan telkinlere ve yönlendirmelere daha açık olduğu geçici, transa benzer yapay bir uyku; bir tür farklı bilinç durumudur. Normal uykuya benzese de hipnoz altındaki insanların beyin dalga şekillerinin, derin gevşeme şekillerine çok benzediği keşfedilmiştir. Teknik, temel olarak kişinin gevşemesine, yoğunlaşmasına ve dikkatini belli bir şey (çoğunlukla hipnotistin sesi) üzerinde odaklamasına dayanır. Hipnozun gücü hipnotistin özel bir gücüne veya yeteneğine bağlı değildir, asıl güç hipnotize edilen kişinin hipnoza yatkınlığında yatmaktadır.

⁸⁰ Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 105.

⁸¹ Zürkânî, *Kur’an İlimleri Menâhîlu’l-İrfân Tercümesi (Menâhîlu’l-İrfân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân)*, 1/122.

dır. Hipnotize edilmiş olmak, kişinin öz kontrolü bırakması demek değil, aksine hipnotize olma deneyimi, hipnotistin bir eğitmen olarak özneyi davranışa yönlendirmesi sırasında bireyin yeni kontrol yolları öğrenmesine olanak tanır. Araştırmacıların ve terapistlerin kullandıkları şekliyle hipnoz, bilinç duygusunu inceleme ve değiştirme şansını verme potansiyeline sahip bir tekniktir.⁸²

1882 yılında Londra’da kurulan ve ünlü pek çok bilim insanının üye olduğu Britanya Psikik Araştırma Derneği’nde,⁸³ 45 yıl boyunca hipnoz ve manyetizma ile ilgili çok sayıda deneysel araştırma yapılmış ve raporları yayınlanmıştır. Hipnoz ve manyetizmayı bilimsel delil olarak gören düşünürlerin ileri sürdüğü fikirler bu raporlara dayandırılmaktadır.⁸⁴ Alman Franz Anton Mesmer,⁸⁵ hipnoz uygulamaları sonucunda ‘canlı manyetizma’ olarak isimlendirdiği insanda ‘içsel bir canlı’⁸⁶ bulunduğunu iddia etmiştir. Frederic Myers da insan ruhu ile ilişkili ve

⁸² Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 364; J Richard Gerrig - G. Philip Zimbardo, *Psikolojiye Giriş Psikoloji ve Yaşam*, çev. Gamze Sart (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2012), 150-151; Duane P. Schultz - Sydney Ellen, *Modern Psikoloji Tarihi*, çev. Yasemin Aslay (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007), 626; Özkaş, *Gerçeğin Dirilişine Kapı Hipnoz*, I/24; Arıkdal, Ergün, *Ansiklopedik Metapsik Terimler Sözlüğü*, 80-81; “Meydan-Larousse”, VI/103.

⁸³ Society for Psychical Research: 18 ve 19. yüzyılda, pozitif bilimin, insanı ‘tesadüflerle oluşmuş, mekanik ve otomatik yapıya sahip bir varlık’ olarak tanımlanan anlayışına karşı çıkan bilim insanları, insanın sadece fiziksel bir varlık olmadığını, aynı zamanda, görünmeyen manevi yönünün de olduğunu ortaya koymayı amaçlamışlardır. Bu dernek üyeleri bu amaçla insan varlığının duyu-dışı yönlerini ve özellikle psikik yeteneklerini incelemiş, konuyla ilgili yüzlerce vaka üzerinde gözlem yapmışlardır. Sir Oliver Lodge, William Crookes, Frederic Myers, William James, Henry Bergson, Freud, Pierre Janet ve C. G. Jung, bu derneğin üyelerindendir.

⁸⁴ Vecdî, *Dâ’iretü’l-maârifü’l-karni’l-ısrîn*, X/713.

⁸⁵ Franz Anton Mesmer, Alman hekim, aynı zamanda mesmerizm’in kâşifi. Buluşunu kendisi magnetizm animal olarak adlandırmıştır. Mesmer gözle görülmeyip, ölçülemeyen hayat enerjisinin (bir çeşit manyetik enerji) çeşitli kanallar ile başka alanlara akışını sağlayarak hastalarını tedavi etmeye çalışmıştır. Mesmer’in bu fikirlerinin ve uygulamalarının evrimi James Braid’in 1842’de hipnozu keşfetmesini sağlamıştır. Mesmer insan vücudunun tıpkı fizikçiler tarafından kullanılan mıknatıslar gibi çalışan manyetik bir güce sahip olduğuna inanıyordu. Hayvan manyetizması hastanın manyetik seviyesi ile çevrede geçerli olan manyetik seviye arasında bir denge kurarak sinir bozukluklarını iyileştirebiliyordu. Mesmer başlangıçta hastalara mıknatıslanmış demir çubuklar tutturarak akıl hastalığını tersine çevirdiğini iddia etti. Daha sonra Mesmer tüm yapması gerekenin hastanın ellerine dokunmak veya vurmaktır olduğunu ve böylece kendi manyetik gücünün hastaya aktarıldığı fikrinde karar kıldı. “Meydan-Larousse”, VIII/659.

Hipnoz, bir doktor ve Paris Salpetriere’deki nöroloji kliniğinin başkanı olan Jean Martin Charcot’un (ö. 1893) çalışmalarıyla büyük bir önem kazandı. Charcot isteri hastalarını hipnoz yoluyla tedavi etti ve bir dereceye kadar başarılı oldu. Daha önemlisi hem isterinin hem de hipnozun semptomlarını tıbbi terimlerle ifade etti. Bu durum daha önceleri kabul edilmeyen hipnozun tıp dünyası tarafından uygulanabilir olmasının önünü açtı. Schultz - Ellen, *Modern Psikoloji Tarihi*, 55-57.

⁸⁶ İnsan bedeni, tıpkı bir pil gibi elektrik üretir ve manyetik bir alana sahiptir. Canlısal manyetik güç, ısı, ışık gibi bir doğa kuvvetidir. Canlılardaki güçlerin denge halinde olması onların düzenli çalışmasını sağlar. Manyetik güç dengesi bozulan bir beden ya da organ işlevini yerine getirmekte zorluk çeker, yani hastalanır. Dengeyi kurmak için manyetik alanı kuvvetlendirici

onunla irtibat kurabilen dünyada genel bir ruhun bulunduğunu belirtmiştir. İnsanda bulunan ruhun da gücünü ve iyiliğini bu ruhani âlemden aldığını iddia etmiştir.⁸⁷ Vecdî bu iddialara dayanarak her insanda normal aklının dışında, ondan bağımsız, daha üstün ve daha kompleks bir başka akıl da bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu akıl bedeni yönlendirme, organlarını idare etme ve zararlardan koruma gibi işlevler gördüğü gibi aynı zamanda güzele meyletme, çirkin ve kötülüklerden sakınma gibi insana birtakım telkinlerde de bulunduğunu ileri sürmüştür.⁸⁸ Vecdî'ye göre, insanın ruhani boyutunun varlığı manyetizma deneyleri ile akıllarda şüphe bırakmayacak şekilde kanıtlanmıştır. İnsan bu ruhani yönüyle elde ettiği semavi bilgileri ve ilahi hakikatleri doğasına uygun hale getirir ve aklının anlayacağı biçime dönüştürür. Bu aynı zamanda insanın tekâmülünü sürdürmesinin bir göstergesidir.⁸⁹ Dolayısıyla insanın iradesi ile elde ettiği pozitif/somut bilgilerin dışında daha üstün bir bilginin varlığı, manyetizma ile deneysel olarak ortaya konulmaktadır.

ez-Zürkânî, peygamberlerin vahiy alma halinde yaşadıkları ruhsal durumlarından bazılarını, deneğin hipnoz anındaki durumuna benzetmektedir. Ona göre, vahiy anında peygamber, uykuya dalmış veya baygın düşmüş gibi bir haldedir. Bununla birlikte şiddetli sarsıntı geçirdiği ve terlediği bu psikolojik durum onun bedenine yansır. Normal insani halinden soyutlanan peygamber artık vahiy (ilahi telkin) almaya hazır bir duruma girer. Böylece kendisine verilen vahiy bir daha unutmamak üzere hafızasına nakşedilir. İnsanda normal akıldan daha üstün bir içsel aklın varlığını ortaya çıkaran yapay uykudaki kişinin durumu vahye muhatap olan peygamberin yaşadığı durumla benzerlik taşımaktadır. Hipnoz

bir enerji akımına gerek vardır. Böylece, canlılara özgü manyetik etkiyi aktarmak suretiyle hasta beden ya da organın manyetik dengesi kurulur ve bedenin kendi kendini iyileştirmesi mekanizmasına yardım edilir. Beden kendini iyileştirecek her türlü mekanizmaya sahiptir. Dışardan içeriye doğru yapılan yardım doğrudan etki etmez dolaylı bir yardım işlevini yerine getirir.

İnsan vücudu manyetik güce sahiptir. Bu gücü başka bir cisim ya da vücuda aktarabilir. Eller, gözler ve nefesimiz bu etkinin en çok aktarıldığı yerlerdir. Demirden bir mıknatısın nasıl kutupları varsa, canlı bedenlerinde de böyle bir kutupsallık vardır. Sağlıklı bir insan bedenindeki manyetik kuvvet, irade ve istek yoluyla artabilir, istek ve ilgi yoluyla başka bir yere aktarılabilir. Kendine güven duygusu bu işlemin temel unsurudur. Şefkat ve sevgi manyetik gücün tedavi edici rolünün ayrılmaz bir parçasıdır.

Manyetik tedavi bir elektriksel akımla değil, manyetik akışkanla oluşur. Bu akışkan, vücuttan etrafına yayılır, cisimden cisme geçer. Akışkan, temelde ruhsal enerjinin bir başka görünümüdür. Güçlerin dönüşümü prensibi burada da geçerlidir.

Manyetizmanın fiziksel yasaları: İnsan vücudu kutupludur, sağ taraflar pozitif, sol taraflar negatiftir. Vücutun ön tarafı pozitif, arka tarafı negatiftir. Aynı isimli kutuplar birbirlerini iterler; zıt isimli bir birbirlerini çekerler. Aynı isimli kutuplar uyarıcı zıt isimli kutuplar ise sakinleştirici niteliktedirler. Arıkdal, Ergün, *Ansiklopedik Metapsişik Terimler Sözlüğü*, 97-99.

⁸⁷ Frederic Myers, *Human Personality* (Cambridge: Longmans Press, 1903), 105.

⁸⁸ Vecdî, *el-İslâm dînun âmmun hâlidun*, 16; Vecdî, *min meâlimi'l-İslâmiyye*, 74.

⁸⁹ Vecdî, *el-İslâm dînun âmmun hâlidun*, 18.

anında bedeni cansız bir halde olmasına karşın insan, bedeninin etkisiz olduğu bu durumda zihinsel faaliyetlerini sürdürmektedir. Hipnotistin sözlerini iştirir, örtü arkasındaki şeyi okuyabilir, bazı gizli şeyleri bildirebilir ve telkin almaya hazırdır. İnsanın hipnoz halindeki bu durumunun deneysel olarak kanıtlanması, benzer niteliklere sahip olan vahyin anlaşılmasını kolaylaştırdığı gibi inkâr edilmesini de imkânsız kılmaktadır.⁹⁰

Zürkânî, şahit olduğu hipnoz deneyi⁹¹ sayesinde bilimsel bir yol ile pratik olarak vahyin anlaşılmasını kolaylaştıran, bilimsel olarak da delillerin ortaya çıktığı

⁹⁰ Zürkânî, *Menâhîlu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/57-59; Draz, *en-Nebeü'l-azîm*, 93-94.

⁹¹ Zürkânî deneyimlediği hipnozu şöyle anlatmaktadır: “Hipnotizmanın vahyin anlaşılmasını kolaylaştıracak deneylerinden birine Bizzat gözlerimle şahit oldum. Bu deney Müslüman Gençler Derneği'nde kültürlü büyük bir kalabalığın huzurunda herkesin görebileceği ve iştebileceği bir ortamda gerçekleştirilmişti. İnsanlar hipnotizma ve hipnotizmanın kişinin inancını ve dinini değiştirme konusunda kötü bir silah olarak kullanılabileceğini kanıtlamak hakkında önemli bir konferansa katılmak için gelmişlerdi. Nitekim bazı misyonerler bu yöntemle başvuracak kadar alçalmıştır. Sinsi düşman hicri 1351 yılında en seçkin Müslüman gençlerden birini bu şekilde dininden döndürmüştü. Bu korkunç hâdise herkes tarafından bilinmektedir ve bu hâdisenin üzerinden uzun zaman geçmemiştir. Konferansı veren kişi, hipnotizma uzmanı idi. Bu uzman deneyi getirdi. Denek hocasından etkilenme özelliğine sahip bir gençti. Hoca ise onu etkileyecek güce sahipti. İlki zayıf yapıda, ikincisi ise güçlü yapıda idi. Zayıflık ve güçlülüğün çeşitli yönleri vardır. Ancak bu bölüm bunların anlatılacağı yer değildir. Hoca deneyinin gözüne derin ve etkileyici biçimde baktı. Onun üzerinde sehabât adını verdikleri bazı hareketleri gerçekleştirdi. Çok geçmeden denek uyuyan kimse gibi horlamaya başladı, rengi attı, bedeni hareketsiz hâle geldi, sıradan duyularım yitirdi. Hatta içimizden biri defalarca iğne batırdı. Onun ardından ikinci ve üçüncü kişi de ona iğne batırdı. Ama denek ne hareket etti ne de hissettiğine ve algıladığına dair küçük bir tepki verdi. İşte o zaman onun hipnotize edildiğini kesin olarak anladık. Bu arada hoca deneyin üzerinde hâkimiyet kurmaya başladı. Ona ismini sordu. Denek gerçek ismini söyleyerek haber verdi. Hoca bu ismin onun gerçek adı olmadığını söyledi ve başka bir isim uydurup ona “Senin ismin bu” dedi. Sonra kanıtlar suretinde anlaşılmayan sözler ile olumlu ve olumsuz emir kipinde ona yönlendirdiği cümleler sayesinde deneyin zihnine bu asılsız yeni ismi yerleştirmeye ve gerçek ismin izlerini silmeye başladı. Bu şekilde bu uyduruk ismi ona dayattı. Sonunda o da buna boyun eğdi ve uydu. Daha sonra hem hoca hem biz çeşitli aralıklarla ve onun gafil olduğu konuşma esnasında defalarca ona gerçek ismi ile seslendik. Bunu söz sırasında birdenbire tekrarladığımız da oldu. Ama nafile... O bize cevap vermedi. Uyduruk ismi ile ona seslendiğimiz zaman ise en küçük tereddüt yaşamadan ve duraksamadan hemen cevap verdi.

Hoca deneye bu yeni ismin kendisinin gerçek ismi olduğunu ve bunu sürekli hatırlamasını emretti. Bu durum denek uyandıktan sonra yarım saatten fazla devam etti. Hoca deneyini uyandırdı ve konferansını tamamlamaya başladı. Biz ise deneye gerçek ismi ile seslenmeye devam ettik. Ama o bize tepki vermedi. Diğer ismi ile seslenince bize yanıt verdi. Belirlenen yarım saatlik süre sona erdi ve denek gerçek ismini bildiği ilk hâline döndü.

Bu deney ile hoca bir insanın adı gibi ne kadar sabit olursa olsun ya da dinî inanç gibi ne kadar mukaddes olursa olsun hipnotizmanın kişinin zihin dünyasından silinmek istenen her şeyi silmede kullanılabileceğini ispat etti.

Bu hoca dini değil de ismi silmeyi şu iki nedenden dolayı tercih etmişti: Birincisi; dini yok etmek çok kötü düşmanlıktır, büyük bir suçtur. Katılımcılar bir yana konferansı verenin yapısı bile bunu kabul etmezdi. İkincisi ise; isim, kişinin zihninde dinden daha yerleşiktir. Dolayısıyla onu silmek daha çok hayret uyandırır. Buradan dinin kişinin zihin ve gönül dünyasından çıkarılmasının da-

ğını ileri sürmektedir. Hipnoz seansında gerçekleşen durum ile vahyi şöyle karşılaştırmaktadır:

Vahiy meleke açısından meleğin, Peygamber ile kurduğu bir bağlantıdır. Bu bağlantıda birinci varlık ikinci varlığa etkide bulunmakta, ikinci varlık da birinci varlıktan etkilenmektedir. Her iki durum da bu iki varlıktaki özel yetenekten kaynaklanmaktadır. Şöyle ki: Melekte verme ve etkileme gücü vardır. Çünkü o tamamen ruhanidir. Peygamber'in ise hem an ruhaniyeti hem de meleğin arınmışlığına uygun gönül ve zihin arınmışlığı sayesinde alma kabiliyeti vardır. Meleğin Peygamber'e hükmetmesi esnasında Peygamber normal durumundan sıyrılır, bunun izleri onda belirir, tamamen kendini melekten almaya verir ve aldıkları, kalbinin sayfalarına yazılmışçasına zihninde hazır hâle gelerek hafızasında aynen ezbere alınır.⁹²

Zürkânî, insanın hipnotizma vasıtasıyla bir varlığın başka bir varlığa yaptığı etkinin, Allah'ın vahiy vasıtasıyla kullarından dilediği birinin iç dünyasında etkide bulunmasına benzeterek hipnozun vahyin anlaşılmasına bilimsel bir örnek olarak göstermektedir.⁹³

Vecdî, psikolojik araştırmaların ortaya koyduğu sonuçlardan hareketle, dâhilik gibi çaba ötesi ortaya konulan harikuladelikler, hayvan ve bitkilerde bulunan ilham ve hipnoz ile ortaya çıkan insanın fizik ötesi içsel kişiliğini vahiy için bilimsel temel olarak görmektedir. Vecdî'nin yaşadığı dönem göz önüne alınırsa, materyalist akımın ortaya attığı itikadî şüphelere karşı zihni karışık insanlara klasik söylemlerle cevap vermenin pek ikna edici olamayacağı açıktır. Materyalizm baskısı altında güçlü söylemleri geliştirme aşamasında olan Müslüman toplumunda, yine Batı kaynaklı verileri kullanarak cevap vermeye çalışan Vecdî'nin pozitif bilimlerden oldukça etkilendiği, vahiy ve nübüvve pozitivist bir bakış açısıyla yaklaştığı görülmektedir. Ayrıca söz konusu araştırma verilerini vahiy için temel kabul etmekle birlikte, bu verilerin Allah'ın tüm varlıklarla iletişimini, evrendeki yaratılış ve hâkimiyetini de gösterdiğini vurgulamaya çalışmıştır.

Yakın dönem âlimleri pozitivist-materyalist dünya görüşleri ve çeşitli felsefi itirazlar karşısında vahyin imkânı konusunu ağırlıklı bir şekilde ele alma ihtiyacını duymuşlardır. Burada işlenen ana tema, gaybi bir niteliğe sahip olan vahiy bilgisinde ve onun Allah tarafından seçilen bazı insanlara aktarılmasında aklen bir imkânsızlığın bulunmamasıdır. Bu dönem kelamcılarının vahyin doğruluğunu göstermek ve kabulünü sağlamak amacıyla başvurdukları yöntem, İslâm vahyinin geçerli ölçüt kabul edilen akli bilgiler ve bilimsel verilerle mukayesesinin açıklanmaya çalışılmasıdır. Bu konuda diğer din ve medeniyetlerle İslâm dini karşılaştırılarak İslâm'ın ne kadar akılcı ve yenilikçi olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.⁹⁴

ha kolay olduğu anlaşılır. Zürkânî, *Kur'an İlimleri Menâhîlu'l-İrfân Tercümesi (Menâhîlu'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân)*, I/117-118.

⁹² Zürkânî, *Kur'an İlimleri Menâhîlu'l-İrfân Tercümesi (Menâhîlu'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân)*, I/119.

⁹³ Zürkânî, *Kur'an İlimleri Menâhîlu'l-İrfân Tercümesi (Menâhîlu'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân)*, I/117-119.

⁹⁴ Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 107.

Yakın dönem kelimcileri, akılcı yöntemle zamanın bilimsel verilerini vahyin anlaşılmasında kullanmışlardır. Bu durum onları zaman zaman gaybi konularda farklı teviller yapmaya yöneltmiştir. Bunun sebebi vahyin doğruluğunu ispat ya da tevil ederken, karşılaştırdıkları veya esas aldıkları ilmin niteliğini araştırmada veya ilmî nazariyelerdeki yanlışlık ve hata durumunu incelemede çok dikkatli ve titiz davranmamalarıdır. Unutulmaması gerekir ki, herhangi bir bilimsel sistemin doğuşuna etki eden ya da ilim adamının kendisinden gelen faktörler mevcuttur. Dolayısıyla bir ilmî sistemin, içinden çıktığı kültürden ve ahlâkî felsefeden bağımsız kalabilmesi ya da ondan katkı almaması imkânsızdır. O yüzden İslâm, ilmin kendisini teşvik ederken belli şartlara tâbi olan ve birtakım felsefi temellere dayanan bir bilimin veri ve nazariyeleri ile pekâlâ uyumlayabilir.

Bu bağlamda karşılaşılan bilimin tezleri dönemin âlimleri tarafından sorgulanması gerekirdi. Fakat şu da var ki bilimsel konularda ileri derecede ihtisas gerektiren bu tarz bir çalışmanın, bu âlimler için o dönemin şartlarında zor, hatta imkânsız olacağı tespiti insafli bir yaklaşım sayılmalıdır. Ayrıca bilime büyük değer verildiği, insanların her çıkan nazariyeye dört elle sarıldığı bir zamanda, söz konusu kelimcileri dönemin şartlarının haricinde tasavvur etmek yanlış olur.

Batı düşüncesinde her şeyi maddeden ibaret gören pozitivism ve materyalizm akımlarının revaçta olduğu dönemde psikoloji deneysel bir bilim haline gelmiştir. Bilimsel metotların zihinsel fenomenlere uygulanabileceği fikri hem felsefi düşünceden hem de 17. yüzyıldan 19. yüzyıla uzanan fizyoloji araştırmalarından miras kalmıştır.⁹⁵ Fizyolojinin deneysel metodunu ve laboratuvar araştırmalarını kendi alanına taşıyan psikoloji, ‘deneysel psikoloji’ olarak yeni bir boyut kazanarak, ‘genel düşünce ve gözlemlere dayanan’ metodunun, ‘elde edilen verilerin kesinlik ifade eden gözlemlere dayanması’ şeklinde geliştiği görülmektedir. Bunun yanında sinir ve ruh hastalıklarının gelişen bilimsel metotlarla tedavi edilmeye başlanması, psikiyatrinin bilimsellik özelliği kazanmasını sağlamıştır. Tüm bu etkenler, psikolojinin felsefeden ayrılarak bağımsız bir bilim olma sürecini gerçekleştirmiştir. Nitekim o dönemde psikolojinin inceleme alanı davranışlar ve tepkiler olmakla birlikte, pratikte bilinç olaylarını incelemekteydi. Bu bağlamda bilinçli, iradeli ve akıllı bir varlık olarak algılanan insanın bilinç ötesi görünmeyen yönü inceleme alanında değildi.⁹⁶

Söz konusu psikolojik anlayışa tepki olarak, ‘bireyin ruhsal hayatı, büyük ölçüde ruhun bilinçli alanında değil, bilinç dışında veya bilinçaltında kalan alanın da cereyan ettiğini’ ileri süren bir akım olarak psikanaliz⁹⁷ ortaya çıkmıştır. Sig-

⁹⁵ Schultz - Ellen, *Modern Psikoloji Tarihi*, 27.

⁹⁶ Kerim Yavuz, *Psikanalizde İlk Dini Gelişmelerin Değeri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1987), 4-5.

⁹⁷ Psikanaliz: Eylemlerin, sözcüklerin, rüya ve sayıklamaların bilinç dışında bulunan öz kaynaklarına inip çatışma ve karmaşaları yüzeye, bilinç alanına çıkararak anlaşılmasız ve çözülmez gibi gözükten

mund Freud (ö. 1939) tarafından kurulan psikanalizin en önemli temsilcisi olarak Carl Gustav Jung (ö. 1961) görülmektedir. Derinlik psikolojisi olarak da adlandırılan psikanaliz, kendi derinliği ve genişliği içerisinde insanın genellikle bilinç dışında kalan veya bilinç dışından kaynaklanan ruhsal olayları ya da insanın bilinç dışı derinlikleriyle olan ilgisini araştıran bir bilim dalıdır. Buradan hareketle o ilk planda bilinç dışından veya bilinçaltından beslenen ruhsal olayları ortaya çıkarma gayesini gütmektedir.⁹⁸

Psikolojide yaşanan bu gelişmeler, materyalist düşüncenin yarattığı bunalıma bir nefes getirdiği gibi, söz konusu materyalist felsefenin iddialarına karşı cevap vermeye çalışan maneviyat savunucusu düşünürler için de bir can simidi olarak görüldüğü söylenebilir.

Canlı varlıklar ‘genel ruh’tan birer parçadır. Beden bir araç olarak ruhtan bağımsız bir durumda hiçbir şey ifade edemez. Eğer materyalistlerin dediği gibi insanda ruh denilen bir cevher bulunmayıp da mesele sırf maddiyattan ibaret bulunsaydı insan vücudunun da makina gibi, belirli ve kayıtlı bir hayatı olurdu. Ama insanda göremediğimiz bir cevher de vardır. Bu cevherin vücutla ilişkisi de vücudu işletmesi ve idare etmesi dolayısıyladır. Beyin, vücudun yöneticisidir. Fakat beyin, madde olmak bakımından bir parmaktan, bir tırnaktan farkı yoktur. Onun diğer organlardan üstünlüğü işletme özelliğidir. Hiçbir suretle görülmeyen ve tutulmayan bu işletme gücü ruh olarak adlandırılmaktadır. Sonuçta madde ve ruh aynı bir şeyin birbirinden ayrılmaz iki yüzüdür. Bu nedenle materyalistlerle spiritüalistler bir ortamda birleşmek zorundadırlar. Çünkü varlık birdir.⁹⁹

Psikolojik verilere göre, insanın zihinsel hayatı yalnız normal bilinç ve görüntüsünden ibaret değildir. Bu bilincin ötesinde bilinçaltı denilen gizli bir bilinç, bir akıl, bir zihin vardır. Normal bilinç, bir gerçeği görünen duyular aracılığıyla ve delillendirme yoluyla bildiği halde, gizli bilinç, onu göz ve kulak gibi duyulara ve düşünmeye muhtaç olmaksızın, doğrudan doğruya idrak eder ve bu yolla bilgiye ulaşır. Bunun dini çerçevede karşılığı ise keşif ve ilham olarak adlandırılmaktadır. Gizli bilincin faaliyet göstermeye başlaması normal bilincin etkinliğini devre dışı bırakmasını sağlayabilir. Bir kimsenin gizli bilinci, hipnoz ve telkinle yönlendirildiğinde, normal şartlarda başaramadığı bazı şeyleri yerine getirebilir. Bu halde bulunan bir kimseye, meselâ on iki yaşında bir çocuk olduğu telkin edilecek olsa, o kimse derhal o yaştaki tavrını alarak, çocuk gibi söyler ve o zamanda yaptığı şeyleri tekrar eder. Zihnî hesapta, güzel

sorunları aydınlatma ve sağaltım yöntemidir. O. A. Gürün, “Psikoloji Sözlüğü” (İstanbul: İnkılap Kitabevi, ts.), 118-119.

⁹⁸ Yavuz, *Psikanalizde İlk Dini Gelişmelerin Değeri*, 6-7.

⁹⁹ Bkz. Cavit Sunar, “Madde ve Ruh Hakkında Birkaç Söz”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XX (1975), 41.

sanatlarda bazen ortaya çıkan olağanüstü eserlerin kaynağı bu gizli bilinçtir. Hayvanlarda görülen akıllara hayret veren sanatlara ve benzeri işler İslâm âlimleri tarafından ilham veya fitri ilham olarak adlandırıldığı gibi, bilim insanları bunlara içgüdü adını vermekte ve kalıtsal yolla türlere intikal eden birikmiş tecrübeler neticesi olarak görmektedirler. Son zamanlarda bunların kaynağının da gizli bilinç olduğu anlaşılmıştır.¹⁰⁰

Ancak peygamberlerde gerçekleşen vahiy ve gaybi haberler gibi, ruhanî ve kutsal durumlar medyumlarda görülen garip olaylara asla kıyaslanamaz. Medyumların kendilerinde ortaya çıkan olaylar her insanda görülebilecek normal, sıradan hadiseler ve bazı sözlerden ibarettir. Oysa peygamberlere gönderilen vahiyler insanüstü bir niteliğe sahiptir. Çünkü vahiy ve ilhamın kaynağı ilâhîdir ve aracı olarak bunu bir melek getirmektedir.¹⁰¹

Günümüzde hayatın ayrılmaz bir parçası olan telefon, telsiz ve uydular arası haberleşme teknikleriyle insanlar dilediği anda en uzak mesafelerle dahi iletişim kurabilmekte, radyo ve televizyon sayesinde de hem sesli hem de görüntülü olarak bilgi alabilmektedir. İnsan aklının keşfettiği bu teknolojik harikalar, küllî akla sahip olan Yaratıcının kullarından istediğine gönderdiği vahyin anlaşılmasına ve kabul edilmesine yardımcı olabilir. Ayrıca teknolojik ve iletişim araçları, ses ve görüntüleri kaydedip uzun zaman muhafaza edebilmektedir. Dolayısıyla bu durum Yüce Allah'ın melekler aracılığıyla ya da vasitasız bir şekilde peygamberlerinin kalplerine mukaddes kelâmını kaydetmesinin mümkün olabileceği hususunda insana bir fikir verebilir.¹⁰²

Gök cisimleri sayesinde insanlara gelecekleriyle ilgili yorum yapma imkânı sağlayan astroloji, kişilerin eşya üzerinde fizikî etkiler meydana getirmesini konu edinen parapsikoloji, fertlere, ruhlarla ilişki kurarak onlardan bilgi alma yollarını gösteren spiritizm gibi bilimler ve kişileri trans haline geçirerek onlara telkinde bulunmayı mümkün kılan hipnoz ve telepati gibi olaylar, görünen âlem dışında fizikötesi bir âlemin varlığı konusunda insana bir fikir vermektedir. Ancak tüm bunların vahiy olgusunu kanıtladığını söylemek zorlama bir durum olarak görülmektedir. Pozitivist ve materyalist düşüncelere karşı dini savunma uğraşında olan alimlerin nübüvvet ve vahye yönelik iddialara karşı söylem geliştirmeye çalıştığı bir gerçektir. Manevi olguları inkâr eden bir düşüncenin manevi delilleri kabul etmesi de düşünülemez. Yaşadıkları devrin bilimsel ve sosyokültürel yapısı göz önüne alındığında bu dönem düşünürlerin nübüvvete dair ortaya koyduğu görüşlerinin anlaşılabilir olduğu söylenebilir.

¹⁰⁰ İsmail Fenni Ertuğrul, *Hakikat Nurları* (İstanbul, 1949), 336-338.

¹⁰¹ Ertuğrul, *Hakikat Nurları*, 339.

¹⁰² Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, I/69-70.

Sonuç

18. ve 19. yüzyıllarda Batı'da bilimsel ve kültürel gelişmelerin etkin bir baskı oluşturması nedeniyle, Müslüman düşünürler, zirveye ulaşmış bir medeniyet tecrübesine sahip manevi birikimlerini yeniden canlandırma çabası içerisine girmişlerdir. Çağın sorunlarına İslâm'ın temel prensiplerinden hareket ederek çözüm bulma gayreti olarak nitelendirilebilecek bu girişimler bir dönüşüm programı, bir toplumsal seferberlik ilanı olarak da değerlendirilebilir. Müslümanlar, ilkeleri Allah tarafından vahyedilmiş din ile ilkeleri insan tarafından konulmuş bir yöntem ve kanunları bilim tarafından keşfedilmiş olan modern oluşumların arasını telif etmeye çalışmışlardır.

Batı'nın bilimsel alanda gelişmesiyle beraber materyalist düşüncenin ortaya attığı şüpheler Müslümanları da etkisi altına almıştır. Ferîd Vecdî gibi düşünürler, Batılı düşünürlerin metodunu kullanarak nübüvvet, vahiy gibi birçok konuda ileri sürülen tezleri, yine o tezlerin delilleriyle çürütmeye çalışmışlardır. Peygamberliğin gerçekliği ve vahyin imkânına dair akli delillerin yanında yaşadıkları dönemde deneysel kanıtlara önem verildiğini dikkate alarak, nübüvvet ve vahyin bilimsel yoldan da kanıtlanabilir olduğunu ileri sürmüşlerdir. Nitekim bitki ve hayvanların döllenme, yetiştirme ve neslini sürdürme gibi işlevlerinin ilhamla gerçekleştiğini belirterek, bunu vahiy için bilimsel bir delil olarak değerlendirmiştir. Yine deha örneğinde olduğu gibi, insanlar içinde yüksek ruhî melekeye sahip olanlara ilham yoluyla bilgilerin geldiğini psikoloji bilimi ortaya koymuştur. Aynı şekilde, hipnoz uygulamalarında akıl ve duyuların dışında hipnotize edilen kişilerin bazı bilgilere eriştikleri gözlemlenmiştir. Özel bilgilerin kaynağının madde ötesi âlem olarak gören düşünürler, bu tür durumları insanlar arasında Allah'tan vahiy almaya elverişli olan yüksek ruhî mertebeye sahip bir zümrenin bulunabileceğini ve bunların da nebi veya resul diye adlandırılan şahsiyetlerden oluştuğunu gösteren hissi delil olarak değerlendirmişlerdir.

Dönemin alimlerinin bilimsel temellendirme gayreti içerisinde buldukları vahyin peygamberlere gönderilen özel vahiyden ziyade, bir olgu olarak ele alınan vahiy olduğunu özellikle belirtmek gerekir.

Nübüvvet olgusuna genel yaklaşım çerçevesinde vahiy olgusu gibi mucizelerin de bilimsel olarak açıklanabileceği ileri sürülmüştür. Dünyanın güneş etrafında dönmesi ve parapsikolojik olaylarla insan bedeninin farklı mekânlara gitmesini delil getirerek mucizeyi bilimsel olarak anlaşılabilir görülmüştür. O dönemin düşünürlerinde görülen bu anlayış üzerinde pozitif bilimlerin etkisi olduğu söylenebilir. Zaten pek çok modernist, Allah'ın gelişigüzel müdahale etmediği, birtakım yasalarla düzenlediği evrende, sebep-sonuç ilişkisinin varlığını benimsemişlerdir. Mucizelere de bu ilişki çerçevesinde baktıkları görülmektedir. Nitekim İsmail Fenni Ertuğrul, Dozy'nin İslam'a ve Hz. Peygamber'e yönelik eleştirilerine cevap verirken mucize savunusunda telepati örneğini gerekçe sunmak-

tadır. Ona göre insanların beyninde telepati denilen ruhi hadise meydana gelmektedir. Bu durum Batı bilim insanları tarafından kabul edilmiş psikolojik bir olgudur. Dolayısıyla insanlardaki psikolojik durumların kabul edilmesi benzerlik arz eden mucize gibi dini olguların da varlığını kabulde tereddüde mahal bırakmaz.¹⁰³

Vahiy, peygamberlik ve mucize gibi olguları Batı kaynaklı bilimsel verilerle ispatlamaya çalışan alimlerin, zamanındaki materyalist düşüncenin baskısı altında bir çıkış yolu arama sonucunda eleştirilere cevap verme çabası şeklinde değerlendirilebilir. Ancak dışarıdan gelen bir kültürün sisteme uyum sağlaması ne kadar mümkün olabilir? Dinin temel olguları konusunda modern bilimden yararlanmada kantarın topuzunun kaçırılmamasına dikkat edilmesi gereken bir durumdur. Vecdî gibi düşünürlerin bu konularda teori halinden kanıtlanmış durumuna geçmemiş görüşlere sahip çıktıkları ve Batı kaynaklı bilgiyi ilim olarak algılayıp zaman zaman aşırı yorumlarda buldukları görülmektedir. Kimi zaman pozitivist ve determinist yönlerini sorgulamadan ulaştıkları teorileri ve bulguları genel geçer doğrular olarak değerlendirmiştir. Sonuçta pozitivist bilim anlayışının etkisiyle gayb âlemi ile ilgili meseleleri duyular dünyasının kalıplarıyla izah etme yoluna gitmişlerdir. Yenilik arayışı içindeki düşünürlerin modernite sürecinde bilimsel olarak gördüğü verileri sorgulamaları beklenebilir. Ancak o dönemde insanların bilime büyük değer verildiği, adeta kutsandığı ve her yeni teorinin peşinen kabul edildiği bir zamanda 19. yüzyıl şartlarında yaşadıkları göz önünde bulundurulmalıdır.

Nübüvvet ve vahyin bilimsel açıdan ele alınması, nübüvvet psikolojik ve sosyolojik yaklaşım, dini öğretilerin hurafelerden ayıklanarak asli halinin korunması üzerinde ısrarla durmaları, dini düşüncenin yenileşme ihtiyacına vurgu yapmaları, gelişen Batı kültür ve bilimine karşı İslâmî öğretileri yeniden yorumlamaya çalışmaları ve günün sorunlarını çözmeye gayret etmeleri, açısından Vecdî gibi düşünürlerin ürettikleri değerlerin İslâm düşüncesine özgün katkı olarak görülebilir.

Yüce Allah'ın evreni yaratması, varlıklarla iletişimi ve insanın dünyadaki ideal yaşamı için iletmiş vahiy konusu ittifakla kabul edilmiş olmakla birlikte vahyin niceliği konusunda farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Bu yaklaşımlarda tarihsel tecrübe, güncel bilimsel ve teknolojik gelişmelerden yararlanılarak yeniden yorumlamaya çalışılmıştır. Günümüzde de transhümanizm, yapay zekâ, genlere müdahale gibi bir açıdan dini boyutu ilgilendiren bilimsel gelişmeler birtakım etik sorunları meydana getirmektedir. Bunlara yönelik çözüm üretmede diğer bilimlerin verilerini dikkate alarak disiplinler arası çalışmalar yapılmasının önemini göstermektedir. Sonuçta dini olguların köklü geçmişi bulunsa da insa-

¹⁰³ İsmail Fenni Ertuğrul, *Kitâb-ı izâle-i şukûk* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017), 127.

nın yaşadığı dönemin şartları ve insanın anlam arayışı bu olgulara farklı yaklaşımları beraberinde getireceği söylenebilir.

Kaynakça | References

- Abduh, Muhammed. *Tevhid Risâlesi*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Akgül, Mehmet. “Modernleşme Çağında İslam Dünyasının Değişim Süreci ve Din Alanında Yaşanan Kırılma (Bir Arka Plan Çözümlemesi)”. *Makâlât* 1 (1999), 59-69.
- Arıkdal, Ergün. *Ansiklopedik Metafizik Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1989.
- Aslan, Abdülğaffar. “Kelâm’da İlhamın Bilgi Değeri”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2008), 25-45.
- Aslan, Abdülğaffar. *Kur’an’da Vahiy*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Ayverdi, Samiha. *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1977.
- Badawi, Muhammd Zaki. *The Reformers of Egypt: A Critique of al-Afghani, Abduh and Ridha*. Slough: The Open Press, 1978.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Bulut, İsmail. *Nübüvveti Çağdaş Bir Yaklaşım Muhammed Ferid Vecdi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Bulut, İsmail. *Şah Veliyyullah Dehlevî’nin Kelami Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi II*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Corballis, Michael C. *İşaretten Konuşmaya Dilin Kökeni ve Gelişimi*. çev. A. Görey. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Cündioğlu, Düccane. “Ernest Renan ve ‘Reddiyeler’ Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2 (1996), 1-94.
- Çelebi, İlyas. “Mu’tezile’nin Klasik İslam Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2004).
- Demirci, Muhsin. “Gaybî Bir Bilgi Kaynağı Olarak Vahiy”. *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-V Tartışmalı İlmî Toplantı*. 11-12, 2002.
- Draz, Muhammed Abdullah. *en-Nebeü’l-azîm*. Riyad: Dâru Tayyibe, 2000.
- Düzgün, Şaban Ali. *Din Birey ve Toplum*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Düzgün, Şaban Ali. *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Erdoğan, Mehmet. “İmam Şah Veliyyullah Dihlevî”. *Huccetullâhi’l-bâliğa*. 21-36. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Hakikat Nurları*. İstanbul, 1949.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Kitâb-ı izâle-i şukûk*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017.
- Fazlurrahman. *İslamî Yenilenme Makaleler I*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Gerrig, J Richard - Zimbardo, G. Philip. *Psikolojiye Giriş Psikoloji ve Yaşam*. çev. Gamze Sart. Ankara: Nobel Yayıncılık, 19. Basım, 2012.
- Gilson, Etienne. *Tanrı ve Felsefe*. çev. Mehmet Aydın. İzmir, 1986.
- Gürün, O. A. “Psikoloji Sözlüğü”. İstanbul: İnkılap Kitabevi, ts.

- Heykel, Muhammed Hüseyin. *H. Muhammed'in Hayatı*. çev. Vahdettin İnce. 2 Cilt. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2000.
- Hourani, Albert. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. çev. Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. İstanbul, 1341.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*. İstanbul: Kitabevi, 1997.
- Karaman, Hayrettin. *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Kutluer, İlhan. "Pozitivizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/335-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Mardin, Şerif. *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Myers, Frederic. *Human Personality*. Cambridge: Longmans Press, 1903.
- Nu'mânî, Şiblî. *Asr-ı Saadet (İslâm Tarihi)*. çev. Ömer Rıza Doğrul. Eser Neşriyat, 1981.
- Nu'mânî, Şiblî. *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*. çev. S. Muhammed Takî F. Gilânî. Tahran: Eser Neşriyat, 1329.
- Özakkaş, Tahir. *Gerçeğin Dirilişine Kapı Hipnoz*. Kayseri: Özak Yayınları, 1993.
- Özerverli, M. Sait. *Kelamda Yenilik Arayışları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1998.
- Özerverli, M. Sait. "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?" İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an, Vahiy ve Nüzûl*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Renan, Ernest. "İslâm ve Bilim". çev. Ziya İshan. *Nutuklar ve Konferanslar*. Ankara: Sakarya Basımevi, 1956.
- Schultz, Duane P. - Ellen, Sydney. *Modern Psikoloji Tarihi*. çev. Yasemin Aslay. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007.
- Sıddıkî, Mazharuddin. *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1990.
- Sunar, Cavit. "Madde ve Ruh Hakkında Birkaç Söz". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XX (1975)*, 21-52.
- Suyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut, ts.
- Süleyman, Gezer. *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu (Bir Zihniyet Tahlili)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Toku, Neşet. *Türkiye'de Spiritüalist Felsefe*. İstanbul: Kum Saati Yayınları, 2012.
- Uludağ, Zekerriyya. *Şehrebenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. Selçuk Yayınları, 1966.
- Vecdî, Muhammed Ferîd. *Alâ İtlâli'l-mezhebi'l-mâddî*. Kahire: Dâiratü'l-maarif, 1931.
- Vecdî, Muhammed Ferîd. *Dâ'iretü'l-maârifî'l-karnî'l-ışrîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1971.
- Vecdî, Muhammed Ferîd. *el-İslâm dînun âmmun hâlidun*. Kahire: Dâ'iretü Maârifî'l-Karnî'l-İşrîn, 1932.
- Vecdî, Muhammed Ferîd. *es-Sîratü'l-Muhammediyye tahte davi'l-ilmî ve'l-felsefe*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısıryyetü'l-Lübniyye, 1993.
- Vecdî, Muhammed Ferîd. *min meâlimi'l-İslâmiyye*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısıryyetü'l-Lübniyye, 1994.

- Watt, W. Montgomery. *İslâmî Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelâmı, (Islamic Philosophy and Theology)*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Watt, William Montgomery. *İslami Hareketler ve Modernlik*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayınları, 1997.
- Yavuz, Kerim. *Psikanalizde İlk Dini Gelişmelerin Değeri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İlham”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm ez-. *Kur’an İlimleri Menâhîlu’l-‘irfân Tercümesi (Menâhîlu’l-‘irfân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân)*. çev. Halil Aldemir - Ramazan Şahan. İstanbul: Beka Yayınları, 2015.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm ez-. *Menâhîlu’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’ân*. Mısır: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1995.
- “Meydan-Larousse”. İstanbul: Meydan Yayınları, 1990.

İbâziyye Mezhebinin Teşekkülü, Sistematiği ve Farklılaşmalar *

Sadi Ölmez | ORCID: 0000-0002-1270-6815
 Dr. | Sorumlu Yazar | sadiolmez@gmail.com
 Van, Türkiye

Öz

Teşekkülü hicrî birinci asra denk gelen İbâziyye mezhebi, fikhî bir mezhep vasfından ziyade daha çok siyasi bir fırka olarak şöhret bulmuştur. Böyle bir anlaşılmaya maruz kalmasının altında selef olarak gördükleri bazı şahsiyetlerin Hâricîlerle iltisakları yatmaktadır. Bu durum İbâziyye'nin fikhî bir mezhep olarak bilinmesinin önüne geçmiştir. Bundan ötürü İbâziyye daha çok mezhepler tarihi ve itikâdî görüşlerinden ötürü kelâm alanında çalışılmıştır. Bu yönelim mezhebin fikhî yönünün ihmal edilmesine sebep olmuştur. Oysaki İbâziyye zengin fikhî müktesebatı ve literatürüyle müstakil bir ameli mezheptir. Hatta İbâzîlere göre kendi mezhepleri, kronolojik olarak teşekkül eden ilk fikhî mezheptir. İbâziyye mezhebi Abdullah b. İbâz'a nispet olunmakla birlikte İbâzîler, Câbir b. Zeyd'i müessis olarak kabul ederler. İbâzîler hicrî üçüncü asrın sonralarına kadar kendilerini İbâzî olarak isimlendirmekten kaçınmışlardır. Çünkü onlar fikhî mezheplerin, kurucularına nispet edilmesini gerektiğini, mezhep kurucularının da Câbir b. Zeyd olduğunu söylerler. Mezheplerinin Abdullah b. İbâz'a nispet edilmesinin siyasi sâikler nedeniyle olduğunu ısrarla vurgularlar. Bundan ötürü İbâzîler mezheplerinin müessisi olarak Câbir b. Zeyd'i görürler. Câbir, tâbîin alimlerinden olup Basra müftüsü olmasıyla da şöhret bulmuştur. İbâziyye mezhebinin Câbir'den sonraki en etkili şahsiyeti olarak kabul edilen Ebû Ubeyde Muslim b. Ebî Kerime mezhebin teşekkülünde ve sistemleşmesinde son derece ehemmiyetli bir yere sahiptir. Ebû Ubeyde gerek Emevîler gerekse de Abbâsîler döneminde İbâzîlere yönelik baskılara rağmen mezhebi bir arada tutarak Basra dışına özellikle de Kuzey Afrika'da yayılmasını sağlamıştır. İbâziyye mezhebinin hicrî ikinci asrın ikinci çeyreğinden itibaren farklı coğrafyalara taşınması bu mezhebin sistemleşmesi bakımından önemli bir süreç olmuştur. Ayrıca İbâziyye mezhebinin Basra dışındaki bölgelere yayılması İbâzî fıkıhla ilgili tedvinlerin artmasını sağlamıştır. İbâzî fıkıhının günümüze ulaşmış kıymetli eserlerinin başında gelen Ebû Gânim el-Horâsânî'nin *el-Müdevenetü'l-Kübrâ'sı* bu dönemin mahsulüdür. İbâziyye mezhebi sünî mezheplerin fikhî meselelerde başvurdukları istinbât ve istidlâl yönteminden farklı bir yöntem kullanmamıştır. Kur'ân, Sünnet, icmâ, kıyas ve diğer istidlâl yöntemleri İbâzî fakihlerce de başvurulan yöntemlerdir. Dolayısıyla İbâzîlerin kullanmış olduğu usûl yöntemlerinin diğer mezheplerin usûl yöntemiyle tam olarak aynı olmasa da birbirine çok yakın olduğunu söylemek mümkündür. İbâzîlerin istidlâlî deliller kısmında diğer mezheplerden farklılaşması ilham konusunda olmuştur. İbâzîlerde tartışmalı olmakla birlikte ilham istidlâlî delillerden biri olarak zikredilmiştir. Bu çalışmada İbâziyye mezhebinin Hâricîlerle bağlantısı, mezhebin ortaya çıkışı, fikhî ve usûl anlayışı ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler

İslâm Hukuku, Mezhep, İbâziyye, Abdullah b. İbâd, Câbir b. Zeyd

Atıf Bilgisi

Ölmez, Sadi. “İbâziyye Mezhebinin Teşekkülü, Sistematiği ve Farklılaşmalar”. *Eskiyeni* 47 (Eylül 2022), 639-662. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1124082>

Geliş Tarihi	31 Mayıs 2022
Kabul Tarihi	08 Eylül 2022
Yayın Tarihi	20 Eylül 2022
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli
Değerlendirme	Hakemlerin raporları, makale ile birlikte yayımlanmaktadır. https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397 * Bu çalışma Mehmet Selim Aslan danışmanlığında 2021 tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız “İbâziyye Mezhebinin Fıkıhtaki Farklı Görüşleri” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Formation, Systematics, and Differences of the Ibāḍiyya *

Sadi Ölmez | ORCID: 0000-0002-1270-6815

Dr. | Corresponding Author | sadiolmez@gmail.com

Van, Türkiye

Abstract

The Ibāḍiyya sect, whose formation coincided with the 1st century of Hijri, found fame as a political sect rather than jurisprudential. Underlying such an understanding lies the ties of some personalities they considered predecessors with the Kharijites. This situation prevented the Ibāḍiyya madhhab from being known as a fiqh sect. For this reason, the Ibāḍiyya sect has been studied mainly in the field of kalām due to its sect's history and religious beliefs. This orientation has also led to the neglect of the fiqh aspect of the madhhab. However, the Ibāḍiyya sect is an independent religious sect with rich jurisprudence and literature. In fact, according to the Ibāḍis, their sect is the first fiqh sect to be formed chronologically. Although, they are attributed to ‘Abdallāh b. Ibāḍ, the Ibāḍis accept Jabir b. Zayd as the founder. Until the end of the 3rd century, the Ibāḍis abstained from calling themselves Ibāḍī because they said that the fiqh sects should be attributed to their founders and that the sect's founders were Jābir b. Zayd. They insistently underline that the attribution of their sect to ‘Abdallāh b. Ibāḍis due to political motives. For this reason, Ibāḍis see Jābir b. Zayd as the founder of their madhhab. Jābir was one of the tābi‘ūn (successors) scholars and became famous as the mufti of Basra. Abū ‘Ubayda Muslim b. Abī Karīma, who is accepted as the most influential figure of the Ibāḍiyya sect after Jābir, has an essential place in the formation and systematization of the sect. Abū Ubayda kept the sect together despite the pressures against the Ibāḍis during the Umayyad and the Abbasid periods, allowing it to spread out of Basra, especially in North Africa. The transfer of the Ibāḍiyya sect to different geographies as of the second quarter of the 2nd-century Hijri has been an essential process in the systematization of this sect. In addition, the spread of the Ibāḍiyya sect to regions outside Basra increased the codifications related to Ibāḍī fiqh. Kitāb al-mudawwana al-kubrā, which belongs to Abū Ghānim al-Khurāsānī, one of the most valuable works of Ibāḍī fiqh that has survived to the present day, is the product of this period. The Qur’ān, Sunnah, ijma, qiyas, and other istidlal methods were also used by Ibāḍiyya. So, the legal strategies used by Ibāḍītes could be said not to be perfect but very similar. But Ibāḍiyya is separated from any other sects about ilham. In this study, we will study the

connection of İbâziyya to Kharijism during the formation period, its emergence, fiqh, and jurisprudential methods.

Keywords

Islamic Law, Sect, İbâziyya, ‘Abdallâh b. İbâd, Jâbir b. Zayd

Citation

Ölmez, Sadi. “The Formation, Systematics, and Differences of the İbâziyya”. *Eskiyeni* 47 (September 2022), 639-662. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1124082>

Date of submission	31 May 2022
Date of acceptance	08 September 2022
Date of publication	20 September 2022
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External Double-blind + Transparent Peer Review
Review reports	The reviewers’ reports and the authors’ responses to the reviewers are published alongside the article. https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397 * This article is issued based on doctorate dissertation entitled “Different Opinions of the İbâziyya Section on Fiqh”, supervised by Mehmet Selim Aslan, Yüzüncü Yıl University, Van, 2021)
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

İslam toplumunda ortaya çıkan ilk mezhepler, genelde siyasî ve itikadî ayrılıklar sonucunda oluşmuştur. Bu mezhepler Kur'ân ve sünnetin anlaşılması noktasında ciddi katkılar sağlamışsa da zaman zaman fikrî ayrılıklara da zemin hazırlamıştır. Öteden beri varlığını devam ettiren bu mezhepler içerisinde günümüze ulaşan İbâziyye mezhebi, Hâricîlerle ilişkilendirildiği için ne Sünnî ne de Şîâ camiasında muteber bir mezhep olarak görülmemiştir. Bunun bir sonucu olarak Sünnî ve Şîâ kaynaklarında Zahirî mezhebi gibi inkıza uğramış mezheplerin muhtelif konular hakkındaki görüşleri zikredilirken, İbâziyye mezhebinin fıkıhtaki görüşlerine çok az yer verilmiştir. Bu durum İbâziyye fıkımın doğru bir biçimde tanınmasına engel olmuştur.

Gerek ülkemizde gerekse diğer İslâm ülkelerinde İbâzîlik hakkında yapılan araştırmalar diğer mezheplerle mukayese edilemeyecek kadar azdır. Yetersiz olan çalışmalar neticesinde, İbâziyye mezhebine ait olmayan bazı görüşler İbâzî görüşü olarak lanse edilmiştir. Başka bir ifadeyle İbâziyye mezhebinin kabul etmediği bu görüşler İbâzî mezhebine ait olmayan kaynaklarda İbâzî görüşleri olarak yer almıştır. Öte yandan İbâzîlere karşı yürütülen ön yargı bazen onları dikkate almamak bazen de onlar hakkında kötileyici yanlış bilgiler vermek şeklinde kendisini göstermiştir. Nitekim İbâzî olmayan kaynaklarda bu hususta çok sayıda örnek bulmak mümkündür. Mezhebin usûlü ve furû'î fıkı yeterince doğru bilinmediği için mezhep hakkında isabetten uzak tanımlamalar yapılarak okuyucuya İbâzî fıkı hakkında yanıltıcı malumatlar sunulmuştur. Ayrıca birtakım çalışmalarda İbâzî fıkına dayandırılan görüşlerin mezheple uzaktan yakından alakasının olmadığı görülmektedir.

Bu bağlamda çalışmamızın asıl amacı İbâziyye mezhebinin teşekkülü, sistematığı ve kendisine özgü görüşlerinin daha iyi tanınmasıdır. Çalışmada söz konusu mezhebin fikhî görüşleri aktarılırken mümkün mertebe asli kaynaklardan yararlanılmıştır.

1. İbâziyye Mezhebinin Hâricî Eksenli Değerlendirilmesi ve Nedenleri

Birtakım Sünnî tarih kaynaklarında İbâzîlerle ilgili yapılan tanımlamalarda alışagelmış bir yöntem benimsenmiştir. Bu tanımlamalar genellikle siyasî yaklaşımlarla yapılmıştır. Bunun sebebini İbâzîlerin Hâricîlerle olan iltisakına bağlamak mümkündür. Özellikle Emevî ve Abbâsî dönemlerinden başlamak suretiyle İbâzîlerin aşırılık ve şiddet yanlısı anlamındaki Hâricîlikle ilişkilendirilmesi amaçlanmıştır. Çünkü ılımlı bir yapıya sahip olan İbâzîlerin dönemin monarşist anlayışı tarafından sevilmesi beklenemezdi. Hilâfet makamını sadece aile üyelerine hasreden bir anlayışa karşı bu makamın sadece Kureys'e veya bir aileye has olmadığını, liyakat ehli bir kölenin dahi halife olabileceğini savunan bir yapının

o dönemde varlığı monarşist yönetimler için büyük tehlike arz etmekteydi.¹ Dolayısıyla dönemin siyasi iktidarlarından bu fırkayı telmih eden veya objektif tutum sergileyen yazarlara ve eserlerine tahammül etmeleri beklenemeyeceği gibi² hilafet makamında eşitliği savunan bu grubun insanların nefretini celbetmeleri sağlanmalıydı. Bundan ötürü bazı sünnî kaynaklarda İbâzî-Hâricî paralelliğinin öne çıktığını söylemek mümkündür.³

İbâziyye mezhebinin teşekkül süreci siyasi fırka çatışmalarının olduğu döneme denk gelmektedir. Bu siyasi çalkantıların yaşandığı dönemde ortaya çıkan İbâziyye mezhebi Hâricîliğin ılımlı kolu olarak bilinmektedir. Ancak Hâricîlik tabirinin zihinlerde yaratmış olduğu menfi anlamdan ötürü İbâzîlere karşı genel bir ön yargı bulunmaktadır. Ayrıca Hâricîlik kavramının dönemsel karşılığı ve değişiminin tam izah edilememesinden dolayı genelleyci bir yaklaşımın hâkim olduğu da anlaşılmaktadır. Bu genelleyci tanım haliyle İbâzî fikir ve görüşlerin Hâricîlik gölgesinde kalmasına sebep olmuştur. İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) *el-Fasl* adlı eserindeki Hâricî eksenli İbâzî tanımlaması bunun en tipik örneklerindedir.⁴

İbâziyye mezhebinin teşekkülü araştırılırken ihmal edilen diğer bir husus ise İbâzîleri kendi kaynaklarından okuyup, onları doğru anlama çabalarının zayıf kalmasıdır.⁵ Bir mezhebi veya fırkayı doğru anlamamanın yegâne yolu, o fırkanın kendi kaynaklarına müracaat edilmesidir. Maalesef İbâzîlerle ilgili yapılan bazı çalışmalarda İbâzî kaynaklarına müracaat yüzeysel kalmıştır.⁶ Hatta İbâzî mez-

¹ İsmâil b. Sâlih b. Hamdân el-Eğberî, *el-Medhal ilâ Fikhi'l-İbâziyye* (Maskat: Mektebetu Zâmiri, 2013), 59.

² Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Darü'n-Nefâis, 2016), 446; Muhammed Sâlih Nâsır, *Menhecü'd-da' ve 'inde'l-İbâziyye* (Maskat: Dâru Nâsır, 2015), 26.

³ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfü'l-muşallîn* (Beyrut: Daru Sâdir, 2006), 68; Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004), 108; Muhammed Ebû Zehrâ, *Mezhepler Tarihi*, trc. Sıbğatullah Kaya (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 89; Julius Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, trc. Fikret İşıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996), 87.

⁴ İbn Hazm (öl. 456/1064) mezkûr eserinde Hâricîleri, "Hâricîlerin rezaleti" başlığı altında inceler. Müellif bu başlık altında, Hâricîlerin kendi içinde fırkalara ayrıldığından bahsetmeden, doğrudan İbâzîlerle başlar. Zeyd b. Ubeysihe'nin İbâzî olduğunu ve onun İslâm'la bağdaşmayan yeni bir peygamber ve kitabın gönderileceğini dolayısıyla İslâm dininin yeni bir dinle nesh edileceği gibi fikirlere sahip olduğunu söyler. Ayrıca İbâzî fikhında olmayan bazı görüşleri İbâzîlere dayandırır. İbâzîlerin kabul etmediği; ancak İbn Hazm'ın onlara dayandırdığı bazı fikhî görüşler şunlardır: İbâzîlerin su olmasına rağmen teyemmüm yaptıklarını, Ehl-i kitabın yiyeceklerinin Müslümanlara haram olduğunu ve mutlak anlamda oruçlu birinin ihtilâm olması orucunu bozduğu gibi görüşler İbn Hazm'ın İbâzîye mezhebine dayandırdığı ve mezhebin kabul etmediği görüşlerdir. bk. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1975), 4/189.

⁵ Muhammed Sâlih Nâsır, *Menhecü'd-da' ve 'inde'l-İbâziyye*, 26.

⁶ Ahmet Yaman-Halit Çalıış, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 100-101; Abdulkadir Şener, *İslâm Hukukuna Giriş* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 85; Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmet Evi Yayınları, 2016), 191.

hebine isnat edilen bazı yanlış görüşlerin tahkik edilmeden nakil yoluyla bir kısım eserlerde yer aldığını görmekteyiz.⁷

İbâzîlerin genellikle Sünnî kaynaklar referans alınarak tanıtılmasını iki sebebe dayandırabiliriz: Bunlardan ilki, İbâzîlerin Hâricî olarak zihinlerde yer edinmesidir. Çünkü sünnî kaynaklarda İbâzîler anlatılırken genelleyici Hâricî profili birkaç farkla İbâzîlere uygulanmıştır ki uygulanan bu profil İbâzîlerin ılımlı Hâricî olduğudur.⁸ Dolayısıyla sabit Hâricî anlayışının ılımlılık şartıyla İbâzîlere tatbik edilmesi söz konusudur.⁹ Zihinlerdeki menfi Hâricî anlayışı ve onların kaynaklarına müracaat etmenin gereksizliği düşüncesi İbâzî kaynaklara mesafeli yaklaşılma sonucunu doğurmuştur. İbâzîlerin kendi kaynaklarından hareketle tanıtılmamasının diğer bir sebebi, İbnü'n-Nedim'in de (öl. 385/995?) değindiği gibi siyasi baskılardan ötürü kaynaklarının kapalı bir yapıya sahip olma ihtimalidir.¹⁰ Bu ihtimalin ilk dönem için kabulü mümkün olmakla birlikte, günümüzde geçerliliği pek mümkün görünmemektedir. Çünkü günümüzde İbâzî kaynaklarına ulaşmak son derece kolaylaşmıştır. Fakat buna rağmen günümüzde dahi İbâzîlerin kendi kaynakları dışında tanıtıldığını görmekteyiz. Bütün bu sebeplerden ötürü İbâziyye mezhebi fikhî bir mezhep olmasından ziyade siyasi bir fırka olarak ele alınmıştır.

1.1. İbâziyye Mezhebinin Teşekkülü

İbâzîler, mezheplerinin neş'et eden ilk fikhî mezhep olduğunu iddia etmektedirler. Ancak İslâm fikh mezhepleri kronolojik olarak tarihlendirildiğinde kurucusunun hicrî seksen yılındaki doğumuna binaen Hanefî mezhebi en eski fikhî mezhep olarak ilk sırada zikredilmektedir. Halbuki İbâzî mezhebinin müessisi Câbir b. Zeyd'in doğumu 23/644, vefatı ise 93/712 yılına denk gelmektedir. Dolayısıyla Câbir b. Zeyd vefat ettiğinde Ebû Hanîfe tarihî verilere göre on üç yaşındaydı. Bu kronolojiye dayanan İbâzîler mezheplerini günümüze kadar ulaşmayı başaran en eski fikhî mezhep olarak kabul etmektedirler.¹¹ Ancak mezhebin teşekkül sürecinde kurucusunun kim olduğu tartışmalıdır. Genel anlamda fikhî mezheplerinin hepsi müessislerine nispet edilmektedir. Mesela Hanefî mezhebi

⁷ Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühü* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2004), 1/45; Yaman-Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 100-101; Şener, *İslâm Hukukuna Giriş*, 85; Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, 191.

⁸ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fıçlalı (İzmir: İzmir Fakültesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 32; Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, 87.

⁹ Kadir Gömbeyaz, "Hâricîlerin Günümüzdeki Devamı İbâdiler mi, Selefiler mi? Metodolojik Bir Tartışma", e-makâlât Mezhep Araştırmaları 9/1 (Bahar 2016), 77-98.

¹⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 446.

¹¹ Amr Halîfe en-Nâmî, *Dirâsât 'ani'l-İbâziyye*, trc. Mihayl Hûrî-Mâhir Cerrâr (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmiyye, 2012), 33; Amr b. el-Hâc Muhammed Sâlih Bâ, *Dirâse fi Fikri'l-İbâzî* (Cezâir: Müessesetü'ş-Şeyh en-Nâsir, 2015), 44.

Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit'e nispetle Hanefî mezhebi olarak bilinir. Bu durum, Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve diğer fıkıh mezhepleri için de geçerlidir. Fakat İbâzî mezhebi için durum farklıdır.¹² Çünkü İbâzî mezhebi mevzubahis olduğunda özellikle mezhebin müessisi bağlamında iki isim karşımıza çıkmaktadır. Bu isimlerden ilki Abdullah b. İbâz el-Mürri el-Mukâ'isî (öl. --) ikincisi ise Ebû's-Şa'sâ Câbir b. Zeyd'dir (öl. 93/711-12). Bu iki şahsiyet İbâzîler için son derece önemli olmakla birlikte mezhep müessisinin hangisi olduğu tartışmalıdır. Bundan ötürü konuyla ilgili hem İbâzî¹³ hem de İbâzî mezhebi dışındaki¹⁴ çalışmalarda bu durum izaha muhtaç bir problem haline gelmiştir. Mezhep her ne kadar Abdullah b. İbâz'a nispetle İbâziyye mezhebi olarak isimlendirilse de tüm İbâzî kaynaklar fikirleriyle bir fikri mezhebin oluşmasını sağlayan kişinin Câbir b. Zeyd olduğunu söylemektedirler.¹⁵ İbâzîler Abdullah b. İbâz'ı saygın bir şahsiyet olarak görmelerine rağmen mezhebin ona nispet edilmesini hoş karşılamazlar. Nitekim onlar ilk dönemde kendilerini İbâzî ismi yerine Muhâkkimetü'l-Ûlâ, Şurât, Cemâ'atü'l-Müslimîn veya Ehl-i İstikâme olarak isimlendirmeyi yeğlemişlerdir.¹⁶ Bundan ötürü İbâzî kaynaklarda hicrî ikinci asrın sonlarına kadar 'İbâzî' isimlendirmesiyle karşılaşmamaktayız. İbâzî isimlendirmesi ilk olarak hicrî ikinci asırda kendisi de İbâzî olan Abdullah b. Yezid el-Fezârî'nin *et-Tevhîd* adlı eserinde geçmektedir. Ancak bu nispetin hemen kabul görmeyip zamanla yer edindiğini görmekteyiz.¹⁷ Nitekim el-Fezârî'den sonraki bu İbâzî adlandırmasını hicrî üçüncü asır İbâzî alimi Amrûs b. Feth el-Mesâkinî'nin (öl. 300/912-13 ?) *Usûlu'd-Deynûneti's-Sâfiye* adlı eserinde görmekteyiz.¹⁸ Bu durum Meşârika diye tabir edilen doğu İbâzî bloğu için de geçerlidir. Meşârika kaynaklarında da İbâzî nispeti hicrî üçüncü asrın sonlarına denk gelmektedir.¹⁹ Bu nispetin geç dönemlerde kabul görmesinin bazı nedenleri bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi Abdullah b. İbâz'ın fakih olmayışdır. Her ne kadar bazı İbâzî kaynakları Abdullah b. İbâz'ı

¹² Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâziyye Mezhebun İslâmiyyûn Mu'tedilân* (Londra: Dârü'l-Hikme, 2013), 17.

¹³ Ebû Rebi' Süleyman el-Bârûnî, *Muhtasar Târîhu'l-İbâziyye* (Seeb: Mektebetü'd-Dâmirî, 1995), 22; Ahmed b. Su'ûd Siyâbî, *el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'l-İbâzî* (Seeb: Mektebetü'd-Dâmirî, 2019), 13; Nâmî, *Dirâsât 'ani'l-İbâziyye*, 73; Abdullah b. Halîfe el-Hecî, *Taaruf alâ Mezhebi'l-İbâziyye*, 48; Yahya Muhammed Bekûş, *Fıkhu İmâm Câbir b. Zeyd* (Maskat: Mektebetü'd-Dâmirî, 2014), 28.

¹⁴ Orhan Ateş, *Günümüz Umman İbâdiyyesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 86; Bâ, *Dirâse fi Fikri'l-İbâzî*, 44; Abdulmuhsin Sâlim el-Kâtib, *el-Hilâfu'l-Fikhî Beyne'l-Mâlikîyye ve'l-İbâziyye* (Beyrut: Dârü'l-İbn Hazm, 2013), 21.

¹⁵ Mehmet Hanifi Yoldas – Mehmet Kubat, "İbâdiyye'nin Hâricliğe İsnadı Meselesi", *İslâmî İlimler Dergisi* 17/1 (2022), 269.

¹⁶ İvaz Muhammed Halîfât, *el-Usûlu't-Târîhiyye li'l-Firkatu'l-İbâziyye* (Gardâye: Müessesetü's-Şeyh en-Nâsir, 2015), 24.

¹⁷ Abdulkarim Mahrûs Mîzân, *İbâziyye Hadramut ve Alaketuhum bi Uman* (Hadramut: Dârü Hadramut, 2017), 21.

¹⁸ Halîfât, *el-Usûlu't-Târîhiyye li'l-Firkatu'l-İbâziyye*, 39; Siyâbî, *el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'l-İbâzî*, 11-12.

¹⁹ Siyâbî, *el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'l-İbâzî*, 12.

büyük bir fakîh olarak tanıtıyorsa da²⁰ elimizde bu tezi destekleyen hiçbir belge bulunmamaktadır. Abdullah b. İbâz'la ilgili elimizde bulunun en önemli veri Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'la yapmış olduğu yazışmalar ve Abdullah b. Zübeyr'i Emevî muhasarasından korumak için Nâfi' b. Ezrâk'la (öl. 65/685) Mekte'de bulunmuş olmasıdır. Kaynaklarda Abdullah b. İbâz'a nispet edilen herhangi bir fikhî eser ya da fetva bulunmamaktadır.

Câbir'in yaşadığı hicrî birinci asırda İbâziyye mezhebinin fikhî anlamda düzenli bir sisteme sahip olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bu asır daha çok hilafet tartışması gibi siyasi faaliyetlere sahne olan bir asırdı. Bundan ötürü İbâziyye mezhebinin bu asırda fikhî bir mezhep mi yoksa siyasi bir fırka mı olduğu tartışılmıştır.²¹

Câbir'in bir dönem Basra kadısı olması ve ilmi yeterlilik anlamında sahâbenin övgüsüne mazhar olması onun ilmî bir şahsiyet olduğunu göstermektedir.²² Câbir'in sahâbeden ilmî anlamda faydalanması, onlardaki rivayetleri alması ve bunları sonraki İbâzî fukahâsına aktarmasının İbâziyye fikhinin temeli olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca günümüze ulaşan önemli eseri *Resâilu Câbir* de farklı coğrafyalardaki İbâzîlerle irtibat halinde olup fetva ve nasihatlerle İbâziyye mezhebinin ilk dönemden itibaren belirmesini sağlamıştır.²³ Bütün bu ilmi gayretler Câbir'in hicri birinci asırdan itibaren İbâzî fakîhi olarak anılmasını sağlamıştır. Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme (öl. 145/762) bu gerçeği şöyle ifade etmektedir: “Fakîh bir imamı olmayan her muhaddis dalâlettedir. Şayet Allah bize Câbir b. Zeyd gibi birisini lütufta bulunmasaydı bizler de dalâlete giderdik.”²⁴

Câbir, Kur'ân ve Sünnet'e olan bağlılığının yanı sıra özellikle bazı sahâbe görüşlerine çok önem vermiştir. Öyle ki sahâbenin, hakkında görüş belirttiği meseleleri neredeyse tartışmaya kapatmıştır. Örneğin İbn Abbas (öl. 68/687-88) hasta olan bir kocanın karısını boşaması halinde, kadının eşine mirasçı olabilmesi için, kocasının hastalıktan iyileşmesini beklemesi gerektiğini savunur. İbn Abbas'a göre kadın, kocası iyileşmeden başka biriyle evlenirse kocasının mirasından pay alamaz. İbn Abbas'ın konu hakkındaki bu görüşü Câbir'e söylenince şöyle tepki verir; “Eğer İbn Abbas'ın bu konuda böyle bir görüşü olmamış olsaydı ben kadının zarar görmemesi için kocası iyileşmeden önce evlenmiş olsa bile onun miras hakkına sahip olması gerektiğini söyledim”²⁵ diyerek İbn Abbas'ın görüşüne itiraz etmeden ona uymayı tercih etmiştir. Ancak burada İbâzî fikhıyla ilgili şu hu-

²⁰ Nâmî, *Dirâsât 'ani'l-İbâziyye*, 45; Eğberî, *el-Medhal ile'l-Fikhi'l-İbâziyye*, 64.

²¹ Ahmet Faruk Göksun, *İbâdî Fikhının Tarihsel Gelişimi (Umman Örneği)* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 2021), 26.

²² Eğberî, *el-Medhal ile'l-Fikhi'l-İbâziyye*, 272; Nâmî, *Dirâsât 'ani'l-İbâziyye*, 76.

²³ Nâmî, *Dirâsât 'ani'l-İbâziyye*, 80.

²⁴ Nâmî, *Dirâsât 'ani'l-İbâziyye*, 121.

²⁵ Nâmî, *Dirâsât 'ani'l-İbâziyye*, 92.

usun altı çizilmelidir. İbâzî mezhebinin özelliklerinden olan içtihat kapısının da-
ima açık olduğu hususu şöyle bir soru sormayı gerekli kılar. Câbir'in İbn Abbas'ın
görüş ve fetvalarına karşı ortaya koyduğu bu tutum bütün sahâbîler için geçerli
mi? Yoksa yalnız İbn Abbas ve İbâzîlerce makbul olan bazı isimleri mi kapsıyor?
Her ne kadar Câbir'in İbn Abbas'a karşı göstermiş olduğu bu ve benzeri tutumlar
İbâzîlerin sahâbe görüşüne karşı bakış açısı olarak yansıtılmış ise de aslında bu
tutum sadece bazıları için geçerlidir.

İbâziyye mezhebinin teşekkül sürecinin doğru bir şekilde anlaşılması için
mezhep müessisinin eserleri önem arz etmektedir. Ancak mezhep müessisi Câbir
b. Zeyd'in eserlerini iki kategoride incelemek gerekmektedir: Bunlardan ilki, gü-
nümüze kadar ulaşmış ve günümüze ulaşamayan eserleridir. İbâzîler Câbir b.
Zeyd'in günümüze kadar ulaşamayan bazı eserlerinin Abbâsîler döneminde ka-
sıtlı bir şekilde ortadan kaldırıldığını söylerler.²⁶ İbâzîlerin kasıtlı bir şekilde or-
tadan kaldırıldığını iddia ettikleri en önemli eser ise '*Dîvânu Câbir b. Zeyd*'dir. Bu-
na karşı Câbir'in bugün elimizde bulunan eserlerinden biri *Kitâbu Câbir b.
Zeyd*'dir. Saîd b. Halef el-Harusî tarafından birtakım eklemeler yapılarak 1984 yı-
lında *Cevâbât İmâm Câbir b. Zeyd* ismiyle basılmıştır. Câbir'in günümüze ulaşmış
diğer bir eseri de *Resâilu Câbir b. Zeyd*'dir. Bu eser, Câbir b. Zeyd ile farklı yerlerde
yaşayan İbâzîler arasındaki birtakım yazışmaları konu edinmektedir. Ayrıca
Yahya Bekûş Câbir b. Zeyd'e dayandırılan bazı fikhî görüşleri bir araya getirerek
Fıkhu İmâm Câbir b. Zeyd adıyla yayımlamıştır.²⁷

1.2. İbâziyye Mezhebinin Sistemleşme Çabası

İbâziyye mezhebinin gelişmeye sistemleşmeye başlamasında şüphesiz Ebû
Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme'nin payı büyüktür. Bundan ötürü mezhebin geliş-
mesini ve sistemleşmesini daha iyi anlamak için Ebû Ubeyde'nin yapmış olduğu
icraatların bilinmesinin faydalı olacağını düşünüyoruz.

1.2.1. Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme

Ebû Ubeyde, Câbir b. Zeyd'den sonra mezhebin en etkili ismi olarak kabul edi-
lir. Hangi senede doğduğu tam olarak bilinmese de hicrî kırk beş senesi ağırlıklı
görüş olarak kaynaklarda zikredilmektedir.²⁸ Ebû Ubeyde selefi olan Câbir gibi
birçok sahâbe ve tâbiînle karşılaşmasının yanı sıra Câbir b. Zeyd'den de dersler
almıştır.²⁹ Câbir b. Zeyd'in mezhep anlayışını sürdürerek İbâziyye mezhebinin
gelişip farklı coğrafyalara yayılmasında çok büyük katkısı olmuştur. Ebû Ubeyde

²⁶ Halîfât, *el-Usûlu't-Târihiyye li'l-Firkatu'l-İbâziyye*, 49-50; Nâmî, *Dirâsât 'ani'l-İbâziyye*, 80.

²⁷ Bekûş, *Fıkhu İmâm Câbir b. Zeyd*, 5.

²⁸ Abdullah b. Halîfe el-Hecî, *Taarruf alâ Mezhebi'l-İbâziyye*, 54.

²⁹ Ebû'l-Abbâs Bedrüddîn Ahmed b. Abdilvâhid eş-Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer* (Maskat: Metâbiü'n-
Nahde, 1987), 80.

iyi bir fakîh olmanın yanı sıra, dönemin siyasi yapısını iyi okumuş, Emevî baskısının yoğun olduğu süreçte İbâzîleri bir arada tutmayı başarmıştır.³⁰ Câbir'den ders almış, onun fakihliği ve muhaddisliğinden istifade etmiştir.³¹ O da hocası Câbir gibi sünneti öncelemiş sahabe ve tâbiînin görüşlerine ayrı bir önem vermiştir.³² Ancak akla dayanan kıyasa ve nassa rağmen re'ye karşı olma hali Ebû Ubeyde'de kendisini iyice göstermektedir. Hakkında hadisin var olduğu konuda kıyasa veya re'ye başvurulmasına sert bir şekilde karşı çıkan Ebû Ubeyde, Umman ahalisinin re'ye başvurduğunu işitince hiddetlenerek; "*Onların ırzları ve canları garanti altında değildir*" demiş ve istidlal bağlamında sünnetin terk edilip re'ye yönelme hususunda ciddi anlamda sert bir tavır ortaya koymuştur. Onun söz konusu kıyasa karşı bu tavrı bazılarını İbâziyye mezhebinin kıyası reddediyor düşüncesine sevk etmiştir. Ancak bu düşünce mezhebin üzerinde istikrar ettiği görüş değildir. Ebû Ubeyde'nin akla dayanan kıyasa ve nassa rağmen re'ye karşı olması tutumuna binaen günümüzde dâhi birtakım kaynaklar İbâziyye mezhebinin kıyası bir delil yöntemi olarak kabul etmediği yanlıgısına sevk etmiştir.³³

Ebû Ubeyde mezhebin bir arada kalması ve muhafazası için *tevellî*, yani bizden olanlar ve *teberri*, yani bizden olmayanlar anlamındaki bu iki kavramı³⁴ kendi döneminde ehemmiyetle uygulamıştır. Bu bağlamda Ebû Ubeyde'nin İbâzî mezhebi dışında biriyle nikâhlanmayı mekruh gördüğü rivayet edilmektedir.³⁵

Emevî idaresinin İbâzîlere karşı uyguladığı baskılar nedeniyle daha Câbir b. Zeyd zamanında mezhebin faaliyetleri gizli yapılmıştır. Ebû Ubeyde döneminde de durum böyle devam etmiştir. Faaliyetlerin gizli yapıldığı bu döneme "kitmân"³⁶ dönemi adı verilmiştir.³⁷ Bu dönemde dersler bazen mahzenlerde, bazen de dikkat çekmemek için yaşlı bir bayanın evinde yapılırdı. Derslerin yapıldığı bu mekanların yakınında haber vermek için bazen bir dilenci bazen de bir satıcı kılıgına girmiş mezhep mensupları bulunmaktaydı. Kaffâf, yani sepet yapan usta olarak bilinen Ebû Ubeyde, geçimini de bu yolla sağlıyor³⁸ ve bu durum onu Emevî şiddetinden koruyordu. Dersler esnasında ucunda zil olan ipi gizlice tutan mezhep mensubu kişi Emevî askerlerini görünce zili sallayarak derste bulunanları uyarırdı. Bunun üzerine Ebû Ubeyde ve derste bulunanlar sepet yapma işine koyulup Emevî asker-

³⁰ Eğberî, *el-Medhal ile'l-Fıkhi'l-İbâziyye*, 87.

³¹ Nâmî, *Dirâsât 'ani'l-İbâziyye*, 96.

³² Şemmâhî, *Kitabü's-Siyer*, 78.

³³ Şener, *İslâm Hukukuna Giriş*, 85.

³⁴ Ebû'r-Rebî Süleyman b. Yahlef Veslâtî, *Kitâbü't-Tuhefî'l-Mahzûne* (Barka: Mektebu Hazâini'l-Âsâr, 2017), 201.

³⁵ Nâmî, *Dirâsât 'ani'l-İbâziyye*, 99.

³⁶ İbâzîlerin siyasi ve askeri baskılar altında oldukları döneme "kitman" dönemi denmektedir. Bu dönemde mezhep faaliyetleri gizli bir şekilde yürütülmüştür.

³⁷ Halîfât, *el-Usûlu't-Târihiyye li'l-Firkatu'l-İbâziyye*, 71; Nâmî, *Dirâsât 'ani'l-İbâziyye*, 99.

³⁸ Şemmâhî, *Kitabu's-Siyer*, 78; Abdullah b. Halîfe el-Hecî, *Taaruf Alâ Mezhebi'l-İbâziyye*, 54.

lerinin baskınlarından kurtulmuş oluyorlardı. Ayrıca bazı İbâzîler şüphe oluşturmamak için ders halkalarına bayan elbisesi giyerek katılırlardı.³⁹

Ebû Ubeyde İbâziyye mezhebinin sistemleşmesi ve korunması için çeşitli meclisler kurmuştur. Bunlar; herkesin katılabileceği *genel meclisler*, ilim talebelerinin katılabildiği *ilim meclisleri* ve sadece mezhebin önemli isimlerinin katılabildiği *bilge meclisleriydi*.⁴⁰

İlim taşıyıcıları anlamındaki *hameletü'l-İlim* teşkilatlanmasını kuran Ebû Ubeyde bu teşkilatlanma sayesinde İbâzî mezhebinin Basra dışına taşınmasını sağlamıştır. İlim taşıyıcıları İbâzîliğin farklı coğrafyalara yayılmasında ve özellikle Kuzey Afrika'da bir İbâzî devletinin inşa edilmesinde önemli bir katkıya sahiptir. Eğitimleriyle bizzat Ebû Ubeyde'nin alakadar olduğu bu öğrenciler, beş yıl süren derslerden sonra geldikleri şehirlere geri dönerek İbâzî mezhebinin görüşlerini oradaki halka anlatırlardı. *Hamaletü'l-İlim* öğrencilerinin seçilmesi birtakım kurallara göreydi. Ebû Ubeyde'nin Kuzey Afrika'ya gönderdiği ilk kişi olan Seleme b. Sa'd, bölgedeki zeki kişileri Basra'ya göndererek Ebû Ubeyde'den dersler almalarını sağlıyordu. Basra'da eğitimlerini tamamlayan bu talebeler geldikleri yerlere geri dönerek, orada mezhebin itikadını ve fikhî görüşlerini insanlara anlatıp halkı İbâzî mezhebine katılmaya davet ediyorlardı. Bu metot özellikle Kuzey Afrika'da İbâzîliğin yayılmasında etkili olmuştur.

İbâzî fikhının sistemleşmesi Ebû Ubeyde döneminde hız kazanmıştır. İbâzî anlayışına vakıf öğrenciler yetiştirip çeşitli coğrafyalara göndererek oralarda İbâziyye mezhebini tanıtmaya gayesinde olan Ebû Ubeyde, bununla dönemin hassas siyasi dengesini gözeterek meydana gelebilecek otorite boşluğundan yararlanıp İbâzî anlayışının ve fikhının egemen olduğu bir düzen kurmaya yönelik adımlar atmaya da ihmal etmemiştir. Bu bağlamda kendisi bizzat ilim faaliyetleriyle meşgul olurken, mezhebin teşkilatlanma, malî ve iletişim gibi alanlarda sistemli bir hale gelmesi için itimat ettiği bazı kişileri tayin ederek, İbâzî anlayışının hâkim olduğu bir devlet kurma gayesinde olmuştur. Nitekim Ebû Ubeyde İbâzî mezhebinin bir arada kalmasında, yayılmasında, sistemleşip gelişmesinde önemli başarılar kaydetmiştir. Bütün bu gayretler neticesinde İbâzîler farklı coğrafyalara ulaşma imkânı elde ederek Kuzey Afrika'da 136 yıl süren Rüstemîler isminde bir devlet kurmayı başarmıştır.⁴¹

2. İbâziyye Fikhî ve Kaynakları

İbâzîler, mezheplerinin İslam'da teşekkül eden ilk fikhî mezhep olduğunu iddia etmekte olup, böylesine köklü bir geçmişe sahip olmasına rağmen mezheple-

³⁹ Halîfât, *el-Usûlu't-Târihiyye li'l-Firkatu'l-İbâziyye*, 74; Eğberî, *el-Medhal ile'l-Fikhî'l-İbâziyye*, 88.

⁴⁰ Halîfât, *el-Usûlu't-Târihiyye li'l-Firkatu'l-İbâziyye*, 71-75.

⁴¹ Ethem Ruhi Fıçlalı, *İbâziyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 101.

rinin fikhî anlamda ihmal edildiğini sıklıkla vurgulamaktadırlar. Dolayısıyla İbâzî fikhının yeterince çalışılmadığını buna bağlı olarak da mezhep fikhının doğru bir şekilde bilinmediğini ileri sürmektedirler. İbâzîlerin bu iddiası bazı araştırmacılar tarafından da doğrulanmıştır. Örneğin İbâziyye mezhebi hakkında çalışmaları olan Duncan Black Macdonald mezheple ilgili şöyle bir tespitte bulunmaktadır: “Bizler İbâzî fikhıyla ilgili sınırlı bilgiye sahibiz. Bundan ötürü bu mezhebin fikhını konu alan kapsamlı bir çalışma yapılması gerekmektedir. Çünkü bu mezhep kronolojik olarak teşekkül eden ilk mezheptir.”⁴² Yine ülkemizde İbâzî mezhebi hakkında çalışmaları olan Ethem Ruhi Fırlalı da bu ihtiyaca; “Ayrıca bugün Kuzey Afrika’nın bazı yerlerinde, Zengibar’da ve Ummân’da itikâdî ve fikhî görüşleriyle varlıklarını sürdüren İbâziyye’nin yalnızca itikâdî ve siyasî görüşleri incelenmiş; başlı başına bir araştırma konusu olabilecek fikhî görüşlerine hiç dokunulmamıştır.” şeklinde dikkat çekmiş ve İbâziyye fikhının ihmal edildiğini vurgulamıştır.⁴³

İbâzî fikhına yönelik çalışmaların yetersizliği mezhebin yeterince bilinmemesine veya diğer fikh mezheplerinin bir uzantısı gibi görülmesine neden olmuştur.⁴⁴ Daha önce belirtmeye çalıştığımız gibi böylesi tutumların temel sebebi İbâziyye fikhının yeterince çalışılmamasıdır. Halbuki İbâzî kaynaklar ön yargısız bir şekilde araştırıldığında görülecektir ki, İbâziyye mezhebi ilk dönemlerinden itibaren müstakil bir fikhî mezhep olma hedefi içerisinde olmuştur. Bu mezhep gerek erken dönem hadis kaynağıyla -ki İbâzîlerce en erken hadis kaynağı Rebi’ b. Habîb’e ait olan *Müsned* adlı eserdir-⁴⁵ gerekse de fikhla ilgili ortaya koyduğu eserlerle müstakil bir fikhî mezhep olduğunu göstermiştir.

İbâzî fikhının şekillenmesinde mezhep müessisi Câbir b. Zeyd’in hocası İbn Abbas’ın görüşlerini de görmek mümkündür. Câbir, İbn Abbas’tan etkilenmiş O’nun gibi nasların zahirinden çok illetleri ve gayelerine ihtimam vermiştir. Bundan ötürü İbn Abbas’ın birtakım görüşleri İbâziyye mezhebinin görüşü olarak karşımıza çıkmaktadır. Mesela, mest üzerine meshin nesh edildiği, haram olan ribânın nesîe ribâsı olduğu ve ayette kadınlara temastan kastın cima’ olduğu hususlarını zikretmek mümkündür. Ayrıca bazı İbâzî fakihler, iddia ettikleri görüşlerinin doğru olduğunu, İbn Abbas’ın görüşüyle desteklemişlerdir. Bunun en önemli sebebi mezhebin kurucusu Câbir b. Zeyd ve ondan sonraki öğrencilerinin İbn Abbas’ın görüşlerine olan sıkı bağlılığıdır.⁴⁶

İbâzî fikhı oluşum, gelişim ve yayılma merhalesinden itibaren ağırlıklı olarak kendi kaynaklarından faydalanmıştır. Bu durum İbâzîlerin fikhî sistemlerini oluşturma açısından önemli olduğu kadar da mezhebin kendini gizleme çabasının

⁴² Nâmî, *Dirâsât ‘ani’l-İbâziyye*, 119.

⁴³ Fırlalı, *İbâziyye’nin Doğuşu ve Görüşleri*, 6.

⁴⁴ Nâmî, *Dirâsât ‘ani’l-İbâziyye*, 119.

⁴⁵ Bârûnî, *Muhtasar Târihu’l-İbâziyye*, 28-29.

⁴⁶ Câbir b. Zeyd, *Resâilu’l-İmâm Câbir b. Zeyd el-Ezdî*, 61-85; Sâlimî, *Meâricu’l-Âmâl*, 1/643.

dan da kaynaklanmaktadır. Çünkü mezhep fikhinin teşekkülü ve sistemleşmesi kitmân diye isimlendirilen bu döneme denk gelmektedir. Câbir b. Zeyd ve Ebû Ubeyde dönemleri İbâzîler tarafından kitmân dönemi olarak kabul edilmiştir. İbâzîler, bu dönemde maruz kaldıkları baskılar nedeniyle çalışmalarını ve eserlerini gizli tutmuş, sadece kendi eserleriyle yetinip onlardan yararlanmışlardır.⁴⁷ Bu durum İbâziyye mezhebinin diğer mezheplere göre daha az bilinmesine ve yayılmasına sebep olmuştur.

Söz konusu bu dönemde İbâzîler kendi kaynakları dışındaki kaynaklara uzak durmuşlardır. Bu mesafeli yaklaşım hadis kaynaklarını da kapsamaktadır. Bundan ötürü ilk dönemlerde mezhebin dışı kapalı bir yapıya sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu anlayış bir müddet sonra yerini daha yumuşak bir hale bırakmıştır. Bu minvalde mezhebin altıncı asır âlimlerinden Ebû Ya'kûb el-Vercelânî (öl. 570/1175) farklı bir tutum sergileyerek teliflerinde İbâzî hadis kaynağı olan 'Müsned' dışındaki sünnî hadis eserlerindeki hadislere de yer vererek yeni bir dönemin kapılarını aralamıştır. Fakat bu tutum İbâzîler tarafından hemen kabul görmemiştir. Nitekim başka bir İbâzî âlimi olan Muhammed b. el-Berrâdî (öl. 9./15. yüzyılın başları) bu anlayışa karşı çıkmış *el-Hakâik* isimli eserinde, öğrencilerine Sünnî kaynaklardan mümkün oldukça alıntı yapmamalarını tavsiye etmiştir. Böylelikle tekrar Sünnî kaynaklardan istifade edilmemeye doğru gidilmiştir.⁴⁸

2.1. İbâziyye Mezhebinin Usûlü ve Farklılık Gösterdiği Hususlar

İbâziyye mezhebinin fikhî meseleleri çözümlenmede başvurduğu usûl yöntemleri diğer mezheplerin yöntemlerinden pek farklı değildir. Çünkü İbâziyye fikhinin usûl kaynakları diğer mezheplerin usûl kaynaklarıyla hemen hemen aynıdır. Fakat kronolojik olarak teşekkül eden ilk fikhî mezhep iddiasında olmalarına rağmen fikh usûlünü diğer mezheplerden önce sistematik bir şekilde kullandıklarını söyleyemeyiz. İbâzîler, günümüze ulaşmış önemli İbâzî fikhî kaynaklarının usule dair malumatlar içerdiklerini iddia etmektedirler. Ebû Gânim el-Horâsânî'nin *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ* adlı eserinde hükümlerin istinbatına yönelik kaidelere işaret edildiğini bundan ötürü bu eserin hem İbâzî fikhî hem de usulü için son derece önemli olduğunu söylerler.⁴⁹ Bunun yanı sıra İbâzîler, hicrî üçüncü asır İbâzî fakihlerinden İbn Ca'fer el-Ezkevî'nin (öl. 300/913) *el-Câmi* adlı eserinde, 'arkadaşlarımızın usulüne göre, arkadaşlarımızın kaidelerini üzerine bina ettiği âsâra göre' gibi ifadeleriyle İbâzî fikhinin erken dönemden itibaren usulü olan bir fikhî mezhep olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır.⁵⁰ Usûl kaidelerinin bazı eser-

⁴⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 446.

⁴⁸ Nâmî, *Dirâsât 'ani'l-İbâziyye*, 131.

⁴⁹ Bişr b. Gânim el-Horâsânî, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ* (Maskat: Vizâretu Turâs, 2007), 1/15; Mustafa Sâlih Bâcû, *Menhecü'l-İctihâd 'inde'l-İbâziyye*, 84-85.

⁵⁰ Ebû Câbir Muhammed b. Cafer el-Ezkevî, *el-Câmi* (Maskat: Vizâretü't-Turâs ve's-Sekâfe, 2018), 1/399.

lerde sistematik olmayan lafızlarla bazı eserlerde de işaret ve ima yöntemiyle yapılmasına karşın hicrî dördüncü asra kadar İbâzîlere ait özgün bir usûl eserin-den bahsetmek mümkün değildir.

İbâziyye mezhebinin usule yönelik ilk kapsamlı eseri İbn Bereke'nin (öl. 361/972) *el-Câmi'*dir. *el-Câmi* gerek usûl gerekse de fûrû-i fıkıh alanında İbâzîler için çok önemli bir eserdir. İbn Bereke söz konusu eserinin ilk kısmını usule ayırarak, İbâzî usûl tedvinine yeni bir boyut kazandırmıştır.⁵¹ Çünkü İbâziyye mezhebinin ilk dönem fıkıh eserleri genellikle fetvalardan oluşmaktaydı. Bu bağlamda mezhebin günümüze ulaşmış en eski kaynakları Câbir b. Zeyd'in *Resâilu Câbir b. Zeyd*, Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme'nin *Mesâilu Ebî Ubeyde ve Rebi' b. Hâbîb'in Futyâ Rebi' b. Habib* isimli eserleridir.⁵² Bu eserler, mezhebin oluşum döneminde, farklı yerlerde yaşayan İbâziyye mensuplarının mezhebin önemli isimleri olan Câbir b. Zeyd'e, Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme'ye ve Rebi' b. Hâbîb'e yöneltilen sorulara verilen fetvaları içermektedir. Ancak bu eserlerde doğrudan usûl kaideleri zikredilmemiştir.⁵³ Fakat İbâzî araştırmacılar bu fetvalarda usule dair işaretlerin olduğunu savunmaktadırlar.⁵⁴ Dolayısıyla İbâzî usûlcülere göre mezhebin erken dönem kaynaklarında usûl kaidelerine değinilmekle birlikte düzenli usul çalışmalarının hicri dördüncü asırda başladığını belirtirler.⁵⁵ Bundan ötürü İbâzî mezhebinin yukarıda zikredilen ilk tedvinlerinin, usûl ilmi için ana kaynaklar olduğunu söylerler. Bu kaynakların bir kısmı maalesef günümüze ulaşmamıştır. İbâzîler günümüze ulaşamayan ve Câbir b. Zeyd'e nispet edilen *Divânu Câbir*'in de usûl kaideleri barındırdığını iddia etmektedirler.⁵⁶

Hicrî altıncı asra geldiğinde İbâzî usûl tedvinini taçlandıran Ebû Ya'kûb el-Vercelânî'nin *el-'Adl ve'l-inşâf* adlı eseriyle karşılaşmaktayız. İbâzî usulü açısından çok önemli olan bu esere birçok şerh yazılmıştır.⁵⁷

2.2. İbâzîlere Göre Şer'î Hükümlerin Kaynakları

İbâzîlerin şer'î hüküm kaynakları, diğer mezheplerinkinden farklı değildir. Bu sebeple şer'î hükümlerin çıkarıldığı kaynaklar bakımından İbâziyye mezhebinin

⁵¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Bereke, *Kitâbu'l-Câmi'* (Maskat: Vizâretü't-Turâs ve's-Sekâfe, 2017), 1/62.

⁵² Nâmî, Âmr el-Halife, *Resâilu'l-İmâm Câbir b. Zeyd el-Ezdî* (Libya: Dârü'd-Da've, 2018), 36; Talâl b. Halife b. Hamed Âl Abusselâm, *Futyâ Rebi' b. Habib* (Maskat: Zâkiretu Umân 2017), 89.

⁵³ Talâl b. Halife, *Futyâ Rebi' b. Habib*, 89; Nâmî, *Resâilu'l-İmâm Câbir b. Zeyd el-Ezdî*, 36.

⁵⁴ Ebû Muhammed Nûruddîn Abdullâh b. Hamîd (Humejd) es-Sâlimî, *Ṭal'atü's-şems* (Maskat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Dîniyye, 2011), 10; Mustafa Sâlih Bâcû, *Menhecü'l-İctihâd 'inde'l-İbâziyye*, 85.

⁵⁵ Mustafa Sâlih Bâcû, *Menhecü'l-İctihâd 'inde'l-İbâziyye*, 84-85.

⁵⁶ Nâmî, *Dirâsât 'ani'l-İbâziyye*, 80.

⁵⁷ Ebû Ya'kûb el-Vercelânî, *el-'Adl ve'l-inşâf* (Maskat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Dîniyye, 2011), 16-17.

diğer fikhî mezheplerden ayrı değerlendirmek söz konusu olamaz. İbâziyye mezhebinin şer'î hükümleri istihraç ettiği kaynaklar Kur'ân, sünnet, icma', kıyas ve istidlâldir. Bu şer'î kaynakların her birinin tarifi ve taksimi diğer mezheplerde olduğu gibi İbâziyye mezhebinde de yapılmıştır. Dolayısıyla İbâziyye mezhebi şer'î delillerden hüküm çıkarma noktasında diğer mezheplerden farklı bir metod geliştirmemiştir. Mesela Kur'ân'daki 'âm-hâs, emir-nehîy, mutlak-mukayyed, muhkem-müteşabih ve tahsis gibi hususlarda diğer mezheplerin yaptığı doğru anlama çabası, İbâziyye mezhebi için de geçerlidir. Aynı şekilde sünnetteki mütevâtir-ahâd, müstefiz-meşhur, mürsel-münkati' ve zayıf gibi hususların yanı sıra icmâ' ve kıyas için de durum farklı değildir.

Bazı dönemlerde kıyasa karşı dönemsel itirazlar olmakla birlikte, mezhebin genel anlayışını bir dönemle değerlendirmek doğru olmaz. Bu bağlamda özellikle kıyas hakkında İbâziyye mezhebine yöneltilen bazı iddialar söz konusu olduğundan burada genel anlamda İbâzî usulünde şer'î kaynakları uzun bir tarif ve taksime tabi tutmadan sadece farklı olan hususları farklılaşma bağlamında açıklamaya çalışacağız. Bu anlamda İbâziyye mezhebine yapılan 'kıyası delil olarak görmezler'⁵⁸ yönündeki iddiayı ele alacağız. Ayrıca Şâfiî mezhebi dışında⁵⁹ diğer mezhep usullerinde istidlâl kapsamında zikredilmediği halde İbâziyye usulünde istidlâlî delillerden biri olan 'ilhâm' deliline de değineceğiz.

2.2.1. Kıyâs

Kıyas delilinin aklî ya da naklî oluşu ihtilaflı olmakla birlikte,⁶⁰ usûlcülerin çoğuna göre kıyas şer'î kaynaklardan biridir.⁶¹ Ancak bazı mezheplerin kıyası şer'î bir delil olarak kabul etmedikleri de unutulmamalıdır. Nitekim kıyas bahsinin geçtiği hemen hemen tüm usûl kaynaklarında Zâhirîler, bazı Mu'tezilîler ve Ca'ferîlerin kıyası delil olarak kabul etmedikleri açıkça ifade edilir.⁶² Bunlara kıyası delil olarak görmeyenler anlamında *Nufâtu'l-Kıyâs* ifadesi kullanılmıştır.⁶³ Ancak İbâziyye mezhebinde kıyasın şer'î delillerden biri olup olmadığı hususu birtakım sebeplerden ötürü bazı kesimlerce tam olarak anlaşılmamıştır. İbâziyye mezhebinin üzerinde istikrar ettiği görüşe göre, kıyas delili dördüncü şer'î delildir.⁶⁴ Fakat özellikle ilk dönem bazı İbâziyye bilginlerinin kıyasa karşı sergilemiş

⁵⁸ Şener, *İslâm Hukukuna Giriş*, 85.

⁵⁹ Bedri Aslan, *Şâfiî Usûlcülere Göre İstidlâl* (Bursa: Emin Yayınları, 2020), 103.

⁶⁰ Mustafa Sâlih Bâcû, *Menhecû'l-İctihâd 'inde'l-İbâziyye*, 301.

⁶¹ Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fî Uşûlî'l-Fıkh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirîn, 2006), 173; Abdülvehhâb Hallâf, *İlmu Usûlî'l-Fıkh* (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2003), 48.

⁶² Muhammed b. Muhammed Abdurrahman b. Alî b. Yusûf b. Mansûr el-Kâmil, *Şerh Varakât* (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 14.

⁶³ Mahmûd Muhâmmmed Tantâvî, *el-Medhal ilâ Fıkhî'l-İslâmî* (Âbidîn: Mektebetu Vehbe, 1987), 226; Hallâf, *İlmu Usûlî'l-Fıkh*, 48.

⁶⁴ İbn Bereke, *Kitâbu'l-Câmi'*, 1/199-200; Vercelânî, *el-Adl ve'l-insâf*, 85; Sâlimî, *Tal'atü's-Şems*, 365.

oldukları tavır, kimi kesimlerde İbâziyye mezhebinin kıyası delil olarak görmediği fikrini doğurmuştur. Her ne kadar İbâziyye usûl kaynaklarında kıyas şer'î bir delil olarak zikrediliyorsa da⁶⁵ ilk dönem bazı İbâzî ulemasının kaynağı rey olan kıyasa karşı sergiledikleri sert tutum, kıyasın İbâzîlerce teşri'î bir delil olarak görülmediği fikrini ortaya çıkarmıştır. Özellikle Ebû Ubeyde ve bazı öğrencilerinin kıyasa karşı tutumları, bu algının oluşmasında etkili olmuştur.

İbâziyye kaynaklarında kıyasın bir delil olduğu yönünde kesin kanaat bulunmasına rağmen, bazı kaynaklarda İbâziyye mezhebinin kıyası şer'î delillerden biri olarak görmediği yönünde söylemler bulunmaktadır⁶⁶: “İbâzîler kendilerine göre bir de fikhî mezhep geliştirmişlerdir ve bu mezhebi yaymak için çok çaba harcamışlardır. İbâzî fakihler, kıyası tanımazlar; kıyasın yerine re'y ve içtihadı itibar ederler”.⁶⁷ Aslında bu söylem kıyas ve mesnetsiz re'y ayırımının tam olarak anlaşılmadığı ilk dönemler için doğru bir söylem olabilir. Çünkü ilk dönem İbâziyye mezhebinin önemli şahsiyetlerinden Ebû Ubeyde, Rebi' b. Habîb ve bazı İbâzî uleması kıyasa karşı sert bir tutum sergileyerek, *kıyasın Kitap, sünnet ve âsâr'a muhalefet olduğu* yönünde fikir beyan etmişlerdir. Ebû Ubeyde'nin bu söylemi özellikle kendi döneminde kimi talebeleri arasında kıyasa karşı şu şekilde bir bakış açısının oluşmasına sebep olmuştur: *Müslümanların dininde kıyas yoktur, onların dini ancak Allâh'ın kitabı, Peygamber'in sünneti ve Müslümanların (Sahâbenin) âsârıdır. Kim kıyas'a yönelirse yıkıma yönelir.*⁶⁸ Bu söylemler diğer mezhep kaynaklarında, İbâziyye mezhebinin kıyası reddettiği şeklinde algılanırken, mezhebin kendi içinde ise kıyâsa karşı bir belirsizlik durumunun belirmesine sebep olmuştur.⁶⁹ Haliyle bu durum araştırmacılar için, özellikle ilk dönem İbâziyye mezhebinin kıyâs hakkındaki görüşünün ne olduğu hususunda belirsizliklere yol açmaktaydı. Ayrıca ilk dönemdeki bu söylemlere binaen, mezhepte kıyasla ilgili iki görüşün bulunduğu yönünde bir sonuç ortaya çıkmıştır. Sümeynî (öl. 1223/1808) İbâziyye mezhebinde kıyası reddeden bir kesimin varlığına şöyle değinmektedir: “Ehl-i Kitab'ın necis olmasına bakmaksızın nassın zahirine göre yiyeceklerinin helal sayılması bizden bazılarının kıyası kabul etmediğine delildir.”⁷⁰ Daha önce de belirttiğimiz gibi bu tartışmanın temeli Ebû Ubeyde'nin kıyas hakkındaki sözleridir. Ancak Ebû Ubeyde ve Rebi' b. Habîb gibi mezhebin önemli isimleri hangi durumda yapılan kıyasa karşı böyle bir tutum sergilemişlerdir? Bu konu pek açık olmamakla bir-

⁶⁵ İbn Bereke, *Kitâbu'l-Câmi'*, 1/199-200; Vercelânî, *el-'Adl ve'l-inşâf*, 85; Sâlimî, *Ṭal'atü's-şems*, 365.

⁶⁶ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh*, thk. Abdulazîm ed-Dîb (Duhâ: Metâbiu Duhâ el-Hadîse, 1979), 2/750; Şener, *İslâm Hukukuna Giriş*, 85.

⁶⁷ Şener, *İslâm Hukukuna Giriş*, 85.

⁶⁸ Mustafa Sâlih Bâcû, *Menhecü'l-İctihâd 'inde'l-İbâziyye*, 301.

⁶⁹ Mustafa Sâlih Bâcû, *Menhecü'l-İctihâd 'inde'l-İbâziyye*, 310.

⁷⁰ Abdulazîz b. Hâc, b. İbrâhîm es-Sümeynî, *et-Tâcu'l-Manzûm* (Maskat: Vizâretü't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 2000), 1/27.

likte, İbâziyye mezhebi hakkında önemli çalışmalar yapan Mustafa Bâcû tarafından şöyle değerlendirilmiştir: Ebû Ubeyde ve onun gibi düşünen ilk dönem İbâzîlerin, Zahirîler gibi kıyası şeriate bir alternatif olarak görmelerine değil, kıyasın naslara rağmen tercih edilmesine karşı çıktıklarını söylemek gerekir diyerek İbâzîlerin kıyasa bakışlarını izah etmeye çalışmaktadır. Ayrıca Bacû'ya göre şayet yeni oluşan bir mesele hakkında Kur'ân, sünnet ve icmâda açık bir hüküm bulunmazsa naslar ışığında kıyasa başvurulmasında, başta Ebû Ubeyde olmak üzere, ilk dönemin diğer İbâzî fakîhleri açısından herhangi bir mahzur söz konusu olmamaktadır. Başka bir deyişle naslarda yeni oluşan meseleler için doğrudan bir hüküm çıkarılamıyorsa o vakit kıyasa yönelmede hiçbir sakınca bulunmamaktadır.⁷¹

Bacû bu bağlamda Ebû Ubeyde'den şunları aktarmaktadır: "...kişi uyması gereken bir sünnet gördüğü vakit, nefesine ağır geldiği için o sünnete baş vurmak yerine kıyasa başvurur ve bu hadis sahih bir hadis değildir derse, Allâh'a itaatle alakası olmayan reye başvurmuş olur."⁷² Bacû ve Nâmî'ye göre Ebû Ubeyde bu ifadeyle hadise rağmen yapılan kıyası kastetmektedir.⁷³ İlk dönem İbâzî fakîhlerinin kıyasa yaklaşımı hakkında şöyle bir değerlendirme yapılabilir: Ebû Ubeyde ve Rebi' b. Habib'in kıyas hakkındaki görüşlerinin ne olduğu hususu çok açık değildir. Her ne kadar birtakım İbâzî araştırmacılar onların 'naslara rağmen yapılan kıyası reddettiklerini' iddia etseler de bu iddianın kesin olduğunu söylemek zordur. Çünkü kıyas ve rey Ebû Ubeyde ve Rebi' b. Habib tarafından birçok yerde yerilmiştir. Ancak her hâlükârda kıyasa karşı bu yaklaşım bireysel olup genel anlamda mezhebin kıyasa karşı görüşünü yansıtmamaktadır. Günümüze ulaşan ilk İbâzî usûl eserleri başta olmak üzere tüm İbâzî usûl kaynaklarında kıyas, usûl kaynaklarından biri olarak addedilmiştir.⁷⁴ Dolayısıyla günümüz İbâziyye mezhebinde kıyasın usûlî bir delil oluşu hakkında herhangi bir ihtilafın olduğu ileri sürülemez. Zira İbâzî fikhında kıyasa başvurularak ulaşılmış birçok fikhî hüküm bulunmaktadır. İbâzî fikhı incelendiği özellikle İbâdât bölümünde kıyas yapılarak varılan birçok fikhî konu bulunmaktadır. Buna örnek olarak büyük baş hayvanın nisâbı gösterilebilir. İbâziyye mezhebi dışındaki diğer mezheplere göre deve hariç diğer büyük baş hayvanların nisabı otuzdur. Fakat İbâziyye mezhebine göre deve ile büyük baş hayvanların nisapları aynı olmalıdır. Yani deve ve büyükbaş hayvanların nisabı beş adet olmalıdır. İbâzî hadis kaynağında

⁷¹ Mustafa Sâlih Bâcû, *Menhecû'l-İctihâd 'inde'l-İbâziyye*, 313.

⁷² Nâmî, *Dirâsât 'ani'l-İbâziyye*, 98.

⁷³ Mustafa Sâlih Bâcû, *Menhecû'l-İctihâd 'inde'l-İbâziyye*, 313; Nâmî, *Dirâsât 'ani'l-İbâziyye*, 98.

⁷⁴ İbn Bereke, *Kitâbu'l-Câmi'*, 1/199-200; Vercelânî, *el-Adl ve'l-inşâf*, 85; Sâlimî, *Ṭal'atü's-şems*, 365; Mustafa Sâlih Bâcû, *Menhecû'l-İctihâd 'inde'l-İbâziyye*, 313; Nâmî, *Dirâsât 'ani'l-İbâziyye*, 98; Siyâbî, *el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'l-İbâzî*, 99; Eğberî, *el-Medhal ile'l-Fikhi'l-İbâziyye*, 202; Abdullah b. Muhammed b Abdullah Sâlimî, *Mevsû'atü'l-Fikhi'l-İbâzî* (Maskat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnu'd-Dîniyye, 2017), 2/341.

sığır nisabının beş olduğuna yönelik bir rivayete rastlanılmamıştır. Nitekim büyük baş hayvanın nisabının beş olduğu sonucuna kıyasla ulaşılmıştır.⁷⁵

İbâziyye mezhebinin kıyasla ilgili görüşünü toparlayacak olursak, her ne kadar ilk dönem bazı İbâzî fakihlerinin söylemleri kıyasa başvurulmaması gerektiği şeklinde yorumlanmışsa da kıyas, İbâziyye mezhebinde hem usûl hem furû kaynaklarında şer'î delillerden biri olarak zikredilmiştir.

2.2.2. İstidlâl

İbâzîler usûl delillerinden istidlâlî beşinci şer'î kaynak olarak sıralarlar. İstidlâlînin altında şu unsurlar bulunmaktadır: İstihsân, istishâb, istikrâ, mesâlihu'l-mursele, örf, şer'u men kablenâ ve ilham.⁷⁶ İlhâm dışındaki diğer istidlâl yöntemleri usûl kitaplarında detaylıca zikredilmiştir. Bu istidlâl delillerinin hükmü ve bağlayıcılığı hakkında İbâziyye mezhebinin diğer mezheplerden önemli bir farklılıklar arz ettiğini söyleyemeyiz. Ancak ilhâm, İbâziyye mezhebi dışındaki diğer mezhep usullerinde istidlâlî bir delil olarak kabul edilmediği için bu delil yöntemi İbâziyye mezhebi açısından bir farklılıktır.

2.2.3. İlhâm

İlhâm: Bir şeyi yapması ya da yapmaması yönünde kişinin kalbine ilk edilen ve onu doğru yola ileten, Allah'ın dilediği kuluna has kıldığı bir vahiy türü olarak tanımlanmıştır.⁷⁷ Başka bir ifadeyle feyiz yoluyla insanın kalbine ulaştırılan bilgidir.

İslâm'ın ilk dönemlerinden beri ilhâmın hüccet değeri tartışma konusu olmuştur.⁷⁸ İlk olarak bazı Şîî fırkalar ilhâmı imamlarına gelen kesin ve yanılmaz bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir. Daha sonraki asırlarda bazı sûfiler ilhâmı duyu, haber ve aklın ötesinde olan bilginin asıl kaynağı olarak kabul etmişlerdir.⁷⁹ Mâtürîdî (öl. 333/944) ve dolayısıyla Hanefî uleması ilhâmı bilgi kaynağı olarak

⁷⁵ Halfân b. Muhammed el-Münzirî, *Muhtelefü'l-Hadis ve Eseruh fi Fikhi'l-İbâzî* (Cezâir: Neşru Cem'iyyetü't-Turâs, 2017), 241.

⁷⁶ Bu istidlâl yöntemlerinin tarifleri ve detaylıca bilgi için bk. Vercelânî, *el-'Adl ve'l-inşâf*, 88; Sâlimî, *Ṭal'atü's-Şems*, 365; Mustafa Sâlih Bâcû, *Menhecü'l-İctihâd 'inde'l-İbâziyye*, 697; Siyâbî, *el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'l-İbâzî*, 102-104; Eğberî, *el-Medhal ile'l-Fikhi'l-İbâziyye*, 213; Sâlimî, *Mevsû'atü'l-Fikhi'l-İbâzî*, 2/395.

⁷⁷ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Müntahab min Şihâhu'l-Cevherî* (el-Esfâr, 4760); İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Daru Sâdir), 7/555.

⁷⁸ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'Ulûmi'd-Dîn* (Kâhire: Mektebetü't-Tevfikîyye), 1/111; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001), 285.

⁷⁹ Hâris el-Muhâsibî, *Adâbu'n-Nüfûs*, thk. Abdulkadir Ahmed 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-Cil), 169; Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmûd-Mahmûd b. Şerîf (Kâhire: Dârü'l-Me'ârif, ts.), 1/197; Yusuf Şevki Yavuz, "İlhâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/98-100.

görmemiş bu sebeple ilhâmı bilgi kaynağı olarak görenlerin şahitliklerini de kabul etmemişlerdir.⁸⁰

Bu tartışmalardan da anlaşılacağı üzere ilhâmın bir bilgi kaynağı olup olmaması meselesi ilk dönemden günümüze değin tartışılmalıdır. İlhâmın tasavvufta bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi, İslâmî ilimlerle uğraşanların bildiği bir husustur. Ancak fıkıh usûlünde 'İstidlâl' kapsamında başvuru bir delil olarak işlenmesi pek alışılmalıdır. Bir durum değildir.⁸¹ Fakat İbâziyye mezhebinin usûlüne baktığımızda, ilhâm istidlal yöntemlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Mezhep içerisinde hüccet değeri hakkında tartışmalar olmakla birlikte ilhâm, usûl kaynaklarında istidlal delilleri arasında açıkça zikredilmiştir.⁸² Ancak İbâzîler ilhâmın hüccet olabilmesi için, konu hakkında nasların bulunmaması gerektiğini söylemektedirler. Yani onlara göre ilhâm sadece zaruret halinde hüccet değeri taşımaktadır. Ayrıca kimin için hüccet olabileceği konusu da İbâzî kaynaklarda açıkça belirtilmiştir.⁸³ İlhâmın hüccet olduğunu savunan ve bu konuda görüşleri referans alınan önemli İbâzî ulemasından Ebû Sâid el-Kudemî'ye (öl. 361/972) göre ilhâm hüccet olmakla birlikte sadece kendisine ilhâm edilen için hüccettir.⁸⁴ Bu bağlamda nassın bulunmadığı zaruri yerlerde ilhâmın hüccet değeri şu şartlara bağlanmıştır:

Kendisine ilhâmda bulunulan kişinin veli yani İbâzîlerce öngörülen mü'min vasıflarına sahip olması gerekmektedir.

Mülhem avamdan biri ise ilhâm edilen şeyin şer'î kanun ve kaidelere uygun olması gerekmektedir. Aksi takdirde ilhâm, hüccet değeri taşıyamaz. Mülhem müçtehit ilham edilen şey sadece kendisi için hüccettir.

Sâlimî⁸⁵, müçtehit-ilhâm bağlantısının müçtehit-istihsân bağlamında değerlendirilebileceğini belirtmektedir.⁸⁶ Çünkü müçtehit kalbine atılan şeyin nassa uygun olup olmadığını bildiğinden, nassa muhalif bir ilhâmın vesvese olacağını da bilir. Bundan ötürü Sâlimî, müçtehidin ilhâmı vardıysa sonuca istihsâna benzetmiştir.⁸⁷

⁸⁰ Şemsül'eimme es-Serahsî, *el-Mesbûr* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 16/133; Yavuz, "İlhâm", 22/98-100.

⁸¹ Sadece Şâfîilerden bazı âlimler ilhamı bir delil olarak görür. Bk. Aslan, *Şâfî Üsûlcüleri Göre İstidlâl*, 103.

⁸² Sâlimî, *Tal'atü's-Şems*, 421; Mustafa Sâlih Bâcû, *Menhecü'l-İctihat 'inde'l-İbâziyye*, 741; Abdullah b. Muhammed b. Abdullah Sâlimî, *Mevsû'atü'l-fikhi'l-İbâzî* (Maskat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Dîniyye, 2017), 2/412.

⁸³ Sâlimî, *Tal'atü's-Şems*, 421; Mustafa Sâlih Bâcû, *Menhecü'l-İctihat 'inde'l-İbâziyye*, 743.

⁸⁴ Sâlimî Abdullah b. Humeyd, *Tale'atu's-Şems alâ Şemsî'l-Usûl* (Sîb: Mektebetu İmâm Nûruddîn Sâlimî, 2008), 2/569; Sâlimî, *Mevsû'atü'l-fikhi'l-İbâzî*, 2/412.

⁸⁵ Sâlimî'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Bardak, "İbâdî Âlimlerinden İbn Humeyd Sâlimî'nin Kelâmî Görüşleri", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2 (Ağustos 2019), 763-788.

⁸⁶ Sâlimî Abdullah b. Humeyd, *Tale'atu's-Şems alâ Şemsî'l-Usûl*, 2/569; Sâlimî, *Mevsû'atü'l-fikhi'l-İbâzî*, 2/412; Sâlimî, *Tale'atu's-Şems*, 421; Mustafa Sâlih Bâcû, *Menhecü'l-İctihat 'inde'l-İbâziyye*, 743.

⁸⁷ Sâlimî Abdullah b. Humeyd, *Tale'atu's-Şems alâ Şemsî'l-Usûl*, 2/569.

İbâzî usulünde ilhâmın usûl delilleri içinde zikredilmesi birtakım sıkıntıları beraberinde getirmiştir. Çünkü ilhâm doğruluğu ispatlanamayan bir tür zandır. Bundan ötürü İbâzî uleması vesvese ve ilhâmın her zaman birbirinden ayırt edilemeyeceğini söyleyerek, ilhâmın bir tür nakil gibi algılandığını, ancak Hz. Peygamber'in vefatıyla vahyin yani nakil kapısının kapandığını, bundan ötürü de ilhâmın akıl yoluyla sabit olamayacağını belirtmişlerdir.⁸⁸ Özetleyecek olursak birtakım İbâzî fakîhine göre ilhâm, ancak şer'î delillerin söz konusu olmadığı yerlerde hüccet olabilir. Bu bağlamda Sâlimî, Kur'ân'ı-Kerîm'in cem' edilmesinin ilhâm yoluyla yapıldığını savunmaktadır.⁸⁹

Sonuç

Câbir b. Zeyd'in müessisi olarak kabul edildiği İbâziyye mezhebi ilk dönem siyasi olaylar içerisinde fikhî bir mezhepten ziyade siyasi bir fırka olarak temayüz etmiştir. Buna rağmen İbâzîler Câbir'le birlikte fikhî bir mezhebin teşekkül ettiğini iddia ederler. Gerek Câbir'e nispet edilen ve ortada olmayan '*Câbir b. Zeyd'in Divânı*' gerekse de günümüze ulaşmış olan '*Resâilu Câbir*' adlı eserler ilk dönemden itibaren müstakil bir fikhî mezhebin teşekkülünü gösteren numunelerdir. İbâzîlerin, mezheplerinin teşekkül eden ilk mezhep olduğu yönündeki iddiaları müessis olarak kabul ettikleri Câbir b. Zeyd'in hicrî yirmi üç senesinde doğmasıyla alakalıdır. Ancak Câbir dönemindeki siyasi sıkıntılar onun müstakil bir fikhî mezhep müessisi olarak görülmesinin önüne geçmiş ve İbâziyye mezhebinin ilk dönemde sistemleşmesini engellemiştir. Bundan ötürü mezhebin fikhî anlamda sistemleşmesinin de Câbir'den sonra Ebû Ubeyde döneminde olduğunu söyleyebiliriz.

Câbir ve Ebû Ubeyde dönemlerinin, mezhebin teşekkülü ve sistemleşmesi anlamında müstakil ve kapsamlı çalışmalarla ele alınması gerekmektedir. Çünkü Câbir ve Ebû Ubeyde dönemi siyasi çekişmelerin yoğun olduğu bir dönemdir. Bu çalkantılı dönemde İbâzî fikhının oluşmasında siyasi olayların etkisi vuzuha kavuşturulmalıdır. Ancak bütün bu siyasi karışıklıklara rağmen bu iki şahsiyetin, dönemlerinde fıkha dair çalışmalar yapması fikhî bir mezhebin oluşturulması çabası olarak anlaşılmalıdır. Câbir'in iyi bir fakîh olduğuna yönelik sahabî ve tâbiîn övgüsüne mazhar olması ve fikhî konularda fetvalar vermesi, Ebû Ubeyde'nin fikhın gerek fûrû gerekse de usûl konularına hâkim olması, bir fikhî mezhep olma çabaları olarak değerlendirilmelidir. Buradan hareketle hem Câbir'in hem de Ebû Ubeyde'nin İbâzîliğin fikhî bir mezhep olması için yoğun bir çaba sarf ettikleri ortadadır. Bu çabalarında da başarılı olduklarını söyleyebiliriz.

Özellikle Ebû Ubeyde döneminde mezhebin Basra'da bulunan müntesipleri korunmuş olup, gizli faaliyetlerle bir arada tutulmaları sağlanmıştır. Yine bu dö-

⁸⁸ Mustafa Sâlih Bâcû, *Menhecû'l-İctihat 'inde'l-İbâziyye*, 744.

⁸⁹ Sâlimî, *Şerhu'l-Câmî Sahîh Müsnedü İmam Rebi*, 1/44.

nemde İbâziyye mezhebinin hem itikadının hem de fikhinin Basra dışına taşınması da gerçekleştirilmiştir. Böylelikle mezhep kendine daha rahat hareket etme alanı bulmuştur. İlk teşekkül eden mezhep iddiasında olan İbâzîlerin sistemli bir usûle sahip olmaları diğer mezheplerden çok sonra olmuştur. İbâziyye mezhebinin erken dönem çalışmalarında usûl kaidelerine değinilmekle birlikte sistematik usul çalışmalarının hicri dördüncü asırda İbn Berke'yle başladığını söyleyebiliriz. Bütün bunlara rağmen İbâziyye mezhebinin fikhî bir mezhep olup olmadığı hususu Sünnî ve Şîî camiada hala tartışmalıdır. Ancak bütün bu karmaşık süreçlere rağmen İbâziyye mezhebi sistematiği olan ve önemli fikhî literatüre sahip bir mezheptir.

Kaynakça | References

- Abdulmuhsin Sâlim Kâtib. *el-Hilafu'l-Fikhî Beyne'l-Mâlikîyye ve'l-İbâziyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013.
- Aslan, Bedri. *Şâfi'î Üsûlcülere Göre İstidlâl*. Bursa: Emin Yayınları, 2020.
- Ateş, Orhan. *Günümüz Umman İbâdiyyesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
<https://acikerisim.uludag.edu.tr/bitstream/11452/4122/1/220985>
- Bâ, Amr b. el-Hâc Muhammed Sâlih. *Dirâse fi Fikri'l-İbâzî Cezâir*: Müessesetü'ş-Şeyh en-Nâsir, 2015.
- Bardak, Ahmet. "İbâdî Âlimlerinden İbn Humeyd Sâlimî'nin Kelamî Görüşleri". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/2 (Ağustos 2019).
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.531668>
- Bârûnî, Ebû Rebi' Süleyman. *Muhtasar Târîhu'l-İbâziyye*. Sîb: Mektebetü'd-Dâmirî, 1995.
- Bekûş, Yahya Muhammed. *Fıkhü İmâm Câbir b. Zeyd*. Maskat: Mektebetü'd-Dâmirî, 2014.
- Cîtâlî, Ebû Tâhir İsmail b. Musa. *Kavâidu'l-İslâm*. Ummân Sultanlığı: Mektebetü'd-Dârimî, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *el-Burhân fi Uşûli'l-Fıkh*. thk. Abdulazîm ed-Dîb. Duhâ: Metâbiu Duhâ el-Hadîse, 1979.
- Ebû Gânim, Bişr b. Gânim el-Horâsânî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Maskat: Vizâretü Turâs, 2007.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *Mezhepler Tarihi*. trc. Sıbğatullah Kaya. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Eğberî, İsmâil b. Sâlih b. Hamdân. *el-Medhal ilâ Fıkhî'l-İbâziyye*. Umman Sultanlığı: Mektebetü'd-Dâmirî, 2013.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-muşallîn* Beyrut: Dâru Sâdir, 2006.
- Ethem Ruhi Fığlalı. *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Ezkevî, Ebû Câbir Muhammed b. Cafer. *el-Câmi'*. 9 Cilt. Maskat: Vizâretü't-Turâs ve's-Sekâfe, 2018.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*. 5 Cilt. Kâhire: Mektebetü Tevfikiyye, ts.

- Göksun, Ahmet Faruk. *İbâdî Fıkhının Tarihsel Gelişimi (Umman Örneği)*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyât Fakültesi, Lisans Tezi, 2021.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Gömbeyaz, Kadir. "Hâricîlerin Günümüzdeki Devamı İbâdîler mi, Selefilere mi? Metodolojik Bir Tartışma". e-makâlât Mezhep Araştırmaları 9/1 (Bahar 2016).
<https://doi.org/10.18403/emakalat.06629>
- Halîfât, İvaz Muhammed. *el-Usûlu't-Târihiyye li'l-Firkatu'l-İbâdiyye*. Gardâye: Müessesetu's-Şeyh en-Nâsir, 2015.
- Hallâf, Abdulvehhâp. *İlmu Usûli'l-Fıkh*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2003.
- Hârisî, Sâlim b. Hamd b. Süleymân. *el-'Ukûdu'l-Fediyye fi Usûli'l-İbâdiyye*. Maskat: Vizâretü't-Turâs ve's-Sekâfe, 2017.
- Harûsî, İbn Ebî Nebhân Nâsir b. Câid b. Hubeyd. *Tenvîru'l-Ukûl fi İlmi Kavâidu'l-Usûl*. Maskat: Zâkire Umân, 2019.
- İbn Bereke, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed. *Kitâbu'l-Câmi'*. 5 Cilt. Maskat: Vizâretü't-Turâs ve's-Sekâfe, 2017.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Telbisü İblîs*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-Milel ve-Nihal*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975.
- İbn İmâm el-Kâmilîyye, Muhammed b. Muhammed Abdurrahman b. Alî b. Yusûf b. Mansûr el-Kâmil. *Şerh Varakât*. Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb en-Nedîm. *el-Fihrist*. Beyrut: Darü'n-Nefâis, 2016.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmet Evi Yayınları, 2016.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Keşeyriyye*. thk. Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd b. Şerîf. 2. Cilt. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Mîzân, Abdülkerim Mahrûs. *İbâdiyye Hadramut ve Alaketuhum bi Uman*. Hadramut: Dâru Hadramut, 2017.
- Muammer, Ali Yahyâ. *el-İbâdiyye Mezhebun İslâmiyyûn Mu'tedilûn*. Londra: Dâru'l-Hikme, 2013.
- Muhammed Sâlih Nâsir. *Menhecü'd-da've 'inde'l-İbâdiyye*. Maskat: Dâru Nâsir, 2015.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed. *Adâbu'n-Nüfûs*. thk. Abdulkadir Ahmed 'Atâ. Beyrût: Dâru'l-Cîl, ts.
- Münzirî, Halfân b. Muhammed. *Muhtelefü'l-Hadis ve Eseruh fi Fıkhî'l-İbâzî*. Cezâir: Neşru Cem'iyyetu't-Turâs, 2017.
- Nâmî, Amr Halîfe. *Resâilu'l-İmâm Câbir b. Zeyd el-Ezdî*. Libya: Dâru'd-Da've, 2018.
- Nâmî, Amr Halîfe. *Dirâsât 'ani'l-İbâdiyye*. trc. Mihayl Hûrî-Mâhir Cerrâr. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, 2012.
- Özdemir, Ahmet. *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebi' b. Habîb'in Müsned'i*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Sâlimî, Abdullah b. Hâmid. *Şerhu'l-Câmi' Sahîh Müsnedü İmam Rebi'*. Sîb: Mektebetu İmâm Nûruddîn Sâlimi, 2004.

- Sâlimî, Abdullah b. Muhammed b. Abdullah. *Mevsû'atü'l-Fıkhî'l-İbâzî*. 7. Cilt. Maskat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Dîniyye, 2017.
- Sâlimî, Ebû Muhammed Nûruddîn Abdullâh b. Hamîd (Humeyd). *Meâricü'l-Âmâl*. 10 Cilt. Umman: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Dîniyye, 2008.
- Sâlimî, Ebû Muhammed Nûruddîn Abdullâh b. Hamîd (Humeyd). *Ṭal'atü's-Şems*. Maskat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Dîniyye, 2011.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Siyâbî, Ahmed b. Su'ûd. *el-Medhal ilâ'l-Mezhebi'l-İbâzî*. Sîb: Mektebetü'd-Dâmirî, 2019.
- Sümeynî, Abdulazîz b. Hâc b. İbrâhîm. *et-Tâcu'l-Manzûm*. 7 Cilt. Maskat: Vizâretü't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 2000.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004.
- Şemmâhî, Ebü'l-Abbâs Bedrüddîn Ahmed b. Abdilvâhid. *Kitabu's-Siyer*. Maskat: Metâbiu'n-Nahde, 1987.
- Şener, Abdulkadir. *İslâm Hukukuna Giriş*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Vercelânî, Ebû Ya'küb. *el-'Adl ve'l-inşâf*. Maskat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Dîniyye, 2011.
- Veslâtî, Ebü'r-Rebî Süleyman b. Yahlef. *Kitâbü't-Tuhefi'l-Mahzûne*. Barka: Mektebu Hazâini'l-Âsâr, 2017.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. trc. Ethem Ruhi Fıçlalı. İzmir: İzmir Fakültesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.
- Wellhausen, Julius. *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*. trc. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.
- Yaman, Ahmet- Çalış, Halit. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Yoldaş, Mehmet Hanifi – Kubat, Mehmet. “İbâziyye'nin Hâriciliğe İsnadı Meselesi”. *İslâmî İlimler Dergisi* 17/1 (2022), 269.
<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2334704>
- Zeydân, Abdülkerî. *el-Vecîz fî Uşûli'l-Fıkh*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2006.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühü*. 11 Cilt. Dımaşq: Dârü'l-Fıkr, 2004.

Hâricî ve İbâzî Literatüre Dair Bir Kavram Tespit Denemesi

Güven Ağırkaya | ORCID: 0000-0002-0688-7306

Dr. Öğr. Üyesi | Sorumlu Yazar | guvenagirkaya@gmail.com

Adıyaman Üniversitesi | ROR ID: 02s4gkg68

İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Adıyaman, Türkiye

Öz

İslam düşünce tarihinin ilk oluşumlarından biri Hâricîlerdir. Onlar ilk olarak Sıffin'de tahkim hadisesi üzerine Hz. Ali'den ayrılmış daha sonra ise kendi aralarında ihtilaf ederek bölünmüşlerdir. Onların kimi kılıç kalkan taraftarı olup kendilerinden olmayanlara karşı son derece sert ve katı bir yolu benimserken, kimi de daha mutedil bir yaklaşım içerisinde olmuştur. Özellikle marjinal bir grup olarak maruf olmuş Hâricîlerin mutedil kanadını temsil eden İbâzîler varlıklarını günümüze kadar sürdürürken, mutedil olmayanlar zamanla tarihe karışmışlardır. İbâzîlik tarih boyunca Hâricîliğin gölgesinde azınlıkta bir mezhep olarak kalmakla beraber kendilerine has dinî ve entelektüel bir literatür oluşturmayı başarmış bir oluşumdur. Tarihi süreçte Hâricî-İbâzî bağlamında günümüze ulaşmış literatürün hemen tamamı İbâzîlere aittir. Ülkemizde özellikle son dönemlerde İbâzî literatüre dönük akademik bir ilgi söz konusudur. Bir literatürün incelenmesinde en öncelikli hususlardan biri ilgili alandaki terminolojidir. Zira lafızlar tutarlı bir sisteme sahip düşünce teşekküllerinin anlam örgüsüne girdiklerinde ilk vaz edildikleri anlamlardan uzaklaşarak farklı işlevsellikler kazanırlar. Müşterek kavramların düşünce ekolleri tarafından kendi entelektüel birikimlerinde farklı anlamlarda kullanılması ise mezkûr durumu daha da ehemmiyetli hale getirir. Binâenaleyh araştırma konusu yapılmış bir literatürün doğru mütalaa edilmesi ancak terminolojisinin kendi düşünce örgüsünde tanımlanıp anlaşılmasıyla mümkündür. Bu bağlamda İbâzîler kendi literatürlerini aynı zamanda kendilerine has bir terminolojiyle oluşturmuşlardır. Bu çalışmada, İbâzîlikle ilgili okumalarda sıkça tesadüf edilecek kavramların derlenip mümkün olduğunca kendi kaynakları doğrultusunda medullerinin tespit edilmesi hedeflenmiştir. Burada özellikle araştırma konusu yapılan, mezhep müellifleri tarafından İbâzîlere has anlamlarla kullanılan kavramlardır. Çalışma, isminden de anlaşıldığı üzere, İbâzîlere ait bütün kavramları tespit etme gayesi gütmemiştir. Özellikle İbâzîlere has kullanım ve muhtevaları olan kavramların tespitine ağırlık verilmiştir. Tespit edilen kavramlar, Türkçe telaffuz ve kullanımları dikkate alınarak alfabetik sıraya konulmuştur. Ancak özellikle beraber kullanımı yaygınlaşmış ve muhtevaları birbiriyle ilişkili bazı kavramlar bir arada verilmiştir. Çalışma yürütülürken ulaşılan İbâzî eser ve sözlükler tarama yöntemi kullanılarak incelenmiş ve gerekli görülen yerlerde mezhep dışı eserlere başvurularak karşılaştırmalar yapılmıştır. Genel itibariyle iki ana bölümden müteşekkil olan çalışmanın giriş ve birinci

bölümünde İbâzîlik ve ıstılah kavramı hakkında kısa bilgiler verilmiş; ikinci bölümde ise tespit edilen kavramlar üç gruba ayrılmış olarak maddeler halinde serdedilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, İslam Mezhepleri Tarihi, İbâzî Mezhebi, İbâzî Literatür, İstılah, İbâzî Terminoloji

Atıf Bilgisi

Ağırkaya, Güven. “Hâricî ve İbâzî Literatüre Dair Bir Kavram Tespit Denemesi”. *Eskiye*ni 47 (Eylül 2022), 663-692. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1103502>

Geliş Tarihi	14 Nisan 2022
Kabul Tarihi	13 Haziran 2022
Yayın Tarihi	20 Eylül 2022
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli
Değerlendirme	Hakemlerin raporları, makale ile birlikte yayımlanmaktadır. https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397 Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Attempt to Identify Some of the Terms Used in the Khārijite and Ibādīya Literature

Güven Ağırkaya | ORCID: 0000-0002-0688-7306

Assist. Prof. Dr. | Corresponding Author | guvenagirkaya@gmail.com

University of Adiyaman | ROR ID: 02s4gkg68

Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Adiyaman, Türkiye

Abstract

The first sect that emerged in the history of Islam was the Khārijite. The Khārijites were divided into different subgroups at the time, and only the Ibādīya sect of has continued to the present day. Shortly after they were formed as a group, the Khārijites quarreled among themselves and decoupled into different groups. One of the reasons for this debate is related to the attitude they will show to their opponents. Some of them have been extremely strict and thrifty towards their opponents. Some of them have taken a softer and more understanding attitude. Those who were relentless with their opponents have been erased from history. The non-marginal ones have continued their existence to the present day. Representing the moderate wing of the Khārijites, the Ibādīte have continued their existence until today. Although the Ibādīte remains a minority sect in the shadow of Khārijite throughout history, Ibādītes have succeeded in creating their own religious and intellectual literature. In the historical process, almost all of the literature that has survived in the context of Khārijite- Ibādīte belongs to the Ibādītes. There is an academic interest in Ibādīte in our country, especially recently. One of the most critical issues in the study of literature is terminology. Because words acquire different meanings when they enter thought systems, it is possible to understand literature correctly only by knowing its terminology. In this context, the Ibādītes has created a particular vocabulary for themselves. This research aimed to identify and define the concepts frequently used in the Ibādīte literature. The research subject is the concepts used by the authors of the sect with meanings unique to the Ibādīte. Therefore, the study did not aim to identify all the concepts belonging to the Ibādīte. Particular attention was paid to identifying concepts with specific uses and contents of Ibādītes. The concepts identified are given in alphabetical order. This article has been prepared using screening and comparison methods. For the meanings of the terms, primarily Ibādīte sources and dictionaries were used, and comparisons were made by referring to non-sectarian works where necessary. This study generally consists of two parts. In the introduction and the first part of the study, brief information about the concept of Ibādīte and terminology is given; In the second part, the identified concepts were divided into three groups and presented as items.

Keywords

Tafsir, History of Islamic Sects, Sect Ibādīte, Ibādīte Literature, Term, Ibādīte Terms

Citation

Agirkaya, Guven. "An Attempt to Identify Some of the Terms Used in the Khârijite and Ibâdiya Literature". *Eskiyeni* 47 (September 2022), 663-692.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1103502>

Date of submission	14 April 2022
Date of acceptance	13 June 2022
Date of publication	20 September 2022
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External Double-blind + Transparent Peer Review
Review reports	The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article. https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

İnsanın bireysel veya toplumsal tüm yaşam alanında en önemli aktörlerden biri dildir. Bu anlamda dil, insanın yaratılışından beri sadece bir iletişim aracı değil aynı zamanda duyuş, düşünüş, üretme, paylaşma, aktarma gibi toplumsal ve kültürel sayısız aktivitenin vazgeçilmez aracı olmuştur. Bu meyanda Yüce Allah ilk insana eşyanın isimlerini öğretmiş ve o isimler üzerinden diğer varlıklardan farklı olarak ona lütfettiği evsaf ve kabiliyetleri “meleklerle gösterme” örneklemini üzerinden anlatmıştır.¹ İnsan sahip olduğu bu evsaf ve kabiliyetlerle başta onu var eden aşkın kudret olmak üzere diğer insanlar ve varlıklarla iletişim kuracak, hüznü ve sevinçlerini paylaşacak, ihtiyaç ve gereksinimlerini ifade edecek ve daha da önemlisi elde ettiği insanî birikimle kültür ve medeniyetler inşa edecektir.

Kur'an, insanın sadece aşkın varlıkla olan veya olması gereken ilişkisini değil aynı zamanda onun diğer bütün varlıkla kurduğu ve kuracağı beşerî ilişkilerine de yön verir. Bu ilişkinin gerçekleşmesi, sürdürülmesi, sonraki nesillere aktarılıp kültür ve medeniyetlerin teşekkülünde en önemli unsurlardan biri anlama ve anlatma yeteneğine aracılık eden dil (kelam) kabiliyetidir. İnsanı yoktan yaratan Allah olduğu gibi ona duygu ve düşüncelerini ifade etme, varlığı anlama ve anlatma kabiliyeti olan beyanı öğreten de yine Allah'tır.² İnsan, Allah'ın kendisine lütfettiği mezkûr evsaf ve kabiliyetlerle oluşturduğu birikimi beyanla nesilden nesile aktararak geçmişten geleceğe süregelen bir tekâmüle öncülük edecektir.

İnsan, sahip olduğu meziyetlerle hem ontolojik tür olarak hem de hemcinsleri arasında ayrı hususiyetlerle tebeyyün etmiş bir varlıktır. Bu meyanda onun en önemli özelliklerin biri farklılığıdır. Bu durumun müteâl boyutta dikkate alınmış bir sonucu olarak Allah'ın tarih boyunca insanlara gönderdiği ilahî kitap ve sahifelerin dili de hep farklı olmuştur. Aynı din ve kültüre mensup olmak genel itibarıyla insanî müşterekliği beslemekle beraber bunun da söz konusu farklılığı ortadan kaldırdığı söylenemez. Zira insan aslında fitratındaki farklılığıyla insandır.

Mezhep olgusu sadece İslam toplumunun değil, bütün din ve sistemlerin bir gerçekliğidir. İslam tarihindeki her farklı düşünce ve bu düşüncelerin sistemli halini ifade eden her mezhep -akidenin temel esaslarıyla çelişmediği sürece- entelektüel bir zindelik ve zenginliktir. Bu meyanda mezheplerle ilgili münferit ve dar alanlı örnekleri umuma teşmil etmek asırlarca tevarüs eden dinin tevile dayalı birikimine bir vefasızlık olacaktır.

İslam düşünce tarihindeki her mezhep sistematik bir düşünce okuluna dönüşürken, dinin kaynak ve beyanlarını kullanırken, müntesiplerinin ihtiyaç ve

¹ el-Bakara 2/31-33.

² er-Rahmân 55/3.

gereksinimlerine dini metinlerden cevaplar ararken kendi içinde tutarlı ve anlamlı bir terminoloji oluşturmaya çalışmıştır. Bu meyanda kimi zaman farklı kimi zaman da ortak ifadelere mezhep sistemi için farklı anlamlar yüklenmiştir. Söz konusu terminolojik farklılık bir düşünce okulunun müntesipleri için önemli olduğu kadar ekoller arası entelektüel iletişimin sürdürülebilirliği noktasında diğerleri için de önemlidir. Herhangi bir lafız, düşünce sistemlerinin kendi bünyesinde izafi bir anlam yüklenerek bir mezhebin ıstılahı olduğunda söz konusu mezhebin düşünce sisteminin anlaşılıp yorumlanması ve hakkında herhangi bir imal-i fikirde bulunulması ancak ilgili ıstılah(lar)ın doğru anlamlandırılmasıyla mümkündür.

İslam tarihinde teknik anlamıyla teşekkül eden ilk mezhep Hâricîlerdir. Düşünce ve davranışlarındaki sert ve katılık sebebiyle bu oluşum kısa bir süre içinde ihtilaf edip gruplara ayrılmış ve söz konusu sertlik ve katılığı sürdürmek isteyenler zamanla yok olmuş ama nisbeten daha mutedil bir grup olan İbâzîler günümüze kadar varlıklarını devam ettirmişlerdir. Onlar varlıklarını devam ettirirken aynı zamanda kendilerine ait bir literatür ve terminoloji de oluşturmuşlardır. Hatta İbâzî doktrin kişilerin inanç ve durumlarına göre tesmiye edilmesini (el-esmâ ve'l-ahkâm) “usûl-i tis‘a” olarak ifade edilen esaslardan biri saymıştır. Bu meyanda onlara göre isimler ilgili ahkâma tabidir (أَنَّ الْأَسْمَاءَ تَابِعَةٌ لِأَحْكَامِ).³ Dolayısıyla onlarla ilgili yapılacak akademik çalışmalarda İbâzîlerin bu terminolojilerine vâkıf olmanın önemi izahtan vârestedir.

Bu çalışmada çok azı Hâricîlerle ilgili olmak üzere İbâzî eserlerde fazlaca rastlanan ıstılahlar mümkün olduğu kadar onların kendi eserlerinden araştırılarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmanın isminden anlaşılacağı üzere söz konusu çalışma İbâzîlere ait bütün ıstılahları tespit etme gayesi gütmemiştir. Ayrıca diğer mezheplerle müşterek yüzlerce ıstılah kullandıkları da maruf bir durumdur. Burada özellikle araştırma konusu yapılan İbâzîlerin mezhep müellifleri tarafından İbâzîlere has anlamlarla kullanılan kavramlardır. Bir başka ifadeyle söz konusu kavramlara İbâzî eserlerde tesadüf edildiğinde bunların hangi anlamda kullanıldığının tespit edilmesi hedeflenmiştir.

1. İstılah Nedir?

İlahî veya beşerî hemen bütün öğretilerin sistemleri dil ve onun zihindeki soyut halini ifade eden kavramlarla kurgulanmıştır. Söz konusu kavramlar o kadar önemlidir ki onları yerli yerinde ve doğru kullanmamak yahut kendisine yüklenen misyonu kavramamak ilgili olduğu bağlam örgüsünden, kendisiyle

³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. el-Hayr el-Cennâvünî, *Kitâbü'l-vad' muhtasar fi'l-usûl ve'l-fıkıh*, thk. Ebû İshak İbrâhim Ettafeyyîş (Kahire: Matbaatü'l-Fecâleti'l-Cedîde, ts.), 39; Addûn b. Nâsır Cehlân, *el-Fikru's-siyasî inde'l-İbâziyye min hileli ârâi'ş-Şeyh Muhammed b. Yusuf Ettafeyyîş* (Gerdaye: Cem'iyetu't-Turâs, 1990), 65; Amr Halife Nâmî, *Dirasât ani'l-İbâziyye* (b.y.: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 200.

hedeflenen zihinsel faaliyetten ve ilişkili olduğu bilgiden mahrum kalmak demektir. Zira kavram, bir sözcüğe yüklenmiş ve onda toplanmış bir bilgiyi ifade eder.⁴

Lafızlar dinin veya tutarlı bir sisteme sahip düşünce teşekküllerinin anlam örgüsüne girdiklerinde dâhil oldukları önermeler bağlamında, ilk vaz edildikleri anlamlardan uzaklaşarak farklı işlevsellikler kazanırlar. Düşünce ekollerinin eserlerinde, kutsal metinlerde ve özellikle Kur’ân-ı Kerim’de bu meyanda lügavî anlamdan uzaklaşmış ve yeni bir hüviyete bürünmüş çokça sözcüğün varlığı müsellemidir. Zaten bir kavramı önemli kılan da dâhil olduğu sistemde yüklendiği anlamdır. Binâenaleyh düşünce örgüsünün olduğu her yerde kullanılan kavramların ehemmiyeti zahtan vâstedir. Bu meyanda ıstılah veya onun yerine Türkçe’de kullanımını artan terim yahut kavram ne demektir?

İstılah, lügavî olarak “fesad ve kötü olmanın zıttı; iyi, faydalı, uygun ve doğru olmak” gibi anlamlara gelen “صالح/s-l-h” kökünden ifti’al kalıbına aktarılmış bir mastardır. Sözlükler “salah” köküne genel itibariyle “fesadın zıttı” anlamını vermektedirler.⁵ Salah kökünün ifti’al kalıbından mastarı olan ıstılah veya aynı kalıbın ism-i meful formu olan mustalah “üzerinde ittifak edilen, uzlaşa sağlanan” iş, anlam veya durumları ifade etmektedir.⁶

İstılah kavramı teknik olarak genel itibariyle “belirli grupların bir lafzı ilk vaz edildiği manadan kısmen uzaklaştırıp yeni bir muhtevada kullanmaları” mecra-sında tarif edilmiştir.⁷ Bu meyanda örneğin S. Şerif Cürcânî (öl. 816/1413) söz konusu ittifak ve uzlaşuya işaret ederek “bir lafzın lügat manasından alınıp bir münasebet dolayısıyla başka bir manada kullanılması” tarifine yer verir.⁸ Ö. N. Bilmen (1883-1971) ise “Muayyen bir cemaatin, bir meslek erbabının, bir lafzı, manayı lügavîsinden çıkararak başka bir manada müttefikan istimal etmeleri” şeklinde tarif eder.⁹ Türkçe’de ıstılah kullanımını yerine “terim” lafzı kullanılmakta iken Arapça’da

⁴ Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), “Kavram”, 499-500.

⁵ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî (Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, ts.), 3/117; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu’l-luga ve sihâhu’l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attar (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melayîn, 1987), 1/383; Ebû’l-Hasen Ahmet İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luga* (Daru’l-Fikr, 1979), 3/303; Muhammed bin Mükerrrem bin Ali Ebû’l-Fadl Cemâleddin İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 2/516; Muhammed b. Abdirrezzak el-Hüseynî Ebû’l-Feyz Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs* (Dâru’l-Hidâye, ts.), 6/547.

⁶ Ebû’l-Beka el-Kefevî, *el-Külliyât mu’cem fi’l-mustalahât ve’l-furûki’l-lugaviyye* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 129; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 6/551; Ahmed Muhtar Ömer, *Mu’cemü’l-lugati’l-Arabiyyeti’l-mu’âsıra* (Kâhire: Âlemu’l-Kutub, 2008), 2/1314; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve İstilahat-ı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Sarmaşık Yayınları, ts.), 1/11.

⁷ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitabü’t-Ta’rîfât* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983), 28; Kefevî, *el-Külliyât*, 129; Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâti’l-fünûn ve’l-’ulûm*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/212 vd.

⁸ Cürcânî, *Ta’rîfât*, 28.

⁹ Bilmen, *İstilahat-ı Fikhiyye Kamusu*, 1/11.

ise daha çok “mustalah” kullanımı tercih edilmektedir.¹⁰ Günümüzde hemen aynı muhteva kastıyla terim, ıstılah, kavram gibi kullanımlar yaygınlaşmıştır.

2. İbâzî Kavramlar

İlk dönemlerden bu yana İslam düşünce tarihine Hâricî-İbâzî özelinde bakıldığı zaman hemen bütün ilmi literatürün İbâzîlere ait olduğu görülecektir. Örneğin tefsir alanında Nâfi' ibnü'l-Ezrak'tan (öl. 65/685) nakledilen küçük bir risale¹¹ dışındaki bütün tefsir literatürü İbâzîlere aittir. Bu sebeple Hâricîlerle ilişkili kimi kullanımlar aşağıda zikredilmiş ancak araştırmanın hemen bütün kavramlarında İbâzî kaynaklar esas alınmaya çalışılmıştır. Ele alınan kavramlar araştırmada Türkçe telaffuzları dikkate alınarak alfabetik sıraya konulmuş ancak birbiriyle olan ilişkisi fazla olan, bir başka ifadeyle ancak beraber ele alındığında daha isabetli mütalaa etme imkânı elde edilen bazı kavramlar bir arada zikredilmiştir. İlgili ıstılahlar genel itibariyle 3 grupta kavram kümeleri halinde verilmiştir.

2.1. Mezheple İlgili Tesmiyeler

Ehl-i Cebel (اهل الجبل): İbâzî kaynaklar Ehl-i Cebel kullanımıyla Libya'daki Nefsûse Dağını ve o bölge ahalisini kastederler.¹² Dolayısıyla Ehl-i Cebel'den diye tanıtıkları kimselerin o bölge halkından veya o bölge İbâzîlerinden olduğunu ifade etmiş olurlar. Rivayetlere göre Nefsûse, Filistin tarafından gelip Trablusgarp bölgesinin güney batısındaki platoyu yurt edinmiş Berberî kabilelerinden birinin ismidir. Kabilenin yerleştiği bölge, onlara nisbetle Cebel-i nefûse adıyla anılmıştır. Bu bölge ilk dönemlerden itibaren İbâzîlik mezhebi mensupları için önemli bir sığınak olmuştur.¹³

Ehl-i Nihle (اهل النحلة): “N-h-l” kökü genel itibariyle “bir şeyi birine karşılıksız hibe etmek; zayıflık ve sıskalık; bir şey iddia etmek” olarak üç anlam ihtiva eden bir lafızdır.¹⁴ Aynı kök -muhtemelen muhtevasındaki “iddia etmek”le ilgili olarak -bir dine veya mezhebe mensubiyeti de ifade etmektedir.¹⁵ Bu meyanda Ehl-i Nihle terkibi, Abdülvehhab b. Abdurrahman b. Rüstem'in (öl. 208/823) imamlığından sonra İbâzîliğin esaslarını benimseyip devam ettirenler için kullanılan bir

¹⁰ Halim Öznurhan, “İstılah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/575.

¹¹ Daha fazla bilgi için bk.: Güven Ağırkaya, “Hâricî ve İbâzî Tefsire Dair Bir Literatür Denemesi”, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019), 1313-1314.

¹² İbrâhim b. Bukeyr Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-İbâziyye* (Saltanatu Umman: Vizâratü'l-Evkâf ve 'ş-Şuûni'd-Diniyye, 2001), 1/174.

¹³ İbrahim Harekât, “Nefsûse”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/532.

¹⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 3/230-31; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, 5/402-403.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11/650.

tesmiyedir.¹⁶ Mezkûr isim kullanıldığında İbâzîlikten ayrılmış Nükkâriyye dışındaki İbâzîler kastedilir.¹⁷

Ehl-i Nuhayle (اهل النخيلة): Nuhayle, Şam yolu üzerinde, Kufe yakınlarında bir yer ismidir. Hz. Ali'nin ordusundan tahkim olayı sebebiyle ayrılanlar Nehrevan kasabasında toplanmış ve burada Hz. Ali ile aralarında çıkan savaşta çoğu kılıçtan geçirilmiştir.¹⁸ Ehl-i nuhayle, Nehrevan'dan sonra gittikleri diğer bir yer olan Nuhayle'ye nisbetle Nehrevan'dan geriye kalanlar için kullanılan bir isimdir.¹⁹

Harûriyye (الحروريون): Sıffin'de (37/657) Hz. Ali'nin saflarında savaşır tahkîmin kabulü sebebiyle Hz. Ali'den ayrılanlar hakkında, Kûfe yakınlarında toplandıkları Harûrâ bölgesine nisbetle kullanılan bir tesmiyedir. İbâzîlere göre Harûriyye fırak edebiyatında anlatıldığı gibi Hâricî değil kurradan müteşekkil bir gruptur. Onlara göre bu grup “Muhakkime-i ûlâ” olup İbâzîlerin ilk selefleridir.²⁰ Hâricîler farklı birçok gruba ayrılrsa da onların tahkim hadisesine ve ona razı olanlara olan tavırları değişmemiştir. İbâzîler de bu tavrı sürdürmüş ve tahkim tavrı Hâricîlerle İbâzîlerin ittifak ettikleri ortak bir mevzu olmuştur.²¹

Havâric (الخوارج): Hâricî lafzı (çoğulu havâric), “girmenin zıttı, çıkmak”²² anlamlarına gelen “h-r-c/hurûc” kökünden türemiş olup “itaatten ayrılan, isyan eden”²³ manasında ism-i fail siygası olan hâric ifadesine nisbet ekinin gelmesiyle meydana gelmiş bir kullanım olup; ilk teşekkül eden fırakalardan birinin ismi olarak Hâriciyye ve Havâric ifadeleri kullanılmaktadır.²⁴

İbâzîlere göre Harîci kavramının iki anlamı vardır: **1)** Sıffin'de tahkime karşı çıkıp Hz. Ali'den ayrılan, Hz. Peygamber ve râşid halifelerin yolundan ayrılmaya rıza göstermeyenler; **2)** Kendilerinden olmayan Müslümanları müşrik kabul eden, onların kanlarını ve mallarını helal gören, kadınlarını esir etmeyi mübah sayan Ezârika gibi marjinal gruplar.²⁵ İbâzîler kendilerinin birinci gruba dâhil olduklarını reddetmezler ancak Ezârika gibi oluşumlarla bir tutulup ikinci gruba dâhil edilmeyi şiddetle reddederler.²⁶ Onlar, fırak literatüründe kendilerinin Hâricîlerle

¹⁶ Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâziyye*, 2/980.

¹⁷ Muhammed b. Yusuf el-Vehbî el-İbâzî el-Mus'âbî Eттаfeyyîş, *Şerhu'n-Nîl ve Şifâi'l-Alil* (Beirut: Dâru'l-Feth, 1972), 14/745.

¹⁸ Ethem Ruhi Fıçlalı, “Hâriciler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/170.

¹⁹ Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâziyye*, 2/980-981.

²⁰ Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâziyye*, 1/265-266.

²¹ Bükeyr b Saîd A'veşt, *Dirasat İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâziyye* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988), 15.

²² Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 5/508; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/249.

²³ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Süleyman Battal, *en-Nazmu'l-musta'zeb fi tefsîri garîbi elfâzi'l-mühezzeb*, thk. Mustafa Abdulhâfız Salim (Mekke: y.y., 1991), 2/256.

²⁴ Fıçlalı, “Hâriciler”, 16/169.

²⁵ Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâziyye*, 1/331.

²⁶ Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâziyye*, 1/331-332.

beraber ele alınıp değerlendirilmesine karşı çıkarlar. Onlara göre makâlât türü eserlerde İbâzîlerin inançları hakkında verilen mâlumatlar doğru değildir. Bu konuda İbâzîlerin zulme uğradığını ifade ederler.²⁷

İbâzîlerin Hâricî olup olmadığı meselesi konusundaki tartışmalar bugün de devam etmektedir. Kimi araştırmalar onların Hâricî olduklarını kimileri de olmadıklarını savunmaktadır.²⁸ Buradaki temel problem bir kavram kargaşasından kaynaklanmaktadır. Sünnî paradigma zaten İbâzîleri, selefleri Hâricî olan mutedil bir fırka olarak değerlendirmiş ve hiçbir zaman onları Ezârika gibi gruplarla bir tutmamıştır. Nitekim İbâzîler de kendilerinin Ezârika gibi bir grup sayılmasından; daha doğrusu Ezârika'yı ihsas edecek bir Hâricî tesmiyesini reddetmektedirler. Zira İbâzîlerin gerek Hz. Osman'ı şehit edenlerle gerek tahkim sebebiyle Hz. Ali'ye karşı çıkıp ondan ayrılanlarla hiçbir problemleri olmadığı gibi bu ayrılıkçı gruplara sahip çıkma konusunda da hiçbir tereddütleri yoktur. Hatta Hz. Osman'a karşı kıyâm edenler, İbâzîlere göre Bedir ashâbı gibi çok önemli bir iş yapmışlardır.²⁹ Bu sebeple Havâric, Hz. Ali'nin dalâletine karşı çıkan kimseler³⁰ olup tahkîme rıza gösterenler ise batıl peşinde koşanlardır (mubtilûn).³¹ Âl-i İmrân 3/106-107'de "yüzleri ağarıp apak olacak olanlar" diye tavsif edilenler Hz. Ali'den ayrılanlardır (Havâric),³² o ayrılanlara muhalefet edip onlarla savaşanlar ise mezkûr ayetlerde "yüzleri kapkara olacaklar" diye tavsif edilenlerin hükmüne tabidir.³³

İbâziyye (الإباضية): Literatürde ilk dönemlerde mutedil Hâricîler arasında yer alan Abdullah b. İbâz el-Mürrî et-Temîmî'ye (h. 1. yy.) nisbetle kullanılan bir isimdir. İbâzîler, ilk zamanlarda kendileri için "el-Muhâkkime" "el-Müslimûn", "Cemaatü'l-müslimîn", "Ehlü'd-da've" gibi isimler kullanmış, daha sonra bu isimlere "Ehlü'l-hak" ve "Ehlü'l-istikâme" isimlerini de eklemişlerdir.³⁴ Ayrıca bunların yanında "Ehlü'l-iman ve'l-istikâme", "Ehlü'l-adl ve'l-istikâme" ve "Şurât"³⁵

²⁷ Ali Yahya Muammer, *el-İbâziyye: Mezheb İslamî Mu'tedil* (Umman: Mektebetü'l-İftâ, ts.), 19; İbrâhim b. Muhammed Tallay, *el-İbâziyye leysû mine'l-havâric* (Gerdaye, 1996), 12.

²⁸ Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Orhan Ateş, "İbâziyye Haricî Bir Fırka Mıdır?", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017), 1-23; Metin Yıldız, "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâricîliği Meselesi", *Kader* 16/2 (2018), 294-318; Güven Ağırkaya, "İbâzî Tefsirlerde Hâricî İzler (Himyân'u'z-Zâd Örneği)", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Aralık 2019), 565-610.

²⁹ İvaz Halîfât, *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâziyye* (Umman: et-Metâbiu'z-Zehabiyye, 2002), 57.

³⁰ Muhammed b. Yusuf el-Vehbî el-İbâzî el-Mus'âbî Ettafeyyîş, *Himyân'u'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd* (Masket: Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1980), 1/195.

³¹ Ettafeyyîş, *Himyân*, 4/210.

³² Ettafeyyîş, *Himyân*, 4/207.

³³ Ettafeyyîş, *Himyân*, 4/207-208.

³⁴ Ferhat Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadari li'l-akideti'l-İbâziyye*. (Cezayir: Cem'iyyetu't-Turâs, 1991), 56; Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-İbâziyye*, 1/3.

³⁵ Halîfât, *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâziyye*, 67.

isimlerini de kullanırlar.³⁶ Hicrî 4. asırla beraber kendilerine isnad edilen “İbâzî” isminin diğerlerine galip gelip yaygınlık kazanmasıyla mezhep müntesipleri İbâzî ismini de kabullenmekle beraber “Ehlü'l-hak” ve “Ehlü'l-istikâme” kullanımlarını İbâzî ismiyle beraber kullanmayı sürdürürler.³⁷

İbâz (veya İbâd) lafzının telaffuzu kimi yerlerde (elifin kesresiyle) İbâzî³⁸ şeklinde, kimi yerlerde ise (elifin fethasıyla) Abâzî³⁹ şeklinde zikredilmekte olup iki telaffuzu da kullanılmaktadır.⁴⁰ Ancak Abâzî kullanımı Kuzey Afrika ve Uman İbâzîliğinde kullanılmakla beraber, Çağdaş İbâzî müelliflerin “İbâzî” şeklini benimsediklerini söylemek mümkündür.⁴¹

İbâzî kaynaklara göre fırkanın fikirlerini ortaya koyan, bunları diğerlerinden ayıklayan, fikhını ve usûlünü belirleyen ve dolayısıyla İbâzîliğin asıl kurucusu ve imamı Ebû Şa'sa Cabir b. Zeyd'dir (öl. 93/711-12).⁴² Örneğin İbâzî müelliflerden Süleyman Bârûnî (öl. 1940) “döneminin en bilgini ve en fakihî Cabir b. Zeyd iken, İbn İbâz bütün işlerinde onun fetvalarına dayanıp ondan habersiz hiçbir iş yapmıyorken; İbâzî mezhebinin Cabir'e değil de İbn İbâz'a nisbet edilmesini anlamadıklarının” ifade eder.⁴³ İbâzîler her ne kadar Cabir b. Zeyd'i mezheplerinin asıl kurucusu olarak görseler de İbâzî olmayan kimi kaynaklarda kendisinin İbâzî mezhebine nisbet edilmesi konusunun Cabir b. Zeyd'e sorulduğu ve onun bu durumdan beri olduğunu ifade ettiği de nakledilmektedir.⁴⁴

Mezhep isminin Abdullah b. İbâz'a isnadı konusundaki tartışma, özellikle mezhebin tesisindeki rolüyle alakalıdır. Zira İbâzî kaynakların ekseriyeti Abdullah b. İbâz'ın önemini kabul eder ancak fırkanın asıl fikir babasının Cabir b. Zeyd olduğunu dile getirirler.⁴⁵ Cabir b. Zeyd'e rağmen Abdullah b. İbâz neden ön plana çıkmıştır? Bazı kaynaklar bu konuyu İbn İbâz'ın aktif kişiliği, Emevilerin etkinliği⁴⁶ ve

³⁶ Ethem Ruhi Fıçlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlar, 1983), 83.

³⁷ Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadari li'l-akidetü'l-İbâziyye.*, 56.

³⁸ Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1063; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 636; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7/111; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 18/220.

³⁹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 7/70; Cürçânî, *Ta'rîfât*, 8.

⁴⁰ Ethem Ruhi Fıçlalı, “İbâziyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/256; Tadeusz Lewicki, “İbâdiye”, *İslam Ansiklopedisi* (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), 5-2/687.

⁴¹ Fıçlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 83.

⁴² A'veşt, *Dirasat İslâmiyye*, 16; Fıçlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu*, 84.

⁴³ Ebû Rebi' Süleyman Bârûnî, *Muhtasarı tarihi'l-İbâziyye* (Uman: Mektebetü'd-Dâmîrî, 1995), 28.

⁴⁴ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebi Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarabad: Dairetü'l-Maari'î'l-Osmaniyye, 1952), 2/495; Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fi es-mâi'r-ricâl* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 4/436; İbn b. Sad ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-kübra* (Beirut: Dâru Sâdır, 1968), 7/181.

⁴⁵ Halîfât, *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâziyye*, 84-85.

⁴⁶ A'veşt, *Dirasat İslâmiyye*, 15.

İbâzîlerin Cabir'i koruma gayretleriyle ilişkilendirerek açıklamaya çalışırlar.⁴⁷ Konu ihtilafı olmakla beraber kimi araştırmacılar Cabir b. Zeyd'in dönemin konjonktüründen mütevellid takiyeye yapmak zorunda kaldığı rivayetlerini isabetli bulmaktadır.⁴⁸

Kaade (القعدة): Tahkîme karşı çıkanlar Nehrevan Savaşı'ndan sonra dönemin iktidarlarına karşı hurûc etme konusunda ihtilaf etmiş ve bir kısmı daha mutedil bir çizgi benimseyerek yapılan hurûc çağrılarına cevap vermemiştir. İşte o dönemde Hâricî oldukları halde cihad ve hurûc çağrıları yapan fırka mensuplarının karargâhlarına hicret etmeyen ve düşmanları ile savaşmayan Hâricî gruplar oturup cihattan geri kalanlar anlamında "Kaade" olarak tesmiye edilmiştir.⁴⁹ İbnü'l-Ezrak ve tâbilerinin yaptıkları hurûc ve cihat çağrıları itidali benimseyen Hâricîler tarafında karşılık bulmayınca, İbnü'l-Ezrak onları savaştan geri kalmak için mazeretler uydurup Resûlullah *aleyhisselamdan* izin isteyen, "Allah ve Rasûlüne karşı yalan söyleyip oturanlar"ın tavsif edildiği Tevbe sûresinin 9/81, 90 âyetlerindeki kimselere benzetip onları tekfir etmiştir.⁵⁰ Söz konusu kullanım özellikle kılıç-kalkan taraftarı olan Ezârika gibi grupların, kendilerini desteklemeyen itidal taraftarı olanları tahkir ve tahfif etme kastıyla kullandıkları bir kavramdır.⁵¹ Zira Kaade, sertlik ve katılıktan yana olan Hâricîler gibi muhaliflerini müşrik, muhaliflerin yurdunu küfür yurdu addetmemiş; onların mallarını ve kanlarını helal görmemiş ve muhaliflere karşı ist'râzî reddetmiştir.⁵² Bu sebeple Kaade, İbâzîler gibi mutedil grupların ilk tohumları sayılmıştır.⁵³

Muhakkime (المحكمة): Hz. Ali döneminde tahkîmi reddederek ondan ayrılanlar için kullanılan bir kavram olup, İbâzîler bu ayrılanları sahâbenin bir parçası ve kendilerinin selefi kabul eder ve onların haklı olduğunu düşünürler.⁵⁴ İbâzîlere göre Muhakkime, imametın tekrar Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerindeki misyonuna döndürülmesi için büyük mücadele vermiş tek gruptur.⁵⁵ Bu sebeple de söz konusu bu ilk ayrılıkçı grubu Havâric olarak değil "Muhakkime, Ehl-i

⁴⁷ Orhan Ateş, *Günümüz Umman İbâdiyesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 44-46.

⁴⁸ Esat Özcan, *Câbir b. Zeyd Hayatı, Mezhebi ve Tefsir Anlayışı* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022), 53-54.

⁴⁹ Mustafa Öz, "Kaade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/589.

⁵⁰ Öz, "Kaade", 23/589.

⁵¹ Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâziyye*, 2/868; Öz, "Kaade", 23/589; Halîfât, *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâziyye*, 66-67.

⁵² Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâziyye*, 2/868.

⁵³ Halîfât, *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâziyye*, 65.

⁵⁴ Ca'îbîr, *el-Bu'dü'l-hadari li'l-akideti'l-İbâziyye*, 36, 48 vd.; Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâziyye*, 1/293-294.

⁵⁵ Nâmî, *Dirasât ani'l-İbâziyye*, 54.

Nehrevan, Harûriyye, el-Muslimûn, Cemaatü'l-müslimîn” gibi isimlerle zikrederler.⁵⁶ Onlara göre Muhakkime tesmiyesi, “tahkimi kabul etmeme” bağlamından daha çok onların o gün söyledikleri “لا حكم الا لله/hüküm ancak Allah’ındır” sözleriyle ilişkilidir.⁵⁷ Onlara göre kullanılan Havâric tesmiyesi ise düşmanlarının onlara verdiği bir isimdir.⁵⁸

Vehbiyye (الوهبية): İbâzîlerin, tarih boyunca İbâzîlik çizgisinden ayrıldıklarını addettikleri Havâric ve Nükkâriye gibi gruplardan kendilerini ayırmak için kullandıkları bir tesmiyedir. Konuyla ilgili ihtilaf “Vehbiyye” isminin Abdullah b. Vehb er-Rasibi’ye mi yoksa Abdülvehhab b. Abdurrahman b. Rüstem’e mi izafe edileceği konusundadır.⁵⁹ Ancak Vehbiyye tesmiyesiyle tam olarak kimlerin kast edildiği konusunda İbâzî müellifler arasında farklı görüşler mevcuttur.⁶⁰ Çağdaş İbâzî araştırmacı F. Ca’bîrî, Şark İbâzîleri arasında Vehbiyye isminin Abdullah b. Vehb er-Rasibi’ye; Mağrib İbâzîleri arasında ise Abdülvehhab b. Rüstem’e izafe edildiğini ifade etmektedir.⁶¹ Vehbiyye isminin Rüstemîler döneminde imametle ilgili yaşanan ihtilaf neticesinde İbâziyye’den ayrılan Nükkâriyye ile ilgili olduğu ve Nükkâriyye’den olmayan İbâzîler için tesmiye edildiği daha isabetli görünmektedir.⁶² İbâzîler sadece İbâziyye ismini kullandıklarında Vehbiyye’den olsun olmasın hepsini kastetmiş olurlar ama Nükkâriyye gibi İbâzîlerden ayrılmış grupları dışarda bırakmak için Vehbiyye ismini kullanırlar.⁶³

2.2. İctimaî Yapı ve Kuruluşlar

Arîf (العريف): Arîf (çoğulu urefâ) lafzı lügavî olarak “bir şeyi bilmek, tanımak, ona vâkif olmak” anlamında kullanılmaktadır.⁶⁴ Gerek cahiliye gerekse sonraki dönemlerde askerî veya sivil bir grubun başında bulunan, idare ettiği topluluğu temsil eden, temsil ettiği grubuyla ilgili sorumluluklar yüklenen kimseler için kullanılmış bir kavramdır.⁶⁵ İbâzîlikte ise Azzâbe teşkilatı bünyesine halkın eğitim-öğretim faaliyetleriyle ilgili olarak öğrencilerin gerek dersle ilgili gerekse ders dışındaki işleriyle vazifelendirilmiş kişiler “arîf” ismiyle ifade edilmektedir.⁶⁶ Arîfler, İbâzî kaynaklarda kendi içinde üstlendikleri göreve göre “Kur’an talimi arîfi,

⁵⁶ Ca’bîrî, *el-Bu’dü’l-hadari li’l-akideti’l-İbâziyye.*, 48.

⁵⁷ Behhâz vd., *Mu’cemü’l-mustalahâti’l-İbâziyye*, 1/293.

⁵⁸ İvaz Halîfât, *el-Usûlü’t-târihiyye li’l-fırkati’l-İbâziyye* (Saltanatu Uman: Vizâretu’t-Turâsi’l-Kavmî ve’s-Sekâfe, ts.), 5; Cehlân, *el-Fikru’s-siyasî*, 31.

⁵⁹ Behhâz vd., *Mu’cemü’l-mustalahâti’l-İbâziyye*, 2/1117.

⁶⁰ Nâmî, *Dirasât ani’l-İbâziyye*, 195 vd.

⁶¹ Ca’bîrî, *el-Bu’dü’l-hadari li’l-akideti’l-İbâziyye.*, 56.

⁶² Behhâz vd., *Mu’cemü’l-mustalahâti’l-İbâziyye*, 2/1027, 1117.

⁶³ Eттаfeyyîş, *Şerhu’n-Nîl*, 14/745.

⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 9/236.

⁶⁵ Fahrettin Atar, “Arîf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/361.

⁶⁶ Behhâz vd., *Mu’cemü’l-mustalahâti’l-İbâziyye*, 2/686.

hatimler ve uyku vakitleri arîfi, ders vakitlerini tanzim arîfi, yemek-iaşe işleri arîfi” gibi farklı isimlerle anılmıştır.⁶⁷

Azzâbe (العزابة): “A-z-b” kökü farklı anlamlar kazanmış olmakla beraber sözlükte olarak “bir şeyden uzak olmayı veya uzaklaşmayı” ifade eden bir lafızdır.⁶⁸ İbâzî kaynaklarda söz konusu lafız “dünyevî işlerden ve nefsin hazlarından uzaklaşarak (uzlet) ibadet ve ammenin maslahatı gereği kendini Müslümanların hizmetine adama” olarak ele alınır.⁶⁹ Buna göre azzâbî, mezkûr vasıflarda bir yaşayışı benimseyen kimseleri ifade etmekten bir istiare; azzâbe ise bu kişilerin oluşturduğu meclistir.⁷⁰ Meclisin başında “Şeyh” veya “Şeyhu’l-halka” diye isimlendirilen bir zat bulunur.⁷¹ İstilah olarak ise özellikle Kuzey Afrika bölgesinde İbâzîliğin yok edilme yahut yasaklanma gibi tehlikelerle karşı karşıya kaldığı dönemlerde, inançlarını ve varlıklarını devam ettirmek gayesiyle kurulmuş, İbâzîlere has dinî, siyasi, sosyal ve ekonomik birtakım vasıf ve vazifeler üstlenmiş, belli sayıdaki insanlardan müteşekkil, İbâzîliğin günümüze ulaşmasında etkin rol oynamış, hüküm sahibi, dinî-ictimaî bir kuruluştur.⁷²

Azzâbe için kullanılan isimlerden biri de halkadır. Halka, azzâbe mensuplarının daire şeklinde oturmalarından mülhem kullanılan bir tesmiyedir.⁷³ İbâzîlere göre göre dinî ve içtimaî vasıftaki ilk halka (hicri 5. asrın başlarında) Şeyh Ebû Abdullah Muhammed b. Bekr (öl. 440/1049) tarafından kurulup esasları belirlenmiştir.⁷⁴

Azzâbe mensuplarının söz, fiil, davranış, dış görünüm türünden, diğer insanlardan farklı olarak, uymaları gereken birtakım sorumlulukları vardır. Halkaya mensup olmak isteyen kimsenin ilim öğrenmeye, dünya işlerinden uzaklaşmaya, malını Allah yolunda harcamaya kararlı; hâfız, ibadete düşkün, sâlih vasıflara sahip olması gerekir. Azzâbî, işini yaptıktan sonra vaktini ibadete ve sâlih amellere ayırmalı, ilim öğrenmeye, zayıfın hakkını gözetmeye, ammenin huzurunu korumaya çalışmalıdır. Giyim-kuşam olarak bütün bedeni örten geniş ve beyaz renkli elbise giyer, başına beyaz bir örtü bağlayıp bir ucunu sağ tarafına sarkıtır ve

⁶⁷ Behhâz vd., *Mu’cemü’l-mustalahâtî’l-İbâziyye*, 2/686-690; Sabri Hizmetli, “İbâdilikte Azzabe”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/ (1987), 296.

⁶⁸ Cevherî, *es-Sihâh*, 1/181; İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, 4/310; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 1/596 vd.

⁶⁹ Ali Yahya Muammer, *el-İbâziyye fi mevkibi’t-tarih: el-halkatü’l-ûla neş’eti’l-mezhebi’l-İbâzî*. (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1964), 97.

⁷⁰ Hizmetli, “İbâdilikte Azzabe”, 288.

⁷¹ Behhâz vd., *Mu’cemü’l-mustalahâtî’l-İbâziyye*, 1/577.

⁷² Muammer, *el-İbâziyye fi mevkibi’t-tarih*, 97; ayrıca bk. Hizmetli, “İbâdilikte Azzabe”, 287 vd.

⁷³ Muammer, *el-İbâziyye fi mevkibi’t-tarih*, 97-98.

⁷⁴ Yahya b. Ebi Bekr Ebû Zekeriya, *Kitâbu siyeri’l-eimme ve ahhârim*, thk. İsmail Arabî (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1982), 265; Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Saîd b. Süleymân ed-Dercîni, *Kitâbu Tabakâtî’l-meşâih bi’l-Magrib*, thk. İbrahim Tallay (b.y.: y.y., 1974), 1/4, 167 vd.

kesinlikle saçını uzatmaz.⁷⁵ Kişi azzâbî olmanın gereklerini yerine getirmediği, ilmiyle amel etmediği ve azzâbîliği bir yaşam tarzı haline getirmediğinde, ilim sahibi olsa dahi “azzâbî” tesmiyesini hak etmiş olmaz.⁷⁶

Beydatü'l-İslam (بيضة الاسلام): “Beyda” lafzı, İbâzîlerin, imamet vazifesini yürüten imam ve onun yardımcıları için “bir beldenin yönetme yetkisini üstlenmiş kimse, beldenin ileri gelenleri” anlamında kullandıkları bir kavramdır.⁷⁷ İmam ve onun yardımcıları hak ve adalete uygun hareket ettiklerinde kendilerine muhabbet besleyip onları dost edinmenin gerekliliği anlamında “velâyet-i beyda/ولاية البيضة”; hak ve adaletten ayrıldıkları zaman ise “berâet-i beyda/براءة البيضة” terkiplerini kullanırlar.⁷⁸ İbâzîler, Beydatü'l-İslam tesmiyesini eski dönemlerden itibaren İbâzîlik mezhebinin merkezlerinden biri olması sebebiyle Uman'daki Nizva şehri için de kullanırlar.⁷⁹ Hatta Nizva'nın diğer ismi Beydatü'l-İslam'dır. Onlara göre İmam Gassân b. Abdullah el-Yehmedî'nin (öl. 207/823) Nizva'yı fethettiğinden beri orası “Beydatü'l-İslam” olarak tesmiye edilmiştir.⁸⁰

Dâru'l-Adl (دار العدل): Lügavî olarak “mesken, yurt, şehir, vatan” gibi anlamlara gelen “dâr/دار” lafzı çeşitli terkiplerle farklı anlamlarda kullanılan bir lafızdır.⁸¹ İbâzîler, hâkimi/sultanı farklı olsa bile, ahali İbâzî mezhebine mensup olan beldeler için “dâru'l-adl” tesmiyesini kullanırlar. Buralarda sâlih kimseler gâlip olup, haramlara riayet edilir ve İslam beldesinin (darü'l-İslam) hükümleri uygulanır.⁸² Onlara göre beldeler genel itibarıyla **1)** dâru'l-İslam/dâru'l-tevhîd, **2)** dâru'l-şirk/dâru'l-küfr olarak iki kısma ayrılır. Dâru'l-İslam olan beldeler ise kendi içinde **1)** darü'l-adl ve'l-hak/dâru da'veti'l-hak, **2)** dâru'l-cevr ve'z-zulm olarak iki kısma ayrılır.⁸³

Ehl-i Tarîk (اهل الطريق): İbâzîlere has dinî ve ictimâî bir teşekkül olan Azzâbe kurşu bünyesinde, onun koyduğu esas ve prensiplere bağlı olmak kaydıyla ilim öğrenme ve öğretme faaliyetlerinde bulunan kimseler için kullanılan bir kavramdır.

⁷⁵ Dercîmî, *Tabakâtü'l-meşâih*, 1/171 vd.; Hizmetli, “İbâdilikte Azzabe”, 287-290; Mustafa Öz, “Halka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/359-360.

⁷⁶ Dercîmî, *Tabakâtü'l-meşâih*, 1/3-4.

⁷⁷ Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâziyye*, 1/135.

⁷⁸ Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâziyye*, 1/136, 2/1108; Sabri Hizmetli, “İbâdilikte Velâyet ve Berâet İnanıcı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/ (1986), 188.

⁷⁹ Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâziyye*, 1/136.

⁸⁰ Ebû Muhammed Nureddin Abdullah b. Humeyd Sâlimî, *Tuhfetü'l-a'yan bi-sireti ehli uman*, thk. Ebû İshak İbrâhim Eттаfeyyîş (Kahire: Matbaatü Şebâb, ts.), 1/101, 2/253; Salim b. Hamud Siyâbî, *Uman abre tarih* (Saltanatu Uman: Vizâretü't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 2001), 2/46.

⁸¹ İbrahim Çelik, “Dâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/482.

⁸² Muhammed b. İbrahim el-Kindî, *Beyânu ş-şer'* (Saltanatu Uman: Vizâretü't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1985), 3/140; Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâziyye*, 2/672.

⁸³ Ali Yahya Muammer, *el-İbâziyye beyne'l-fıraki'l-İslâmiyye* (Gerdâye: Mektebetü'd-Dâmîrî, 1987), 341 vd.; Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâziyye*, 1/390.

(Ayrıca bk. Azzâbe md.). İbâzîler Ehl-i tarîk kavramını, Ebû Hureyre'den nakledilen “من سلك طريقا يطلب فيه علما سهل الله له طريقا الى الجنة/ *ilim öğrenmek arzusuyla yola çıkan kimseye Allah cennete giden yolu kolaylaştırır.*” hadisine dayandırırılar.⁸⁴ Fakih ve tarihçilik kimliğine sahip İbâzî müellif Dercînî (öl. 670/1271-72 [?]) Ehl-i tarîk'in ilk imamının Abdullah b. İbâz olduğunu ifade eder.⁸⁵ İbâzî kaynaklar Ehl-i tarîk'ten olanların söz, fiil, amel, dış görünüm gibi alanlarda uymaları gereken birtakım kuralardan ve söz konusu kuralları ihlal edenlere karşı izlenecek tavır ve davranışlardan bahsederler.⁸⁶

Hameletü'l-ilm (حملة العلم): Hamale-i ilim terkibi “ilim taşıyanlar, ilim nakledenler” anlamında olup, hicri ikinci asırda, farklı bölgelerden gelen talebelerin Basra'da gizli bir şekilde Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerime'den (öl. 145/762) İbâzî mezhebine göre din, şeriat ve usul konularında eğitim alıp, öğrendikleri esaslar doğrultusunda, memleketlerine dönerek İbâzîlik mezhebini (Kuzey Afrika ve Uman bölgelerinde) yayılmasını sağlayan ilk dâîler için kullanılan bir mefhumdur.⁸⁷ İbâzî kaynaklar bu konuda özellikle beş ismi ön plana çıkarır⁸⁸ ve onlarla ilgili çeşitli olağanüstü hallerden bahsederler. Bu rivayetlerden birine göre bu talebeler kalplerinin tatmin olması için bir gün ders esnasında hocaları Ebû Ubeyde'den keramet talep etmiş, o da abdest alıp namaz kıldıktan sonra dua etmiş ve duayla beraber içinde buldukları mekânın üstü açılmış, daha sonra sırayla semanın bütün katları açılarak Allah'ın kudreti ve İbâzî mezhebinin kerametiyle (Kur'an'da Allah'la ilgili kullanılan) Arş temaşa edilmiştir.⁸⁹

Cabir b. Zeyd'in (öl. 93/711-12) vefatından sonra İbâzî mezhebinin liderliğini üstlenen Ebû Ubeyde, İbâzîlerin ilk fakih ve âlimlerinden sayılmıştır.⁹⁰ İbâzî mezhebinin Basra dışındaki bölgelerde yayılıp gelişmesinde Ebû Ubeyde'nin büyük katkısının olduğu kabul edilir.⁹¹ Zira farklı bölgelerden gelip Ebû Ubeyde'nin Basra'da kurduğu gizli bir medresede İbâzî eğitimi alıp yetiştirilen talebeler, kendi memleketlerine veya farklı bölgelere gönderilmiş ve bunlar vasıtasıyla Mağrib, Yemen, Hadramut, Uman ve Horasan gibi muhtelif birçok bölgede İbâzîliğin yayılıp gelişmesi sağlanmıştır.⁹² Bu talebeler daha sonra “hameletü'l-ilm” veya “nakeletü'l-ilm” ismiyle maruf olacaktır. Öyle ki İbâzî kaynaklarına göre Tahert'de

⁸⁴ Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-İbâziyye*, 2/633.

⁸⁵ Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih*, 2/214.

⁸⁶ Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih*, 1/171 vd.; Eттаfeyyiş, *Şerhu'n-Nîl*, 16/365.

⁸⁷ Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-İbâziyye*, 1/307.

⁸⁸ Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih*, 1/19.

⁸⁹ Eттаfeyyiş, *Şerhu'n-Nîl*, 14/454.

⁹⁰ A'veşt, *Dirasat İslâmiyye*, 16.

⁹¹ A'veşt, *Dirasat İslâmiyye*, 17.

⁹² Halîfât, *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâziyye*, 103.

Rüstemîler Devleti'nin kurucusu Abdurrahman b. Rüstem (öl. 171/787) de bu hamletü'l-ilme mensup talebelerden biridir.⁹³

Hıtta (الخطة): Hıtta, Azzâbe teşkilatında üyelerin riayet etmeleri gereken kuralları ihlal etmeleri sebebiyle kişinin bir ceza olarak halkadan uzaklaştırılmasını ifade eden bir kavramdır. Aynı şekilde İbâzî mensuplarının bulunduğu beldede müntesiplerden birinin carî olan örf'e muhalefet etmesi sebebiyle, yaptığı hatalı davranışa göre halktan uzaklaştırılmasını veya hak ettiği cezayı ifade etmektedir. Hıtta lafzı sanki "kuralları ihlal eden ile diğer insanlar arasına bir hat çekilmesini" hisas eden kinayeli bir kulanımdır.⁹⁴ İbâzî kaynaklar ib'âd (الابعاد), hücrân (الهجران) ve tard (الطرد) kavramlarının da hıtta anlamında olduğunu belirtirler.⁹⁵

Hücrân (الهجران): Hücran kavramı, Azzâbe teşkilatının ilk dönemlerinde ders halkasına katılan tilmîzin⁹⁶ uyulması gereken kuralları ihlal etmesi sebebiyle halkadan uzaklaştırılması veya atılmasını ifade eden; daha sonraki dönemlerde ise İbâzî mensuplarının yaşadığı beldelerde carî örf ve uygulamalara muhalefet eden kişilerin toplumdaki uzaklaştırılmasını, yalnız bırakılmasını ve kendisinden teberrî edilmesini ifade eden bir kavramdır.⁹⁷

İb'âd (الابعاد): Lügavî olarak "uzaklaştırma, kovma" anlamına gelen ib'âd lafzı ıstılah olarak İbâzî mezhebine mensup birinin, inancına veya maruf örf'e aykırı olan kavli, fiilî veya amelî bir ihlalde bulunması sebebiyle, ehl-i salah dedikleri yetkin kimseler tarafından, kişinin yaptığı cürme göre toplumdaki uzaklaştırılmasını, yalnız bırakılmasını veya kendisinden teberrî edilerek cezalandırılmasını ifade eden bir kavramdır.⁹⁸ Özellikle Azzâbe üyelerinden bir azzâbî riayet edilmesi gereken kuralları ihlal ettiğinde, ihlalde bulunan kimse tövbe edip halini düzeltmediği sürece halkaya alınmaz, kendisiyle oturulup konuşulmaz, aynı sofrada yemeğe oturulmaz ve kendisinden teberrî edilir. Kişi ancak tövbe edip halini düzeltince ve halka üyeleri de buna kani olunca o kimse Azzâbe halkasına tekrar geri dönebilir.⁹⁹

İbâzî kaynakların kimi ib'âd ve hücranı aynı muhtevaya sahip eş anlamlı lafızlar olarak ele alırken kimi de bu mevzuda hıtta, ib'âd, hücrân ve tard lafızlarının

⁹³ Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih*, 1/19 vd.; Ebü'l-Abbas Bedreddin Ahmed b. Saîd b. Abdülvahid Şemmâhî, *Kitâbü's-siyer*, thk. Siyâbî Ahmed b. Suud es- (Saltanatu Uman: Vizâretü't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1992), 1/124-125; A'vest, *Dirasat İslâmiyye*, 17.

⁹⁴ Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-İbâziyye*, 1/343.

⁹⁵ Eттаfeyyîş, *Şerhu'n-Nîl*, 16/365; Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-İbâziyye*, 1/122, 2/1038.

⁹⁶ Tilmîz, bilindik anlamıyla sadece "öğrenci" anlamında olmayıp, Azzâbe teşkilatına eğitim-öğretim amacıyla yeni katılan tüm üyeler için kullanılan umûmî bir kavramdır. Günümüzde tilmiz yerine "ایزو/irû" lafzı kullanılmaktadır (Bk. Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-İbâziyye*, 1/154-155).

⁹⁷ Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-İbâziyye*, 2/1038.

⁹⁸ Cehlân, *el-Fikru's-siyasî*, 243.

⁹⁹ Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-İbâziyye*, 1/122-123.

kullanıldığını ancak hepsinin aynı anlam ve muhtevaya sahip olduğunu belirtirler.¹⁰⁰ Söz konusu cezaların takdiri veya kendisinden teberrî edilenin topluma dönüşü yahut Azzâbe özelinde üyelerden birinin halkaya geri alınması ancak yaptığı hatada ısrar etmeyerek tövbe etmesi ve halini düzeltmesiyle mümkün olur. Bu meyanda eski konuma dönüş suçun durumu ve mürtekibin ısrarına göre birkaç saat veya birkaç gün gibi kısa sürelerde olabildiği gibi hatanın ısrarla sürdürülmesi durumunda ceza bir ömür de devam edebilmektedir.¹⁰¹

Azzâbe üyelerine verilen cezalar cürmün küçük veya büyüklüğüne göre değişmekle birlikte, her bir azzâbî halk için örnek konumunda olduğu için, halkanın ihlal edilen her kuralı için takdir edilmiş cezalardan bahsetmek mümkündür. Örneğin azzâbî yemeği mutedil ölçüler içerisinde yemelidir. Buna riayet etmeyip tıka basa karnını doyurup oburluk ederse önce uyarılır, yine de bunda ısrar ederse hıttta cezasına çarptırılır.¹⁰² Aynı şekilde belli vakitlerde icra edilen toplantılar duayla başlar, bu duadan sonra toplantıya gelenlere; gece ve öğle vaktindeki uyku saatlerine riayet etmeyenlere; derste başka şeylerle meşgul olanlara; ders ve yemek saatlerine riayet etmeyenlere yine hıttta cezası verilir.¹⁰³ Azzâbî, şayet büyük günah işler ve suçu da iki şahitle sabit olursa Azzâbe teşkilatı bu kişiden teberrî eder ve bu kimse halkın huzurunda günahını itiraf edip tövbe etmedikçe ve teşkilat da o kişinin halini düzelttiğine kani olmadıkça Azzâbe halkasına geri dönermez.¹⁰⁴

Şeyh (الشيخ): Şeyh lafzı Uman'da, ilim ehli olmasa dahi zekâ, ince anlayış, vera ve hikmet ehli kimseler için; Cezayir'in Mizab bölgesinde ise Azzâbe teşkilatı başkanı için kullanılan bir lakaptır.¹⁰⁵ Kuzey Afrika (özellikle Cerbe) bölgesindeki Berberîler, kabile büyükleri için aynı zamanda "Bâbâ Şeyh" lakabını da kullanırlar. Mizâb bölgesi İbâzîleri günümüzde de mezkûr kavramları kullanmaya devam etmektedirler.¹⁰⁶

2.3. Genel Kavramlar

Ashâbunâ (اصحابنا) ve **Kavmunâ** (قومنا): Ashab lafzılügavî olarak "birlikte bulunmak, arkadaşlık ve dostluk etmek" gibi anlamlara gelen "s-h-b" kökünden türeyen "صاحب" lafzının çoğul ismi olan "صَحْبٌ" ifadesinin çoğuludur.¹⁰⁷ İslâmî literatürde Sahâbî, sahâbe ve ashab kelimeleri İslam'la birlikte çok erken dönemlerden

¹⁰⁰ Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih*, 1/5; Eттаfeyyiş, *Şerhu'n-Nîl*, 16/365; Cehlân, *el-Fikru's-siyasî*, 243.

¹⁰¹ Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih*, 1/5; Eттаfeyyiş, *Himyân*, 16/365.

¹⁰² Hizmetli, "İbâdilikte Azzabe", 297-298.

¹⁰³ Dercînî, *Tabakâtü'l-meşâih*, 1/174 vd.; Hizmetli, "İbâdilikte Azzabe", 296-297.

¹⁰⁴ Hizmetli, "İbâdilikte Azzabe", 294.

¹⁰⁵ Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-İbâziyye*, 1/577.

¹⁰⁶ Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-İbâziyye*, 1/91.

¹⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/519.

itibaren Resûlullah *aleyhisselâmı* görüp ona iman etmiş kimseler için kullanılmaya başlanmıştır.¹⁰⁸ Sahâbeyle ilgili farklı tanımlar yapılmış olmakla birlikte İbn Hacer'in (öl. 852/1448) "Sahâbî, Resûl-i Ekrem'e Müslüman olarak mülâkî olup, bu imanı üzere ölmüş olan kimsedir."¹⁰⁹ şeklindeki tanımı İslam alimleri arasında benimsenip meşhur olmuştur.

Ashâb lafzı, yukarıda ifade edilen terminolojik anlam dışında İbâzî literatürde lügavî anlamla ilişkili olarak farklı bir muhtevada kullanılmıştır. el-Ashâb lafzını İbâzî müellifler mezhep literatüründe İbâzî mezhebine bağlı olan âlim ve müntesipler için kullanırlar.¹¹⁰ Söz konusu kullanım bazen izafetli olarak "ashâbunâ" şeklinde bazen de lam-ı tarifli olarak "el-ashâb" şeklinde gelebilmektedir. Onlara göre "el-ashâb" veya "ashâbunâ" ifadeleri hicri 3. asırdan beri mezhep müellifleri tarafından kullanılmaktadır.¹¹¹

İbâzî kaynaklar "ashâbuna" lafzının mukabilinde ise "kavmunâ" lafzını kullanırlar. Onlar mezkûr kavram ile çoğunlukla İslam dünyasındaki meşhur dört mezhebi veya İbâzîler dışındaki diğer Müslümanları kastederek.¹¹² Bazen de "el-Kavm" veya "kavmunâ" yerine aynı manayı kastederek "gayrunâ" kavramını da tercih etmektedirler.¹¹³ İbâzî eserlerde genellikle İbâzîlik mezhebiyle onlar dışındaki mezheplerin veya İbâzî olmayan Müslümanların yaklaşımları ele alınırken "ashâbunâ" ve "kavmunâ" kavramları birbirlerinin mukabili olarak çokça kullanılır. Bundan mütevellid İbâzî kaynakların bu terminolojik ayrıma dikkat edilerek mütalaa edilmesi ilgili alandaki araştırmalar için ehemmiyet arz etmektedir.

İsti'râz (الاستعراض): Havâric arasında çıkan temel ihtilaflardan biri kendilerinden olmayanlara karşı gösterecekleri politikayla ilgiliydi. Bir kısmı kılıç-kalkanla sert ve katılıkla hurûc etmekten yana iken bir kısmı ise daha mutedil bir tutumu savunuyordu. İsti'râz kavramı kılıç-kalkan ile katılıktan yana olan Hâricîlerin, özellikle Naffî' İbnu'l-Ezrak ve onun görüşünü destekleyenlerin, kendilerinden olmayan Müslümanların dinî inanç ve anlayışlarını sorgulamayı ifade eden bir kavramdır. Daha doğrusu Ezârika gibi grupların kendilerinden olmayanları öldürme zihniyetleri ve faaliyetleridir.¹¹⁴ Konuyla ilgili yapılan nakillere göre İbnu'l-Ezrak'ın taraftarları, karar-gâhlarına gelip onlardan olduğunu iddia eden kimseleri bir imtihana tabi tutmuş; bu imtihanda yanlarında bulunan esirlerden birini öldürmelerini teklif

¹⁰⁸ Mehmet Efendioğlu, "Sahâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/491.

¹⁰⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/8.

¹¹⁰ Cehlân, *el-Fikru's-siyasî*, 135; Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-İbâziyye*, 2/587.

¹¹¹ Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-İbâziyye*, 2/587.

¹¹² Cehlân, *el-Fikru's-siyasî*, 138; Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-İbâziyye*, 2/588, 885.

¹¹³ Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-İbâziyye*, 2/885.

¹¹⁴ Fığlalı, "Hâriciler", 16/173.

etmişlerdir. İmtihana tabi tutulan kimse şayet esiri öldürürse inancını samimiyetle ispat ettiği kabul edilmiş; şayet öldürmezse o kimse münafık ve müşrik addedilerek kendisi öldürülmüştür.¹¹⁵ İbâzîler kendilerine böyle bir fiilin isnad edilmesini kabul etmezler. Onlara göre bu konunun kendilerine isnad edilmesi cehaletten kaynaklanmaktadır çünkü isti'râz, İbâzîlikte haram addedilmiş bir uygulamadır.¹¹⁶

Usûl-i Tis'a (الاصول التسعة): Usûl-i tis'a kullanımı, İbâzî mezhebinde akidenin temel meselelerinin toplandığı dokuz esası ifade eder. Bunlar aynı zamanda Müslümanların ihtilaf ettiği ve İbâzîlerin de kendilerine has bir yaklaşım sergiledikleri konulardır.¹¹⁷ Söz konusu usûl-i tis'a: **1)** Tevhid, **2)** Kader, **3)** Adalet, **4)** Velayet ve berâet, **5)** Emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker, **6)** Va'd ve va'îd, **7)** el-Menzile beyne'l-menzileteyn, **8)** La menzile beyne'l-menzileteyn **9)** el-Esmâ ve ahkâm esaslarıdır.¹¹⁸ Bu konudaki çalışmalar genel itibarıyla 9 ilkededen bahsetmekle beraber bu ilkelerin 8 veya 10 olduğunu ifade eden İbâzî müelliflerin de bulunduğu kaydedilmektedir.¹¹⁹ Örneğin İbâzî kelimcilerden Melşûtî (öl. 5./11. yy.) konuyla ilgili eserinde söz konusu 9 esasa "el-esmâ ve's-sıfat" diye bir madde daha ekleyerek 10'a tamamlamaktadır.¹²⁰

Kutub (القطب): İbâzî mezhebi mensuplarının İbâzî mezhebine son dönemde büyük hizmetlerde bulunan Muhammed b. Yusuf Eттаfeyyîş (1821-1914) hakkında kullandıkları bir lakaptır. Eттаfeyyîş, İbâzîler arasında âdeta bir başvuru kaynağı ve önder kabul edildiği için "imamların kutbu" anlamında "kutbü'l-eimme" lakabıyla meşhur ve maruf olmuştur.¹²¹ İbâzî kaynaklar Eттаfeyyîş nisbesinden daha çok "el-kutub" lakabını tercih ederler. Dolayısıyla mezhep müntesipleri gerek günlük hayatlarında gerekse kaynaklarında "el-kutub" lakabını kullandıklarında bununla kastettikleri Muhammed Eттаfeyyîş'tir.

Küfür (الكفر): İbâzîler, şirk veya herhangi bir kebîrenin irtikâbı sebebiyle kişinin içine düştüğü durumu, iman halinin zıttı anlamında küfür olarak kabul

¹¹⁵ Mustafa Öz, "İsti'râz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/374.

¹¹⁶ Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâziyye*, 2/683.

¹¹⁷ Cennâvünî, *Kitâbü'l-va'd'*, 21; Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâziyye*, 2/1081; Mustafa b. Muhammed Şerîfî, *Muhâdarât ve durûs fi usûli'd-din* (b.y.: y.y., 2012), 136.

¹¹⁸ Cennâvünî, *Kitâbü'l-va'd'*, 21-25; Şerîfî, *Muhâdarât ve durûs*, 136-137.

¹¹⁹ Metin Yıldız, "İbâziyye'nin Temel İnanç Esasları: el-Usûlu't-Tis'a (Dokuz İlke)", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 169.

¹²⁰ Tebgûrîn b. Dâvûd el-Melşûtî, *Usûlü'd-din ev el-Usûlü'l-aşrate inde'l-İbâziyye*, thk. Venis et-Tâhir Amir (Maskat: Mektebetü'l-Ceyli'l-Vâid, 2005), 27 vd.

¹²¹ Bükeyr b. Saîd A'veşt, *Kutbü'l-Eimme el-Allâme Muhammed b. Yusuf Eттаfeyyîş: Hayatuh, Âsâruhu'l-Fikriyye ve Cihaduh* (Saltanatu Uman: Mektebetü'd-Dâmîrî, 1989), 62; Muhammed b. Mûsâ Bâbâammî vd., *Mu'cemu a'lami'l-İbâziyye mine'l-karni'l-evvel el-hicri ile'l-asri'l-hazır -kısmu'l-mağribi'l-İslamî-* (Karâra: Cem'iyetu't-Turâs, 1999), 2/399-406; Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâziyye*, 2/863.

ederler.¹²² Onların hem inkâr etmeyi hem de imanla beraber kebîre irtikab edeni küfürle itham etmelerinin sebebi iman tanımlarıyla ilgilidir. Ehl-i sünnet, genel itibarıyla iman ve amele taalluk eden esasları farklı ele almış ve “amellerin ihmali iman dairesinden çıkarmaz” yahut daha maruf bir formülasyon olan “amel imandan bir cüz değildir” hükmüne varmışken¹²³ İbâzîler ise Allah’ın söz, itikad ve fiil olarak emrettiklerinin tamamını imandan saymış; gerçek mümini, imanı söz ve kalb ile ikrar eden, dinin erkânıyla amel edip masiyetlerden kaçınan ve buna mukabil Ahiret’te kendisi için bir karşılık (ecir) olan kimse olarak tarif etmişlerdir.¹²⁴ Bu meyanda İbâzî doktrin imanın, kalbin itikadını (tasdik), dilin ikrarını ve uzuvların amelini ihtiva etmesi konusunda müttefikdir.¹²⁵ Ancak onlar dünya ahkâmının taalluku bağlamında inkâr veya şirke düşen kimse ile kebire sebebiyle küfre nisbet edilen kimseyi birbirinden ayırırlar. Kebire sahibinin küfrü tövbe etme ihtimali sebebiyle ölünceye kadar bir tür izafi küfürdür, tövbe etmeden ölen ise artık ebedi azabı hak etmiş olur.¹²⁶

Küfr-i nimet (كفر النعمة): İbâzîler imanı ikrar, tasdik ve amelin bütünü olarak düşündükleri için amel eksikliğinin imandan çıkaracağı sonucuna varmışlardır. Dolayısıyla bütün amellerin yerine getirilmesi gerekir. Zira nafile veya farz olsun her taat aynı zamanda imandır.¹²⁷ Farz ameller ihmal edildiğinde iman tahakkuk etmez. Böyle bir durumdaki kişi kâfir sayılır ancak bu şirk veya dinin umdelerini inkâr etmek anlamında değil; imanın kendisine yüklediği sorumluluğu yerine getirmeme yönüyle küfür ismini hak eder ve bu durum küfr-i nimet olarak tesmiye edilir. Küfr-i nimet içindeki kimse artık Müslüman değil asî bir muvahhid olur.¹²⁸ Muvahhid kimse ise kebîre işlemiş dahi olsa kendisine dünyada Müslüman muamelesi yapılır. Örneğin kanı, malı ve ırzı korunmuştur, zarar verilemez; kadınları nikâhlanır, kestikleri yenir ve cenaze namazları kılınır.¹²⁹ Ancak Müslümanlara yakınlık bağlamında velayeti düşer ve kendisinden teberrî edilir, yaptığında ısrar edip tövbe etmeden ölürse küfür üzere öldüğü için ebedi azabı hak etmiş olur.¹³⁰

¹²² Behhâz vd., *Mu’cemü’l-mustalahâtî’l-İbâziyye*, 2/918.

¹²³ Ahmet b. Hasan b. Sinanüddin Beyazîzade, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 97; A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelam’ı Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 48.

¹²⁴ Ebû Yakub Yusuf b. İbrâhim Vercelânî, *ed-Delil ve’l-burhan* (Saltanatu Umman: Vizâretü’t-Turâsî’l-Kavmî ve’s-Sekâfe, 1997), 3/118-119.

¹²⁵ Ebû Muhammed Nureddin Abdullah b. Humejd es-Sâlimî, *Behcetü’l-Envâr*, thk. Ali b. Said b. Mes’ûd el-Gâfirî (b.y.: y.y., ts.), 193; Sabir Tuayme, *el-İbâziyye Akîdeten ve Mezheben* (Beirut: Darü’l-Cîl, 1986), 111.

¹²⁶ A’veşt, *Dirasat İslâmiyye*, 94; Behhâz vd., *Mu’cemü’l-mustalahâtî’l-İbâziyye*, 2/901-902, 921.

¹²⁷ Muhammed b. Yusuf el-Vehbî el-İbâzî el-Mus’âbî Ettafeyyîş, *Şerhu Akîdeti’t-Tevhîd*, thk. Mustafa b. Nasır Vinten (Gerdaye: Neşru Cem’iyyeti’t-Turâs, 2001), 540.

¹²⁸ A’veşt, *Dirasat İslâmiyye*, 95-96.

¹²⁹ A’veşt, *Dirasat İslâmiyye*, 94.

¹³⁰ Behhâz vd., *Mu’cemü’l-mustalahâtî’l-İbâziyye*, 2/921.

Bu küfür çeşidi için aynı zamanda küfr-i nifak, küfr-i fîsk, küfr-i ef'âl gibi isimler de kullanılır.¹³¹

Küfr-i Şirk (كفر الشرك): İbâzîler, Allah'ın vahdaniyeti, âyetleri, peygamberin risâleti gibi dinin zarûriyyatından olan umdelerini ikrar ve tasdik etmeyen yahut helalini haram, haramını helal kabul eden kimsenin küfr-i şirk veya küfr-i cuhûd içinde olduğunu kabul ederler. Bu durumda olan kimselere müşrik ahkâmı uygulanır.¹³² Mezkûr durumdaki kimse dinin itikadî esaslarını ihlal ettiği için kendisine kebâir-i şirk ismi de itlak olunur.¹³³

La Menzile beyne'l-Menzileteyn (لا منزلة بين المنزلتين): İbâzîler iman ile küfür arasında başka bir konumun bulunmadığını ifade etmek için “la menzile beyne'l-menzileteyn” terkinini kullanırlar. Zira iman ile küfür veya tevhid ile şirk hareket ile sükûn yahut ölü ile diri gibi birbirine zıttır. Dolayısıyla kişi ya ikrar, tasdik ve ameli yerine getirerek mümin olmuştur ya da bunları inkâr veya ihlal ederek kâfir olmuştur. Kişi imandan çıkmadan küfre giremediği gibi küfürden çıkmadan da imana giremez.¹³⁴ Ancak buradaki farklılık da lafzın delaleti açısından “el-Menzile beyne'l-Menzileteyn” esasında olduğu gibi lügavî ve lafzî bir ihtilaftan ibarettir.¹³⁵ İbâziyye'nin “el-menzile beyne'l-menzileteyn” kullanımları özellikle kebire irtikab edene uygulanacak dünyavî ahkâmın tespitine racîdir.¹³⁶

el-Menzile beyne'l-Menzileteyn (المنزلة بين المنزلتين): İbâziyye'ye göre kebire irtikab eden mümin ne tam anlamıyla mümin ne de tam anlamıyla müşriktir. Bu kimse imanın parçası olan ameli ihmal etmekle nifak içerisindedir. İbâzîler bu şekilde iman ile şirk arasında kalmış kimseyi dünya ahkâmı cihetinden “ameli nifak içine düşmüş münafık” olarak kabul ederler.¹³⁷ Menzile kavramının kullanımı açısından Mutezileyle aynı görüşte ancak lafzın medlulü açısından farklı düşünürler. İbâzîler Mutezilenin mürtekib-i kebire bağlamında kullandıkları “fîsk” konumunu “ameli nifak” olarak tesmiye ederler.¹³⁸ Ancak bu nifak itikadî değil amelin ihmaline taalluk eden bir nifaktır.¹³⁹ Fakat Mutezile ile İbâziyye arasındaki bu farklılık sadece lafzi bir ihtilaftan ibaret olup her iki doktrin de mezkûr kimsenin tövbe etmeden ölmesi durumunda, onu ebedi azabı hak etmiş kabul ederler.¹⁴⁰ İbâzîlerin “el-Menzile beyne'l-Menzileteyn” kavramını kullanma sebebi kebire irtikab eden

¹³¹ Eттаfeyyiş, Şerhu Akâdeti't-Tevhîd, 532; Behhâz vd., Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâziyye, 2/918, 921.

¹³² A'veşt, Dirasat İslâmiyye, 93-94; Behhâz vd., Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâziyye, 2/919.

¹³³ Behhâz vd., Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâziyye, 2/898.

¹³⁴ Melşûtî, Usûlü'd-din, 46, 123-127.

¹³⁵ A'veşt, Dirasat İslâmiyye, 96.

¹³⁶ A'veşt, Dirasat İslâmiyye, 96; Behhâz vd., Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâziyye, 2/987.

¹³⁷ Melşûtî, Usûlü'd-din, 44, 114.

¹³⁸ Behhâz vd., Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-İbâziyye, 2/988.

¹³⁹ Vercelânî, ed-Delil ve'l-burhan, 2/49.

¹⁴⁰ Melşûtî, Usûlü'd-din, 44-45; A'veşt, Dirasat İslâmiyye, 93-94.

kimseyi, itikad cihetinden mümin veya müşrik kabul eden mezheplerden farklı düşünmeleridir.¹⁴¹

Mesâlik-i Din (مسالك الدين): Mesâlik-i din terkibi, İbâziyye’de ahkâm-ı diniyye-nin tatbik edilme yollarını ifade eden ve imamet nazariyesiyle bütünleşen bir kavramdır. İbâzîlerde mesâlik-i din olarak tesmiye edilen, dinin uygulanma yolları Zuhûr (الظهور), Difa’ (الدفاع), Şirâ (الشراء) ve Kitmân (الكتمان) olmak üzere dört tane olup şer’î ahkâm ancak bu dört yoldan biriyle tatbik edilebilir.¹⁴²

Zuhûr döneminde, Hulefâyî râşidin ve Rüstemîler zamanında olduğu gibi, Allah’ın şeriatını ve kulların hukukunu tatbik etmek âdil bir imamın elindedir.¹⁴³ Difa’ döneminde İbâzî toplumunun düşmanlarına karşı savunulması, can ve mal güvenliğinin sağlanması, Abdullah b. Vehb er-Râsibî (öl. 38/658) gibi bir imama havale edilmiştir. Difa’, Zuhûr ile Kitmân arası bir derece olup sadece zaruret halinde başvurulur.¹⁴⁴ İmamet vazifesi Difa’ dönemiyle sınırlı olup, mezkûr dönem sona erdiğinde, vazifeyi üstlenen imamın görevi de sona erer.¹⁴⁵ Şirâ dönemi, Ebû Bilal Mirdas b. Üdeyye (öl. 61/680) gibi, kişinin nefsinin cehennemden koru(n)mak veya cenneti ve Allah’ın rızasını kazanmak için satmasıdır. Bu dönemin tesmiyesi Tevbe 9/111’de ifade edilen “Şüphesiz Allah, mü’minlerden canlarını ve mallarını, kendilerine vereceği cennet karşılığında satın almıştır.” ayetinden mülhemdir.¹⁴⁶ Kitmân dönemi ise İbâzîler zayıf oldukları ve yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldıklarında, İmam Cabir b. Zeyd zamanında olduğu gibi, dinlerini gizli bir şekilde, tehlike dönemi geçinceye kadar, ilan etmeksizin muhafaza etmeyi ifade eder.¹⁴⁷ Kitmân döneminin mücadelesi halk arasında mescid ve sivil toplum örgütleri aracılığıyla İslam’ın faziletlerinin yaşatılmasıdır.¹⁴⁸ İbâzîler, Kitmân dönemini Resûlullah aleyhisselamın ilk dönemlerindeki gizli davete teşbih ederler.¹⁴⁹

Muvahhid (الموحد): Allah’ın bir ve tek olduğunu ikrar ve tasdik etmeyi ifade eden tevhid kökünün ism-i fail formu olan muvahhid lafzını İbâzîler, genel itibarıyla tevhid esaslarını kabul eden, dünyada kendisine canı, malı ve ırzı konusunda Müslüman muamelesi yapılıp müşrik ahkâmı uygulanmayan kişiler için kullanırlar.¹⁵⁰ İbâzîler bu kullanımla, kendilerinden olmayan Müslümanlara karşı katı ve sert politikalar izleyen, onları kâfir, yurtlarını küfür yurdu addeden Ezârîka gibi

¹⁴¹ Behhâz vd., *Mu’cemü’l-mustalahâti’l-İbâziyye*, 2/988.

¹⁴² Eттаfeyyiş, *Şerhu Akideti’t-Tevhid*, 13 vd.; Behhâz vd., *Mu’cemü’l-mustalahâti’l-İbâziyye*, 1/488.

¹⁴³ Dercînî, *Tabakâtü’l-meşâih*, 1/6; A’veşt, *Dirasat İslâmiyye*, 111; Behhâz vd., *Mu’cemü’l-mustalahâti’l-İbâziyye*, 2/658-659.

¹⁴⁴ Behhâz vd., *Mu’cemü’l-mustalahâti’l-İbâziyye*, 1/377, 488.

¹⁴⁵ Eттаfeyyiş, *Şerhu Akideti’t-Tevhid*, 13; A’veşt, *Dirasat İslâmiyye*, 112.

¹⁴⁶ A’veşt, *Dirasat İslâmiyye*, 112; Behhâz vd., *Mu’cemü’l-mustalahâti’l-İbâziyye*, 1/551.

¹⁴⁷ Dercînî, *Tabakâtü’l-meşâih*, 1/6; Behhâz vd., *Mu’cemü’l-mustalahâti’l-İbâziyye*, 2/905.

¹⁴⁸ A’veşt, *Dirasat İslâmiyye*, 113.

¹⁴⁹ Nâmî, *Dirasât ani’l-İbâziyye*, 282-283.

¹⁵⁰ Behhâz vd., *Mu’cemü’l-mustalahâti’l-İbâziyye*, 2/1056.

grupların yaklaşımından ayrılırlar.¹⁵¹ Mezkûr kavram, klasik İbâzî kaynaklarda aynı zamanda İbâzî olmayan Müslümanlar için de kullanılan bir kavramdır.¹⁵² Bu kullanım özellikle mürtekeb-i kebîre yaklaşımlarıyla ilgilidir. Zira onlara göre kebîre işleyen kimse tövbe etmediği sürece kendisine mümin veya Müslüman denilemez, ancak tevhidin esaslarını da benimsediği için ona muvahhid denilir. Şayet mürtekeb-i kebîre için Müslüman veya mümin tesmiyeleri kullanılsa dahi bu isimlerle kastedilen muvahhid isimdir.¹⁵³ Zira mezhebin görüşü “mümin” lafzının muvahhid için kullanılamayacağı yönündedir.¹⁵⁴ Çünkü gerçek mümin imanın gereklerini söz, fiil ve amel cihetinden tam olarak yerine getirendir, bunları ihlal edenlerin mümin olma vasıfları (tövbe edinceye kadar) düşmüş olur.¹⁵⁵

Mü'min (المؤمن): İbâzîlere göre mümin, Allah'ın emrettiği taatları yapan, nehyettiği davranışlardan kaçınan ve imanın gerektirdiği sıfatlara sahip olan kimse-dir. Bu kimse (farzlardan birini ihlal etme veya kebîre irtikab etme gibi bir sebeple) imanın gerektirdiklerini tam anlamıyla yerine getirmediğinde “mümin” olma vasfı kendisinden düşer ancak dünyada kendisine Müslüman ahkâmı tatbik edilir.¹⁵⁶

Müslim (المسلم): Müslim lafzı genel itibariyle son dine teslimiyet göstermiş ve imanın gereklerini yerine getiren kimseler için kullanılan bir kavramdır. İbâzîler bu kavramı özellikle “İbâzî” tesmiyesinin yaygınlaşmadığı ilk dönemlerde “el-müslimun veya cemaatü'l-müslimîn” şeklinde, mezhep mensupları için kullanmışlardır. Ancak bu kullanımla mezhep dışındakilerin İslam dairesinden çıktıklarını kastetmiş olmazlar.¹⁵⁷ Mezkûr kullanım daha çok onların iman konularına olan yaklaşımlarıyla ilgilidir. Özellikle kebîre konusu ve amelin imanın parçası sayılması neticesinde onlar “mümin” ve “müslim” lafızlarını imanın gereklerini yerine getirenler için; buna mukabil “muvahhid” ismini ise kendileriyle aynı yaklaşımda olmayanlar veya ameli ihlal eden kimseler için kullanmışlardır.¹⁵⁸

Velâyet ve Berâet (الولاية والبراءة): Velâyet/tevellî ve berâet/teberrî ıstılahları İslam Tarihi'nde zuhûr eden ilk fitne olaylarından sonra ortaya çıkmış ve özellikle Şîa ve Hâricî fırkalarının kullandığı iki kavramdır. Berâet, özellikle “kendileri gibi düşünmeyenlerden uzaklaşma, onlardan beri olma, onlarla ilişkiyi kesme” muhtevasında; velâyet ise “kendilerine yakın olanlara karşı dost olmayı” ifade etmek

¹⁵¹ Ca'bîrî, *el-Bu'dü'l-hadari li'l-akidetü'l-İbâziyye.*, 176.

¹⁵² Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-İbâziyye*, 1/200, 2/1056.

¹⁵³ Ettafeyyîş, *Şerhu Akidetü't-Tevhîd*, 532.

¹⁵⁴ Ettafeyyîş, *Şerhu Akidetü't-Tevhîd*, 400.

¹⁵⁵ Verçelânî, *ed-Delil ve'l-burhan*, 3/118-119.

¹⁵⁶ A'veşt, *Dirasat İslâmiyye*, 55; Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-İbâziyye*, 1/73-74; A'veşt, *Dirasat İslâmiyye*, 92-96.

¹⁵⁷ Behhâz vd., *Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-İbâziyye*, 1/200, 496.

¹⁵⁸ Ettafeyyîş, *Şerhu Akidetü't-Tevhîd*, 532.

için kullanılmış iki kavramdır.¹⁵⁹ İbâzîler bu kavramı hem siyasi hem de dinî anlamda kullanmaktadırlar. Onlar teberrî kavramını kebîre işlemiş olanlara “kalben buğz etmek, onlar için istiğfar etmemek, âkibetleri için hayır duada bulunmamak” anlamında; tevellî kavramını ise dostluk kurma ve yakın olma durumları için kullanmaktadırlar.¹⁶⁰

Berâet veya velâyetle ilgili özellikle problemlî nokta ilgili kavramların mezhebî bir ötekileştirmeye aracı kılınmasıdır. Bu meyanda söz konusu kavramların muhatapları mezhep müntesipleri değil diğerleri olmaktadır. Dolayısıyla mezhebin yaklaşımlarıyla ters düşen sahâbîler de berâet ve velâyet sisteminden nasibini almışlardır. İbâzî müellifler genel itibarıyla Ehl-i sünnet’in sahâbe kavramı için yaptığı tanım ve muhtevaya katılırlar. Ancak onlara göre kişinin sahâbelik vasfının devam etmesi için iman ve istikametini hayatının sonuna kadar sürdürmesi gerekir ki tövbe edilmemiş bir kebîre veya fisk, sahâbelik sıfatını düşürebilir. Dolayısıyla fitne olaylarından önce kendisinden herhangi bir fisk zuhur etmemiş bütün sahâbîler adalet sahibi kabul edilir. Ancak fitne olaylarında sonra sadece Resûlullah *aleyhisselam* ile birlikte sahip oldukları iman ve istikametini koruyanlar âdildir.¹⁶¹ Söz konusu istikameti korumamış olanlar adalet ve hürmet konusunda diğer insanlar gibidir.¹⁶²

Söz konusu yaklaşım neticesinde Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve fitne olaylarına dâhil olmamış bütün sahâbîler velâyete layık olup ta’dil edilecek kimselerdendir. Fitne hadisesinden sonra âdil olma vasfını koruyanlar ise Hz. Osman’a karşı hurûc edenler, Hz. Ali’yi imamete getirenler ve tahkim günü kitabullahın ikâme edilmesini talep ederek Hz. Ali’den ayrılanlardır.¹⁶³ Öyle ki Hz. Osman’a karşı kıyâmda bulunanlar Bedir’de Müslümanlara yardım etmek gibi çok önemli bir amel yapmışlardır.¹⁶⁴ Buna mukabil fitne olaylarına karışmış olanlar ise ta’dil vasfını kaybetmiş olup onlar kendilerinden teberrî edilecek kimselerdir. Hz. Osman, Hz. Ali, Talha, Zübeyr, Amr b. As, Muaviye b. Ebî Süfyân, Ebû Mûsâ el-Eş’arî ve tahkim hadisesine razı olanlar teberrî edilecek kimselerdendir.¹⁶⁵ Bunlar yaptıkları sebebiyle tövbe etmiş olsalardı kendilerinden teberrî edilmezdi. Örneğin Sıffin ve

¹⁵⁹ Mustafa Öz, “Teberrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/214-215.

¹⁶⁰ Behhâz vd., *Mu’cemü’l-mustalahâtî’l-İbâziyye*, 1/100, 2/1103.

¹⁶¹ Ebû Muhammed Nureddin Abdullah b. Humejd es-Sâlimî, *Tal’atu’ş-şems: şerhu Şemsi’l-usûl*, ed. Abdullah Rebi (Kahire: Dârü’l-Kitabî’l-Misriyyi, 2012), 2/66.

¹⁶² Ebû Yakub Yusuf b. İbrâhim Vercelânî, *el-Adl ve’l-insâf fi ma’rifeti usulî’l-fikh ve’l-ihtilaf* (Saltanatu Umman: Vizâretu’t-Turâsî’l-Kavmî ve’s-Sekâfe, 1984), 1/148-150; Sâlimî, *Tal’atu’ş-şems*, 2/520-523; Behhâz vd., *Mu’cemü’l-mustalahâtî’l-İbâziyye*, 2/589.

¹⁶³ Sâlimî, *Tal’atu’ş-şems*, 2/67.

¹⁶⁴ Halîfât, *Neş’etü’l-hareketi’l-İbâziyye*, 57.

¹⁶⁵ Ahmed Cihat Süveydan, *es-Sahâbe beyne’l-İbâziyye ve Ehli’s-Sünne* (Gazze: el-Câmiatü’l-İslamiyye, Yüksek Lisans, 2015), 16.

Cemel'de âdil imama karşı savaşılanlar berâete layıktırlar.¹⁶⁶ Ancak Hz. Aişe daha sonra tövbe ettiği için teberri edileceklerden değildir.¹⁶⁷ İbâzîlere göre hüküm verecek seviyede bir anlayış ve bilgiye ulaşan kimsenin fitne olaylarına karışmış kimselere karşı teberri etmesi vaciptir.¹⁶⁸ Hz. Ali tahkimi kabul etmekle imametin meşruluğunu yitirdiği için ondan teberri etmek ve onunla savaşmak vacip olmuştur.¹⁶⁹ Bu konularda kendilerinden teberri edilmesi gerekenlerin velâyatini tasvib etmek helal değildir.¹⁷⁰

İbâzî müellifler berâet ve velâyetle ilgili akidelerine dayanarak ta'n ettikleri sahâbîlerin faziletlerinden bahseden rivayetleri ya kendi mezhep yaklaşımlarına paralel olarak tevil etmiş yahut tamamen inkâr etmeyi tercih etmişlerdir. Binâenaleyh Resûlullah *aleyhisselâmın* kendisinden sonra tâbi olunmasını istediği sahâbîler Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'dir, diğerleri değildir.¹⁷¹ Özellikle fitne hadisesinde ismi geçen sahâbîlerin faziletinden bahseden haberlerin çoğu uydurma rivayetlerdir.¹⁷² Zira bunlardan Hz. Osman onlara göre şûra ehline ittiba edip verdiği ahde vefâlı olacağını ikrar ettiğinde velayete layık olmuş fakat daha sonra yaptıklarından dolayı öldürülmeyi hak etmiştir.¹⁷³ Bu sebeple onun sahâbîliğinin düşürülmesi gerekir!¹⁷⁴ Çünkü Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in yolundan ayrılarak zillete düşmüştür.¹⁷⁵ Aynı şekilde hakem olayına kadar Hz. Ali tevelli edilecek kimselerdendir. Ona karşı savaşılanlar ise ateş ehli olmaya layık olmuşlardır.¹⁷⁶ Fakat Ali b. Ebi Talib tahkim kararıyla küfre girmiş, tahkime karşı çıkanlara savaş açarak zilleti seçmiş ve gerisin geriye dönenlerden olmuştur.¹⁷⁷

Sonuç

Mezhepler zaman zaman münferit örnekler üzerinden tenkide açık olmakla beraber bir bütün olarak değerlendirildiğinde, taassuba dönüşmeyen mezhebî teşekkül ve aidiyetlerin İslam düşünce tarihi için birer zenginlik olduğu müsellemidir. Bu bağlamda farklılık ve devinim düşüncenin gelişimi için vazgeçilmez unsurlardır. Binâenaleyh marjinal yaklaşımların veyahut zaman ve mekânın

¹⁶⁶ Vercelânî, *ed-Delil ve'l-burhan*, 1/27, 28, 40, 41; Ebû Muhammed Nureddin Abdullah b. Humejd Sâlimî, *Cevâbâtü'l-İmam es-Sâlimî* (Uman: Mektebetü'l-İmam es-Sâlimî, 2010), 1/187.

¹⁶⁷ Vercelânî, *ed-Delil ve'l-burhan*, 1/41.

¹⁶⁸ Sâlimî, *Cevâbâtü'l-İmam es-Sâlimî*, 1/186.

¹⁶⁹ Halîfât, *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâziyye*, 62-63.

¹⁷⁰ Sâlimî, *Cevâbâtü'l-İmam es-Sâlimî*, 1/128.

¹⁷¹ Vercelânî, *ed-Delil ve'l-burhan*, 1/40.

¹⁷² Sâlimî, *Cevâbâtü'l-İmam es-Sâlimî*, 1/186.

¹⁷³ Vercelânî, *ed-Delil ve'l-burhan*, 1/40.

¹⁷⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Said el-Ezdî el-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Seyyid İsmail Kâşif (Uman: Vizâretü't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1980), 2/212.

¹⁷⁵ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 2/207; Vercelânî, *ed-Delil ve'l-burhan*, 1/27.

¹⁷⁶ Vercelânî, *ed-Delil ve'l-burhan*, 1/41.

¹⁷⁷ Vercelânî, *ed-Delil ve'l-burhan*, 1/27, 41.

değişkenliğiyle alakalı örfî çözümler üzerinden bir mezhebin değerlendirilmesi isabetli mütalaalara ket vuracaktır. Dolayısıyla dinin temel esasları ve birincil kaynakları meselenin değerlendirilmesi için öncelikli kıstas olmalıdır.

İbâzîler, özellikle günümüzde, kendilerinin Hâricîlerle ilişkilendirilmesini kabul etmezler. Sünnî paradigma ise onları Hâricîlerin yaşayan mutedil kolu olarak tanımlar. Söz konusu ihtilaf, Hâricî tesmiyesinin medlulüyle ilgilidir. Çünkü Sünnîler Siffin'den itibaren hatta Hz. Osman'ı şehit edenler de dahil ortaya çıkan ayrılıkçı grubu Hâricî olarak tesmiye ederken; İbâzîler, daha sonra aşırı görüşleriyle kendilerini ötekileştiren Ezârika gibi marjinal grupları kastederler. Bu meydana "Muhakkime" olarak da tesmiye edilen ilk oluşumun kendi selefleri olduğunu açıkça ifade ederler. Onların Hâricîlerle özdeşleşen yaklaşım ve inançları bulunmakla birlikte, günümüzde bu durumun İslam toplumunun bütünlüğüne zarar verecek şekilde işlenmesi isabetli olmasa gerektir. Düşünce ve inançlarıyla ilgili tartışmaların entelektüel sınırlar içinde kalması doğru olmalıdır.

İbâzîler tarih boyunca, marjinallikle özdeşleşmiş Hâricî tesmiyesinin gölgesi altında ve sınırlı sayıdaki müntesipleriyle varlıklarını devam ettirmiş ve nüfuslarına oranla zengin bir literatür ve söz konusu literatürde düşünce ve inançlarıyla zenginleştirilmiş kendilerine has bir terminoloji oluşturmuşlardır. Bu terminolojinin medlul ve muhtevaları doğru tespit edilmediğinde İbâzî düşüncesini doğru bir zeminde mütalaa etmek mümkün değildir. Bu kaygıdan mütevellid kimi İbâzî çalışmalar dahi terminoloji ekleriyle neşredilmiştir. Binâenaleyh akademik İbâzî okumalarının sağlıklı neticeler elde etmesi mezkûr terminolojiyi dikkate almasıyla yakından ilgilidir.

Kaynakça | References

- Ağırkaya, Güven. "Hâricî ve İbâzî Tefsire Dair Bir Literatür Denemesi". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019), 1299-1334.
- Ağırkaya, Güven. "İbâzî Tefsirlerde Hâricî İzler (Himyânü'z-Zâd Örneği)". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Aralık 2019), 565-610.
- Atar, Fahrettin. "Arîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/360-361. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ateş, Orhan. *Günümüz Umman İbâdiyesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Ateş, Orhan. "İbâziyye Haricî Bir Fırka Mıdır?" *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017), 1-23.
- A'veşt, Bükeyr b Saîd. *Dirasat İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâziyye*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988.
- A'veşt, Bükeyr b Saîd. *Kutbü'l-Eimme el-Allâme Muhammed b. Yusuf Ettafeyyîş: Hayatuh, Âsâruhu'l-Fikriyye ve Cihaduh*. Saltanatu Uman: Mektebetü'd-Dâmirî, 1989.
- Bâbâammî, Muhammed b. Mûsâ vd. *Mu'cemu a'lami'l-İbâziyye mine'l-karni'l-evvel el-hicri ile'l-asri'l-hazır -kısmu'l-mağribi'l-İslâmî-*. 2 Cilt. Karâra: Cem'iyetu't-Turâs, 1999.
- Bârûnî, Ebû Rebi' Süleyman. *Muhtasaru tarihi'l-İbâziyye*. Uman: Mektebetü'd-Dâmirî, 1995.

- Battal, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Süleyman. *en-Nazmu'l-musta'zeb fi tefsîri garîbi elfâzi'l-mühezzeb*. thk. Mustafa Abdulhâfız Salim. 2 Cilt. Mekke: y.y., 1991.
- Behhâz, İbrâhim b. Bukeyr vd. *Mu'cemû'l-mustalahâtî'l-İbâziyye*. 2 Cilt. Saltanatu Umman: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Diniyye, 2001.
- Beyazîzade, Ahmet b. Hasan b. Sinanüddin. *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslamiyye ve İstilahat-ı Fikhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Sarmışık Yayınları, ts.
- Ca'bîrî, Ferhat. *el-Bu'dü'l-hadari li'l-akideti'l-İbâziyye*. Cezayir: Cem'iyyetu't-Turâs, 1991.
- Cehlân, Addûn b. Nâsir. *el-Fikru's-siyasî inde'l-İbâziyye min hileli ârâi's-Şeyh Muhammed b. Yusuf Ettafeyyîş*. Gerdaye: Cem'iyyetu't-Turâs, 1990.
- Cennâvünî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. el-Hayr b. Ebi'l-Hayr. *Kitâbü'l-vad' muhtasar fi'l-usûl ve'l-fikh*. thk. Ebû İshak İbrâhim Ettafeyyîş. Kahire: Matbaatü'l-Fecâleti'l-Cedîde, ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sîhâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgâfûr Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitabü't-Ta'rîfât*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Çelik, İbrahim. "Dâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/482. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Dercînî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Saîd b. Süleymân. *Kitâbu Tabakâtî'l-meşâih bi'l-Magrib*. thk. İbrahim Tallay. 2 Cilt. b.y.: y.y., 1974.
- Ebû Zekeriya, Yahya b. Ebi Bekr. *Kitâbu siyeri'l-eimme ve ahbârihim*. thk. İsmail Arabî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sahâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/491-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yusuf el-Vehbî el-İbâzî el-Mus'âbî. *Himyânu'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd*. 1-15=21 Cilt. Maskat: Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1980.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yusuf el-Vehbî el-İbâzî el-Mus'âbî. *Şerhu Akideti't-Tevhîd*. thk. Mustafa b. Nasır Vinten. Gerdaye: Neşru Cem'iyyeti't-Turâs, 2001.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yusuf el-Vehbî el-İbâzî el-Mus'âbî. *Şerhu'n-Nîl ve Şifâi'l-Alîl*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Feth, 2. Basım, 1972.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/169-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlar, 1983.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "İbâziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/256-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Halîfât, İvaz. *el-Usûlü't-târihiyye li'l-fırkatî'l-İbâziyye*. Saltanatu Uman: Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, ts.
- Halîfât, İvaz. *Neş'etü'l-hareketi'l-İbâziyye*. Umman: et-Metâbiu'z-Zehabiyye, 2002.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitâbü'l-qyn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.

- Harekât, İbrahim. "Nefûse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/532-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Hizmetli, Sabri. "İbâdilikte Azzabe". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987), 285-301.
- Hizmetli, Sabri. "İbâdilikte Velâyet ve Berâet İnancı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1986), 180-204.
- İbn Ebi Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dil*. 9 Cilt. Haydarabad: Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1952.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hasen Ahmet. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. 6 Cilt. Daru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihabüddin. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. thk. Adil Ahmet Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübra*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- Kalhâtî, Ebû Abdullah Muhammed b. Said el-Ezdî. *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Seyyid İsmail Kâşif. 2 Cilt. Uman: Vizâretü't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1980.
- Kefevî, Ebû'l-Beka. *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Kılavuz, A. Saim. *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelam'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 13. Basım, 2007.
- Kindî, Muhammed b. İbrahim. *Beyânu's-şer'*. 17 Cilt. Saltanatu Uman: Vizâretü't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1985.
- Lewicki, Tadeusz. "İbâdiye". *İslam Ansiklopedisi*. C. 5-2. Eskişehir: MEB Yayınları, 1997.
- Melşûtî, Tebgûrîn b. Dâvûd. *Usûlü'd-din ev el-Usûlü'l-aşrate inde'l-İbâziyye*. thk. Venis et-Tâhir Amir. Maskat: Mektebetü'l-Ceyli'l-Vâid, 2005.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâ'r-ricâl*. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Muammer, Ali Yahya. *el-İbâdiyye: Mezheb İslamî Mu'tedil*. Umman: Mektebetü'l-İfta, ts.
- Muammer, Ali Yahya. *el-İbâziyye beyne'l-fıraki'l-İslâmiyye*. Gerdaye: Mektebetü'd-Dâmirî, 1987.
- Muammer, Ali Yahya. *el-İbâziyye fi mevkibi't-tarih : el-halkatü'l-ûla neş'eti'l-mezhebi'l-İbâzî*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1964.
- Nâmî, Amr Halife. *Dirasât ani'l-İbâziyye*. b.y.: Dârü'l-Garbi'l-İslamî, 2001.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'âsıra*. 4 Cilt. Kâhire: Âlemu'l-Kutub, 2008.
- Öz, Mustafa. "Halka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/359-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Öz, Mustafa. "İsti'râz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/374. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Öz, Mustafa. "Kaade". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/589. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Öz, Mustafa. "Teberrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

- Özcan, Esat. *Câbir b. Zeyd Hayatı, Mezhebi ve Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022.
- Öznurhan, Halim. "İstılâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/575-576. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Sâlimî, Ebû Muhammed Nureddin Abdullah b. Humeyd. *Behcetü'l-Envâr*. thk. Ali b. Said b. Mes'ûd el-Gâfirî. b.y.: y.y., ts.
- Sâlimî, Ebû Muhammed Nureddin Abdullah b. Humeyd. *Cevâbâtü'l-İmam es-Sâlimî*. 6 Cilt. Uman: Mektebetü'l-İmam es-Sâlimî, 2010.
- Sâlimî, Ebû Muhammed Nureddin Abdullah b. Humeyd. *Tal'atu's-şems; şerhu Şemsi'l-usûl*. ed. Abdullah Rebi. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitabi'l-Mısriyyi, 2012.
- Sâlimî, Ebû Muhammed Nureddin Abdullah b. Humeyd. *Tuhfetü'l-a'yan bi-sireti ehli uman*. thk. Ebû İshak İbrâhim Eттаfeyyîş. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü Şebâb, 2. Basım, ts.
- Siyâbî, Salim b. Hamud. *Uman abre tarih*. 4 Cilt. Saltanatu Uman: Vizâretü't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 5. Basım, 2001.
- Süveydan, Ahmed Cihat. *es-Sahâbe beyne'l-İbâziyye ve Ehli's-Sünne*. Gazze: el-Câmiatü'l-İslamiyye, Yüksek Lisans, 2015.
- Şemmâhî, Ebû'l-Abbas Bedreddin Ahmed b. Saîd. *Kitâbü's-siyer*. thk. Siyâbî Ahmed b. Suud. 2 Cilt. Saltanatu Uman: Vizâretü't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1992.
- Şerîfî, Mustafa b. Muhammed. *Muhâdarât ve durûs fi usûli'd-din*. b.y.: y.y., 2012.
- Tallay, İbrâhim b. Muhammed. *el-İbâziyye leysû mine'l-havâric*. Gerdaye, 1996.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî. *Keşşâfû istılâhâtü'l-fünûn ve'l-ülûm*. thk. Ali Dahruc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1. Basım, 1996.
- Tuayme, Sabir. *el-İbâziyye Akîdeten ve Mezheben*. Beyrut: Darü'l-Cîl, 1986.
- Vercelânî, Ebû Yakub Yusuf b. İbrâhim. *ed-Delil ve'l-burhan*. 3 Cilt. Saltanatu Umman: Vizâretü't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1997.
- Vercelânî, Ebû Yakub Yusuf b. İbrâhim. *el-Adl ve'l-insâfî ma'rifeti usuli'l-fikh ve'l-ihtilaf*. 2 Cilt. Saltanatu Umman: Vizâretü't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1984.
- Yıldız, Metin. "İbâziyye'nin Temel İnanç Esasları: el-Usûlu't-Tis'a (Dokuz İlke)". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 167-187.
- Yıldız, Metin. "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâricîliği Meselesi". *Kader* 16/2 (2018), 294-318.
- Zebîdî, Muhammed b. Abdirrezzak el-Hüseynî Ebû'l-Feyz Murtaza. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Dârü'l-Hidâye, ts.

Ayrık-Beyinler Vakasından Teslise Yol Çıkar mı?

Aykut Alper Yılmaz | ORCID: 0000-0003-3905-018X

Dr. Öğr. Üyesi | Sorumlu Yazar | alper.yilmaz@asbu.edu.tr

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi | ROR ID: 025y36b60

İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Ankara, Türkiye

Öz

Teslis, Hristiyanlığın en tartışmalı doktrinlerinden biridir. Teslisi böylesine tartışmalı kılan temel husus, Tanrı'nın nasıl olup da aynı anda hem tek bir varlık hem de üç farklı kişi olduğudur. Zira teslis doktrinine göre, zikredilen üç ilahi kişi birbiriyle özdeş değildir ama buna rağmen her üçü de aynı Tanrı'dır. Bu durum, pek çok Hristiyan tarafından da sorunlu görülmüş ve bunu açıklamak için birbirinden farklı çözümler geliştirilmiştir. Yakın zamanda bu meseleye ilişkin öne sürülen çözümlerden biri de beyin yarıküreleri birbirinden ayrılmış hastaların psikolojik durumlarından yola çıkarak bir varlığın birden çok kişi olabileceğini iddia eder. Bu sayede tek bir varlık olan Tanrı'nın aynı anda üç kişi olabilmesine de bir örnek bulunmuş olur. Hiç değilse bunun mümkün olduğunu gösteren bir örnek, kimilerine göre, Tanrı'nın üç kişi olmasının imkânsız olduğu iddiasına gölge düşürür. Bu bağlamda ayrık beyin vakalarını öne çıkaran husus, kişinin ne olduğu konusunda tartışmalara ve farklı yorumlara kapı aralayan sonuçlarıdır. Bu vakanın en ilginç özelliği, cerrahi bir müdahaleyle beyin yarıküreleri arasındaki korpus kallosum bağı kesilerek yarıküreleri birbirinden ayrılan hastaların, bazı koşullarda birden fazla kişi gibi hareket edebilmeleridir. Bir başka deyişle, tek bir insan bedeninde birden fazla kişi konumlanmış gibidir. Zira birbirinden ayrılan yarıküreler, zaman zaman birbirinden bağımsız arzu, istek ve kararlara sahip olabilmektedir. Bu ise kimilerine göre, ayrı bir kişi olmanın yeterli bir göstergesidir. Kimi Hristiyanlar, bu vakadan hareketle bir benzetme kurarak Tanrı'nın da –tek bir varlık olmakla birlikte– aynı anda üç kişi olabileceğini iddia eder. Bu iddianın önde gelen savunucusu Trenton Merricks olmuştur. Bu çalışmada öncelikle, Merricks'in, niçin mevcut teslis açıklamalarını yetersiz bulduğu ele alınarak, onun diğer teslis açıklamalarına yaptığı eleştirilere yer verilecektir. Ardından ayrık-beyin vakasına ve bu vakanın yorumlarına dair bilgiler verilecektir. Bundan sonra, Merricks'in ayrık-beyin vakasına dayanan bir analogiyle teslisi açıklama çabası incelenecektir. Bu çalışmanın temel iddiası, ayrık-beyin vakasına dair Merricks'in yorumunun, Tanrı'nın birden fazla kişi olduğu sonucuna ulaştırmakta başarısız olduğudur. Üstelik ayrık-beyin vakası Merricks'in istediği şekilde yorumlansa dahi, teslisin mümkün olduğu sonucuna ulaşılacaktır. Diğer bir ifadeyle, ayrık-beyin vakalarının doğrudan bir yorumu aslında Tanrı'nın birden fazla kişi olamayacağına işaret etmektedir. Fakat ayrık-beyin vakasından teslise ulaşmaya çalışan argüman, bu sonucu elde edebilmek için vakayı aşırı yorumlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Din Felsefesi, Hristiyanlık, Teslis, Kişi Kavramı, Ayrık-Beyin Vakası

Atıf Bilgisi

Yılmaz, Aykut Alper. “Ayrık-Beyinler Vakasından Teslise Yol Çıkar mı?”. *Eskiyeni* 47 (Eylül 2022), 693-712. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1039584>

Geliş Tarihi	21 Aralık 2021
Kabul Tarihi	25 Ocak 2022
Yayın Tarihi	20 Eylül 2022
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli
Değerlendirme	Hakemlerin raporları, makale ile birlikte yayımlanmaktadır. https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397 Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Is There a Way from Split-Brain Cases to the Trinity?

Aykut Alper Yılmaz | ORCID: 0000-0003-3905-018X

Assist. Prof. Dr. | Corresponding Author | alper.yilmaz@asbu.edu.tr

Social Sciences University of Ankara | ROR ID: 025y36b60

Faculty of Islamic Studies, Department of Philosophy and Religious Studies
Ankara, Türkiye

Abstract

The trinity is one of the most controversial doctrines in Christianity. To its critics, the main problem that makes the trinity so controversial is how it is that God can be one being and three different persons at the same time. For, according to the trinity doctrine, these three divine persons mentioned are not identical to each other, but despite this, all three are one and the same God. This situation was seen as problematic by many Christian scholars and different explanations were developed. One of the recently proposed solutions to this problem is split-brain cases that claims an entity can be more than one person, based on the psychological state of patients whose brain hemispheres are separated from each other. In this way, an example would have been found for God to be three persons at the same time. The most important feature of split-brain disease is that patients whose brain hemispheres are disconnected from each other appear to have two different streams of consciousness at the same time, unaware of each other. It is as if there is more than one person inhabiting in a single body. Because the hemispheres that are separated from each other can have desires, wishes and decisions independent of each other from time to time, at least in experimental environments. Some Christians, drawing an analogy from this case, claimed that God could also be three persons at the same time - although there was only one being. One of the leading proponents of such a claim has been Trenton Merricks. In this study, first of all, it will be discussed why Merricks finds the existing explanations of trinity insufficient and how he criticizes them. Next, the relationship between split-brain cases and understanding of the person will be briefly introduced. Then, Merricks' attempt to explain the doctrine of trinity with an analogy based on the split-brain case will be critically examined. The main claim of this study is that Merricks' interpretation of the split-brain case fails to lead to the conclusion that God is more than one person. In addition, even if the split-brain case is interpreted as Merricks does, it cannot be concluded that trinity is possible. In other words, a direct interpretation of the split-brain cases shows that in fact God cannot be more than one person. However, the argument that concludes from the split-brain case that the doctrine of trinity is reasonable over-interprets the case in order to reach that conclusion.

Keyword

Philosophy of Religion, Christianity, Trinity, Person, Split-Brain Case

Citation

Yılmaz, Aykut Alper. "Is There a Way from Split-Brain Cases to the Trinity?". *Eskiyeni* 47 (September 2022), 693-712. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1039584>

Date of submission 21 December 2021

Date of acceptance 25 January 2022

Date of publication 20 September 2022

Reviewers

Single anonymized - Two Internal (Editorial board members)

Double anonymized - Two External

Double-blind + Transparent Peer Review

Review reports

The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397>

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism checks

Yes - Turnitin

Conflicts of Interest

The author(s) has no conflict of interest to declare.

Complaints

eskiyenidergi@gmail.com

Grant Support

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Hristiyan teologlar ve felsefecilerin karşılaştıkları en çetrefilli problemlerden biri, Tanrı'nın nasıl olup da aynı anda üç ayrı ya da seçik (*distinct*) kişi olabildiğini açıklama problemidir. Böyle bir şeyin nasıl mümkün olabileceğine ilişkin geçmişte pek çok farklı teori ortaya atılmış olmakla birlikte günümüzde de yeni çözüm önerilerinin geliştirilmeye çalışıldığını gözlemleyebiliriz. Yakın zamanda teslis makul hâle getirme çabalarından biri, “kişi” dediğimiz şeyin ne olduğunu sorgulanır hâle getiren ampirik bir deneye dayanmaktadır. Ayrık-beyin (*split-brain*) deneyleri olarak bilinen bu deneyler, beyin yarıküreleri birbirinden ayrılmış denekler üzerinde yapılmaktadır. Söz konusu deneylerin en ilginç yanı, beyin yarıküreleri birbirinden ayrılmış kimselerin bazı durumlarda iki farklı kişi gibi davranıyor olmasıdır. Diğer bir ifadeyle bu yarıküreler –belirli deney ortamlarında ve kimi zaman da deney dışı ortamlarda–farklı bireyler gibi düşünüp karar alabilmektedir. Sanki her bir yarıküre, birbirinden ayrı düşünen seçik kişiler gibidir.

Bu durum, kimi felsefecilere göre, kişi (*person*) kavramını sorgulamaya itmektedir. Klasik anlamıyla kişi, bir bilinç merkezidir. Yani kişi, bilinçli bir varlığın, farkındalık içeren tüm zihinsel durumlarının eş-zamanlı olarak kendisinde toplandığı bir merkezdir. Bu tarife göre, belirli bir bilinç durumunun belirli bir kişiye ait oluşu, onun tarafından deneyimlenmesine bağlıdır. Daha kısa ve net bir ifadeye dökecek olursak: Deneyimlenen bilinç durumu, deneyimleyen bilinç merkezine aittir. Şu hâliyle Teslis inancı, Tanrı'nın deneyimleyen üç farklı bilinç merkezine sahip olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Günümüz Hristiyan felsefecilerinden Trenton Merricks da ayrık-beyin deneylerinden yola çıkarak Tanrı'nın üç kişi oluşunun anlaşılabilirliğini iddia etmektedir. O, ayrık-beyin vakalarını da örnek göstererek bir şeyin birden fazla bilinç merkezine sahip olabileceğini ve böylelikle de teslis düşüncesinin çelişkiden kurtarılabilirliğini öne sürer.

Teslis meselesi hakkında Türkçe’de yazılmış önemli çalışmalar mevcut olsa da bu çalışmada ben, yalnızca Merricks’in öne sürmüş olduğu, ayrık-beyin vakalarına dayanan teslis açıklamasına odaklanarak bunun makul olmadığını göstermeye çalışacağım. Fakat önce, Merricks’in, neden mevcut teslis anlayışlarını yeterli bulmadığı ve yeni bir teslis açıklamasına ihtiyaç duyduğu meselesine değineceğim. Niçin teslise dair bilindik açıklamalardan birini tercih etmek yerine Merricks, daha farklı bir açıklama arayışına girmiştir? Elbette ki burada teslise ilişkin her bir açıklamayı ele almak mümkün değilse de günümüzde teslise dair en çok benimsenen iki anlayışı incelemek yeterli olacaktır. Bunlar, sosyal teslis ve göreceli özdeşlik teorileridir (*relative identity*). Bu iki teslis anlayışını, Merricks’in onlara yönelttiği eleştiriler bağlamında ele alacağım. Buraya kadarki kısmı genellikle Merricks’in çalışmalarına referansla anlatacağımı ve onun yorumlarına katılacağımı belirtmeliyim. Daha sonra ise Merricks’in, bu açıklamalara alternatif olarak öne sürmüş olduğu, ayrık-beyin vakalarından hareket eden

teslis açıklamasını inceleyeceğim. Bunun için öncelikle ayırık-beyin vakalarını basitçe tasvir ederek, bu vakaların kişi hakkındaki bazı tartışmalı yorumlarını özetleyeceğim. Ardından Merricks'in, bu yorumlardan yalnızca birine dayanarak öne sürdüğü gizemli *kişi anlayışının*, bu yorum doğru kabul edilse bile, teslis problemine bir çözüm sağlamadığını öne süreceğim. Fakat, Merricks'in çözüm önerisi başarılı olsun ya da olmasın, bu önerinin ima ettiği önemli hususlardan biri, mevcut teslis savunularının–en azından önemli bir kısmının– makul olmadığı veya çoktanrıcılığa yol açtığıdır.

Şimdi, konuya girmeden önce, tesliste neyin problemlili olduğunu ve öne sürülen farklı teslis yorumlarının hangi noktaları uzlaştırmaya çalıştığını kısaca görelim.

1. Teslisteki Temel Problem

Üçlü birlik teorisi yani Teslis, Tanrı'nın üç farklı kişi olduğunu ifade eder. Bu öğretilerde nasıl bir çelişkinin ortaya çıktığını görmek adına Teslis öğretisinin formüle edilmiş bir hâlini inceleyelim. Merricks'e göre, Teslis şu önermeleri içerir ve bunlardan bazıları birbiriyle çelişir:¹

- (1) Baba bir kişidir (*person*), Oğul bir kişidir ve Kutsal Ruh bir kişidir.
- (2) Baba ile Oğul, aynı kişi değildir.
- (3) Oğul ile Kutsal Ruh aynı kişi değildir.
- (4) Kutsal Ruh ile Baba aynı kişi değildir.
- (5) Baba ile Oğul, aynı Tanrı'dır.
- (6) Oğul ile Kutsal Ruh aynı Tanrı'dır.
- (7) Kutsal Ruh ile Baba aynı Tanrı'dır.

Burada birden fazla problem olduğu söylenebilir. Örneğin, niçin iki ya da beş değil de üç kişi olduğu ya da hangi kişinin diğerinden türediği veya çıktığı gibi problemler burada sayılabilir.² Fakat burada yalnızca bir probleme odaklanacağız. Merricks'in de ifade ettiği üzere, buradaki temel çelişki şöyledir: Baba'nın Oğul'la (veya Kutsal Ruh'la) aynı Tanrı olmaları, onların aynı kişiler olmasını gerektirirken, teslis doktrini böyle olmadığını iddia eder. Onlar farklı kişilerdir. Yalnızca Baba ve Oğul üzerinden gidersek, Baba ve Oğul'un birer kişi oldukları (1) ama aynı kişi olmadıkları (2) önermeleri birlikte ele alındıklarında, bu durum Baba ile Oğul'un özdeş olmadığı sonucuna götürür:

- (8) Baba ile Oğul özdeş değildir.

Ancak Baba ile Oğul'un aynı Tanrı olduğunu söyleyen önerme (5) ise onların birbiriyle özdeş oldukları şeklindeki başka bir önermeyi doğurur:

¹ Trenton Merricks, "Split Brains and the Godhead", *Knowledge and Reality: Essays in Honor of Alvin Plantinga*, ed. Thomas M. Crisp vd. (Dordrecht: Springer, 2006), 300.

² Peter van Inwagen, "And Yet They are not Three Gods but One", *God, Knowledge and Mystery*, ed. Peter van Inwagen (Ithaca, London: Cornell University Press, 1995), 259.

(9) Baba ile Oğul özdeştir.

Merricks'in de belirttiği üzere (8) ile (9) açık bir şekilde çelişmektedir ve bu çelişki Baba, Oğul ve Kutsal Ruh açısından ayrı ayrı da kurulabilir.³

Buradaki çelişkiyi ortaya koymak adına Peter van Inwagen, kral örneğini verir. Kral ifadesi, Gaspar, Baltazar ve Melchior gibi üç farklı kişiye atfedilebilir. Ancak bu durum, orada üç ayrı kralın olmasını gerektirir. Tıpkı bunun gibi, Tanrı ifadesi de üç farklı kişiye denk geliyorsa, şu hâlde üç ayrı Tanrı olmalıdır. Oysa Tanrı, Hristiyanların da kabul ettikleri üzere, birden fazla olamaz.⁴

Bu çelişkiyi açıklamaya çalışan farklı Teslis savunuları mevcuttur. Michael Rea bu savunmaları genel olarak iki kategoriye ayırarak, çağdaş literatürde bu problemi çözmek için temel iki strateji olduğunu söyler: Göreceli Özdeşlik (GÖ) stratejisi ve Sosyal Teslis (ST) stratejisi.⁵ Merricks de bu iki stratejiyi ele alarak bunların yanlışlığını göstermeye çalışmaktadır. Ardından kendisi, teslis problemini çözmek adına farklı bir öneride bulunmaktadır. Bu stratejilerden ilki, Peter Geach'in öncülük ettiği ve Peter van Inwagen gibi önemli Hristiyan felsefeciler tarafından da savunulan göreceli/izafî özdeşlik teorisidir—ki bazı tartışmalı iddialara göre bu teorinin temelleri Aquinas ve Anselm gibi felsefecilere kadar uzanır.⁶ Diğeri ise Richard Swinburne ve William Hasker gibi meşhur çağdaş Hristiyan felsefecilerinde savunmuş olduğu sosyal teslisçiliktir (*social trinitarianism*). Ben bu çalışmada genel olarak Merricks'in bu iki teoriye eleştirilerini takip edeceğim, sonrasında ise onun sunduğu çözümü inceleyerek bunun da bir çözüm sağlamadığını iddia edeceğim. Öncelikle göreceli özdeşlik stratejisini ele alalım.

2. Göreceli Özdeşlik

Kimi Hristiyan felsefeciler, burada ortaya konan çelişkinin, Aristo'dan bu yana gelen klasik mantık içerisinde çözümsüz olduğunu kabul ederler. Van Inwagen'ın ifadeleriyle: "... eğer standart özdeşlik mantığı doğruysa, anti-Teslisçi iki argüman çözümsüzdür."⁷ Ancak van Inwagen (ve diğer göreceli özdeşlik savunucusu olan Hristiyanlar), Teslis'e yer açabilmek için klasik özdeşlik mantığının reddedilmesi gerektiğini düşünürler. Yine onun ifadeleriyle:

Eğer standart özdeşlik mantığı (*standard logic of identity*) doğruysa, Teslis kendi içinde çelişkili (*selfcontradictory*) gözüküyor. Şu hâlde ben, standart özdeşlik mantığını reddetmenin imkânını araştırmayı umut ediyorum. Fakat standart öz-

³ Merricks, "Split Brains and the Godhead", 300.

⁴ Peter van Inwagen, "Three Persons in One Being: On Attempts to Show that the Doctrine of the Trinity is Self-Contradictory", *The Trinity*, ed. Melville Y. Stewart (Springer, 2003) içinde, 84-85.

⁵ Michael Rea, "Relative Identity and the Doctrine of the Trinity", *Philosophia Christi* 5/2 (2003), 431.

⁶ Merricks, "Split Brains and the Godhead", 301.

⁷ Van Inwagen, "Three Persons in One Being", 92.

deşlik mantığını köküyle ve dallarıyla birlikte kestirip atmak mümkün değildir. Onun çoğu kısmı açıkça doğrudur. Şu hâlde ben, standart özdeşlik mantığının açıkça doğru olan yanlarını muhafaza eden ama bir şekilde Teslis doktrininden bir çelişkinin çıkmasına izin vermeyen bir mantık teorisi arayışındayım.⁸

Genellikle özdeşlik noktasında mantıksal çelişkiye yol açan teorilerin istenen sonuca götüremeyeceği düşünülse de teslis konusunda kimi Hristiyan felsefeciler farklı bir yorumun mümkün olabileceğini öne sürmüşlerdir. Bu yol, standart özdeşlik teorisini, en azından bazı yönleriyle reddetmektir. Peter Geach, özdeşliğin tümüyle göreceli, yani türsel olduğunu iddia etse de van Inwagen gibi felsefeciler, klasik özdeşliğin bazı yönlerinin gerekli olduğunda ısrar ederler.⁹

Genellikle klasik(mutlak) özdeşlik, bir şeyin yalnızca kendisiyle arasında olan mutlak bir ilişki olarak görülür. Mutlak özdeşlikle birlikte anılan bir husus da Leibniz'in *ayırt edilemezlerin özdeşliği* ilkesidir. Bu ilkeye göre özdeş olan iki şeyden herhangi biri için söylenen her şey diğeri için de doğrudur. Fakat göreceli özdeşlik savunucuları bu tür bir özdeşliğin imkânını reddederler. Onlara göre mutlak özdeşlik diye bir şey yoktur, özdeşlik yalnızca görecelidir. Pekâlâ, göreceli özdeş olmak ne demektir? Buradaki özdeşlikten kastedilenin niteliksel özdeşlik olduğunu belirtmek gerekir. Bir şeyin diğeriyle aynı ağırlıkta olabileceğini kimse inkâr etmeyecektir. Örneğin bir masa bir koltukla aynı ağırlıkta olabilir ya da bir bardak diğeri bir bardakla aynı şekle sahip olabilir. Ancak bu durum, iki şeyin aynı yani özdeş oldukları anlamına gelmez. Onlar, yalnızca bir yönleriyle aynıdır. Ancak göreceli özdeşlik savunucuları, şeylerin, *türsel(sortal)* açıdanda özdeş olabileceğini ifade eder. Onlara göre, mutlak özdeşlikçilerin karıştırdığı şey de budur: Aslında biz, iki şeyin birbiriyle özdeş olduğunu iddia ederken, onların aynı türde olduğunu kastederiz. Bu yoruma göre bir kedinin diğeriyle aynı *kedi* olması, o iki varlığın aynı şey olduğu değil onların ikisinin de *kedi* olduğu anlamına gelmektedir. Yukarıdaki kral örneğine dönersek, üç kişinin aynı kral olması, onların özdeşliğini gerektirmediği gibi, iki şeyin aynı *kedi* olması da onların özdeşliğini ima etmez. Zira her özdeşlik görecelidir. Bu bağlamda göreceli özdeşliğin temel iddiası şöyledir: x ve y aynı F olabilir ama aynı G olmayabilir.¹⁰

Buradan hareketle van Inwagen ve Geach gibi Hristiyanlar, Teslis'teki üçlünün de aynı Tanrı olmakla birlikte farklı kişiler olabileceklerini iddia ederler. Bu üç kişi, varlık bakımından birbiriyle özdeş olsa da kişi olmak bakımından özdeş değildir.¹¹

⁸ Van Inwagen, "Three Persons in One Being", 92.

⁹ Peter Geach, *Logic Matters* (Oxford: Basil Blackwell, 1972), 238-249.

¹⁰ Harry Deutsch - Pawel Garbacz, "Relative Identity", ed. Edward N. Zalta, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2018); William Hasker, *Metaphysics and the Tri-Personal God* (Ithaca: Cornell University Press, 2013), 121-122.

¹¹ Van Inwagen, "And Yet They are not Three Gods but One", 243.

Fakat mutlak özdeşliğin reddedilmesi durumunda bu üçünün *aynı Tanrı* olduğu iddiasını anlamak oldukça zordur. Merricks'in de ifade ettiği gibi, *aynı Tanrı* ifadesi, fazlasıyla gizemli bir anlama gelecektir.¹²

Dahası bu iddia, mutlak özdeşlikten vazgeçmek anlamına geleceğinden, çoğu kimse böyle bir şeyi kabul etmekten kaçınır. Hatta, teslisi çelişkiden kurtarmak için yeni bir mantık gerektiğini düşünen van Inwagen bile –en azından bir zamanlar–¹³ klasik özdeşliği reddetme konusunda temkinli davranmıştır: “... klasik özdeşliğin ne var olduğunu ne de var olmadığını varsayıyorum.”¹⁴ Merricks'in de ifade ettiği gibi mutlak özdeşliğin var olduğu açıktır: “Mutlak özdeşliğin olmadığını ima ettiği ölçüde göreceli özdeşlik yanlıştır... Şu hâlde, eğer bir şeyin kendisiyle özdeş olduğunu reddetmeyi gerektiriyorsa, Teslis Doktrini savunusunun başarılı olmadığı sonucuna ulaşıyorum.”¹⁵ Fakat Merricks, mutlak özdeşliğin bazı unsurlarını muhafaza etmeye çalışan göreceli özdeşlik önerilerinin bu itirazdan kaçınabileceğine de işaret eder. Başka bir ifadeyle, diğer pek çok şey ya da her şey için mutlak özdeşlik ilişkisi kabul edilmekle birlikte teslis konusunda göreceli özdeşlik kabul edilebilir. Belki de her şeyin göreceli olarak özdeş olduğundan bahsedemesek bile bazı şeylerin göreceli özdeşliğinden bahsedebiliriz. Böyle bir strateji izleyenlerden biri –daha önce de ifade edildiği üzere– van Inwagen olmuştur. O, mutlak özdeşlikten tümüyle vazgeçmek istemez. Fakat mutlak özdeşlik mantığından vazgeçmemekle birlikte, yalnızca teslis konusunda farklı bir özdeşlikten bahsetmek de –en nazik eleştirisiyle– oldukça şüpheli bir tutum olacaktır.

Göreceli özdeşlikle ilgili diğer bir şüphe de onun yalnızca teslis problemini çözmekten başka bir işe yaramamasıdır. Yani göreceli özdeşlik mantığı, üçleme dışında, felsefi hiçbir problemi çözmek ya da bir meseleyi daha iyi açıklamak için kullanılmış değildir. Van Inwagen'ın da ifade ettiği gibi: “Bildiğim kadarıyla göreceli özdeşlik mantığı Hristiyan teoloji dışında hiçbir fayda sağlamaz.”¹⁶ Hasker'ın da belirttiği üzere bu durum, göreceli özdeşlik mantığının şüpheleri üzerine çekmesine neden olur. O hem mutlak özdeşlik mantığı kadar kullanışlı ve mantıkçılar tarafından kabul gören bir hipotez değildir hem de yalnızca dini bir öğretilerdeki çelişkiyi gidermek adına üretilmiştir.¹⁷

Bu ve bunun gibi pek çok eleştiri sebebiyle göreceli özdeşlik, teslisi savunanlar arasında bile çok defa şüpheyle karşılaşılır. Ancak şu noktanın altını çizmek gerekir ki teslisi savunmak için yeni bir özdeşlik mantığına duyulan gereksinim

¹² Merricks, “Split Brains and the Godhead”, 304.

¹³ Beau Branson, Van Inwagen'ın bu görüşünü daha sonra değiştirerek klasik özdeşliği açıkça reddettiğini iddia eder Beau Branson, “No New Solutions to the Logical Problem of the Trinity”, *Journal of Applied Logics* 6/6 (2019), 1063.

¹⁴ Van Inwagen, “And Yet They are not Three Gods but One”, 241.

¹⁵ Merricks, “Split Brains and the Godhead”, 302.

¹⁶ Van Inwagen, “And Yet They are not Three Gods but One”, 234.

¹⁷ Hasker, *Metaphysics and the Tri-Personal God*, 125.

bile, teslisin klasik mantıkla uzlaştırılmasındaki soruna işaret eder ve buradaki çelişkiyi vurgulayanlar da van Inwagen ve Geach gibi önemli Hristiyan felsefecilerin kendileridir. Bu hususun kendi başına teslis için önemli bir eleştiri olduğu söylenebilir.

3. Sosyal Teori Teslisçiliği

Sosyal teslis anlayışı, Tanrı'nın kişisel ilişkilerine odaklanır ve kişi olmanın kişisel ilişkilere sahip olmakla alakalı olduğunu öne sürer. Sosyal teslis anlayışının pek çok farklı versiyonundan bahsetmek mümkünse de onları birleştiren nokta genel olarak “kişi” kavramına yükledikleri anlamdır. Richard Swinburne'un ifadeleriyle: “Bu teori, Boethius'un kullandığı anlamda, ‘bilgi, sevgi, irade ve eylemin seçik merkezleri’ olarak üç ‘kişi’ koyutladığından (vaz ettiğinden) bir ‘sosyal teori’dir.”¹⁸ Benzer şekilde Cornelius Plantinga da sosyal teslise dair şunları söyler:

[Bir sosyal teori Teslisi] Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'u, bilgi, irade, sevgi ve fiilin seçik merkezleri olarak ele almalıdır. Bu yetilerin her biri bilinci gerektirdiğinden, bu tür bir teoriden, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un seçik bilinç merkezleri –ya da kısaca tam anlamıyla kişiler– olarak görülmesi gerektiği çıkar.¹⁹

William Hasker da Plantinga'nın vurguladığı bu hususun sosyal teslis düşüncesi için en önemli kriter olduğunu belirtir.²⁰

Sosyal teslis görüşünün ikinci önemli iddiası ise bu üç ayrı kişinin nasıl tek bir varlık olduklarını açıklama noktasındadır. Adından da anlaşılacağı üzere bu teori, teslisteki üç kişinin, sosyal ilişkileri sayesinde birlik olduklarını öne sürer.²¹ Diğer bir ifadeyle sosyal teslis anlayışı, söz konusu kişilerin sosyal özelliklerine, birbirlerine duydukları sevgiye ve bunun gibi unsurlara işaret ederek onların birlik içerisinde olduklarını iddia eder. Fakat Merricks'in de ifade ettiği gibi, bu unsurların neler olduğu hususunda sosyal teslisçiler arasında bir ortaklıktan veya uzlaşımından bahsetmek son derece zordur.

Ancak yine de Merricks'e göre, bu anlayış hakkında hepsini kapsayacak genel bir eleştiride bulunulabilir. Ona göre, sosyalteslis anlayışının temel problemi, monizmden ziyade üç tanrıci (*tritheism*) bir anlayışa benzemesidir. Zira ortada ayrı bilinç merkezi bulunmaktadır ve her bir bilinç merkezi de ayrı bir kişidir. Bunların aralarındaki birliğin de sosyal olduğu iddiası, onların tek bir varlık oluşunu anlamaya yardımcı olmayacaktır. Carl Mosser'in de belirttiği üzere: “Teslis'in bir sosyal birlik olduğunu söylemek, anında üçtanrıci endişesini hortla-

¹⁸ Richard Swinburne, “The Social Theory of the Trinity”, *Religious Studies* 54/3 (2018), 426-427.

¹⁹ Alıntının yapıldığı yer: Merricks, “Split Brains and the Godhead”, 318. Köşeli parantez Merricks'e ait.

²⁰ Hasker, *Metaphysics and the Tri-Personal God*, 23.

²¹ Carl Mosser, “Fully Social Trinitarianism”, *Philosophical and Theological Essays on the Trinity*, ed. Michael Rea - Thomas McCall (New York: Oxford University Press, 2009), 133.

tır.”²² Merricks, bu görüşün üç tanrıca bir görüntü oluşturduğuna ilişkin iddiasını Swinburne’ün bir ifadesine de işaret ederek destekler. Bu ifade şöyledir: “... üç ve yalnızca üç Tanrı vardır.”²³

Bu endişe karşısında sosyal teslisçi, teslisteki kişilerin, birbirini doğrudan bilmeleri ve dolaysız, karşılıksız ve çıkarısız sevmelerine başvuracaktır.²⁴ Fakat Merricks, bu tür sosyal ilişkilerin üç kişiyi birleştirmek için yeterli olmadığını ifade etmektedir. Zira üç ayrı tanrı arasında da aynı türden sosyal veya sevgisel ilişkiler düşünmek mümkündür. Ancak bu tür ilişkiler, onları bir varlık yapacak şekilde birleştiremez. Merricks’in örneği şöyledir: Zeus, Apollo ve Ares gibi üç Yunan tanrısı düşünürsek, bunlar birbirini ne kadar severse sevsin ya da aralarında ne denli kişisel ilişkiler olursa olsun, burada üç tanrıçılıktan sıyrılmak mümkün değildir. Bu noktada Merricks, bir sosyal teslisçinin, sürekli olarak bu ilişkiye yeni bir unsur ekleyerek itiraz edebileceğini de belirtmektedir. Hatta hiçbir sosyal teslis savunucusu, teslisteki üç kişiyi birleştirmek adına, sevgi gibi bir unsura başvurmakla yetinmeyecektir. Merricks’in ifadeleriyle:

[G]erçekte hiçbir sosyal teslisçi, salt bir sosyal teslisçi değildir. Örneğin Cornelius Plantinga, Jr. sadece sevginin değil, (diğer hususların yanı sıra) aynı zamanda üçlemedeki kişilerin birbirinden ayrı var olmalarındaki imkânsızlığın da onları birleştirdiğini öne sürmektedir (1989: 37). Muhtemelen sosyal teslisçilerin ekleyebilecekleri “birleştiren faktörler” noktasında bir sınır yoktur...

...Fakat sosyal teslisçi görüş, *bu hâliyle*, fazladan eklenen şeyin ne olduğunu söylememektedir.²⁵

Bu itiraza göre sosyal teslis anlayışı, kendi başına üçlemedeki birliğe dair bir açıklama sunamamaktadır. Zira teslisteki birliği açıklamak için sevginin veya sosyalliğin ötesinde bir şeyler gereklidir. Dolayısıyla sosyal teslis, bu kişileri birleştiren bağlara dair fazladan açıklamalara ihtiyaç duyar. Bu nedenle, Merricks’e göre, sosyal teslis kendi başına bir açıklama bile değildir. O, sosyal teslis anlayışının, yalnızca, üçlemedeki kişilerin birbirlerine olan sevgisini ve bağlılığını ifade etmek için teolojik olarak kullanışlı bir yönünün bulunduğu amateslisi açıklama noktasında bir faydası olmadığını iddia eder.²⁶

4. Ayrık-Beyin Vakası

Teslise ilişkin göreceli özdeşliği makul bulmayan ve sosyal teslisin de üç tanrıçılığa götürdüğünü ve teslis ilişkisini açıklayamadığını düşünen Merricks, daha

²² Mosser, “Fully Social Trinitarianism”, 134.

²³ Richard Swinburne, “Could There be More Than One God?”, *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 5/3 (1988), 234; Merricks, “Split Brains and the Godhead”, 306.

²⁴ Mosser, “Fully Social Trinitarianism”, 134.

²⁵ Merricks, “Split Brains and the Godhead”, 307-308.

²⁶ Merricks, “Split Brains and the Godhead”, 308.

iyi bir alternatif geliştirmek istemektedir. Bu amaç üzere o, son zamanlarda oldukça meşhur olan ve insanın tabiatına dair farklı yorumlara kapı aralayan bir deneyin, teslisi anlama noktasında bir zemin sağlayabileceğini düşünür. Bu deney, beyin yarıküreleri birbirinden ameliyatla ayrılmış insanların yaşadığı birtakım anormal durumlarla alakalıdır. Ayırık-beyin vakaları olarak literatüre yerleşen bu vakalar, korpus kallosum adı verilen ve beyin yarıkürelerini birbirine bağlayan kordonun kesilmesi sonucunda açığa çıkmaktadır. Korpus kallosumun kopması sonucunda insanın ya da başka hayvanların canlılığını sürdürebildiğine şahit oluruz. Ancak onlar, özellikle bazı özel deney ortamlarında, korpus kallosumları sağlam olan kimselere nazaran farklı bazı davranışlar sergiler. Öyle ki beynin her iki yarıküresi birbirinden farklı kararlar alabiliyor gibidir. Diğer bir ifadeyle, sanki, bir bedende, kendi kararları ve bilinci olan iki farklı kişi vardır.²⁷ Söz konusu vakaya ilişkin basit anlatımları pek çok farklı popüler kitapta da bulabiliriz. Burada böyle basit bir anlatım yeterli olacağı için ve konunun anlaşılmasını kolaylaştırmak adınayer verebileceğimiz bir açıklama şu şekildedir:

Özel bir alet kullanarak bölünmüş beyinli hastanın görme alanlarına farklı resimler yansıtılır. (Sinir sistemi mimarimiz gereği, sol görme alanıyla ilgili tüm bilgiler sağ yarıküreye yollanırken, sağ görme alanıyla ilgili bilgiler de sol yarıküreye yollanır.) Örneğin sağ görme alanı tavuk tırnağı görünürken, sol görme alanı karlı bir yol görebilir. Bunun ardından hastaya çeşitli resimler gösterilir ve biraz önce gördüğü şeye en çok benzeyen resmi seçmesi istenir. Bölünmüş beyinli hastanın elleri trajikomik bir belirsizlik içinde iki ayrı nesneye işaret eder. Sağ el (sol yarımkürenin tanıklık ettiği tavuk pençesine binaen) tavuğa işaret ederken, sol el bir küreğe işaret eder (sağ yarımküre karın kürekle temizlenmesini istemektedir).²⁸

Bu örnek, ayırık-beyin vakasına ilişkin basit örneklerden yalnızca biridir ve vaka esasen çok daha karmaşıktır. Ancak vakanın genel yorumu, ayırık-beyin hastalarının birden fazla bilinç merkezine²⁹ (diğer bir ifadeyle bilinç küresine) sahip olabildikleri şeklindedir. Zira sağ eli yöneten yarıküreye sol eli yöneten yarıküre farklı kararlar alıp uygulayabilmektedir. Bu ise iki yarıkürenin ayrı karar mercileri olduğuna işaret etmektedir.³⁰

²⁷ Michael S. Gazzaniga - Joseph E. Ledoux, *The Integrated Mind* (New York: Springer Science+Business Media, 1981), 3-15, 148-151.

²⁸ Jonah Lehrer, *Karar Ânu*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2016), 229-230.

²⁹ Bilinç merkezi/küresi ile kastedilen, zihinsel durumların bir araya geldiği merkezdir. Burada tartışılan mesele de beyin yarıkürelerinin, birbirinden ayrılmaları durumunda iki ayrı bilinç merkezi hâline gelip gelmedikleridir.

³⁰ Patricia Smith Churchland, *Neurophilosophy* (London: The MIT Press, 1989), 180-181.

Bu vakanın tek yorumunun böyle olmadığını belirtmek gerekir.³¹ Kimi yorumcular, ayırık-beyinler vakasında, yalnızca bir yarıkürenin gerçekte bilinçli olduğunu savunurken kimileri ise iki yarıkürenin de –aynı anda olmamakla birlikte– bilinçli olduklarını ancak tek bir bilinç alanının ayrı zamanlarda iki yarıküre arasında gezindiğini ifade ederler.³²

5. Ayırık-Beyin Vakasından Teslise: Merricks’in Önerisi

Merricks’in teslis açıklamasına girmeden önce şunu belirtmek gerekir: Eğer yukarıda incelediğimiz yorumlardan biri olan bilincin bölünebildiği iddiası doğru değilse, yani eğer söz konusu vaka, bilincin iki ayrı bilinç küresine (merkezine) bölünebileceğini ima etmiyorsa, Merricks’in iddiası geçersiz olacaktır. Dolayısıyla, bir kişinin iki ayrı bilinçli küreye sahip olabileceği iddiasının yanlış olduğu düşünülürse, Merricks’in bundan sonra söyleyeceklerinin bir anlamı olmayacaktır. Ancak tartışmalı olmasına rağmen, Merricks’in doğru farz ettiği yorumun, yani gerçekten de ayırık-beyin vakasının bilinci iki ayrı bilinç küresine bölebildiği tezinin doğruluğunu baştan varsayacağım. Zira bu iddia, ayırık-beyin vakalarına ilişkin hem felsefi hem de bilimsel açıdan en çok kabul edilen yorumdur. Fakat ben, bu yorumu kabul ettiğimizde dahi Merricks’in istediği gibi bir teslis yorumunun makul bir hâlde gelmeyeceğini bu bölümde göstermeye çalışacağım. Öncelikle iki ayrı bilinç küresi yorumunun imalarına ve bu durumun Merricks’e göre teslisi nasıl kurtardığına bir bakalım.

Öyleyse ayırık-beyin vakalarında, her iki beyin yarıküresinin de bilinçli bir küreyi barındırabileceği düşünüldüğünde bu bilinç küreleri hakkında ne söylenmelidir? Bu iki farklı bilinç küresi iki ayrı kişiye mi aittir? Yoksa iki farklı bilinç küresine sahip tek bir kişi mi vardır? Plantinga’nın ifadeleri hatırlanacak olursa, kişi olmak, “bilgi, irade, sevgi ve fiilin seçik (*distinct*) merkezleri” olmayı içermelidir. Bunu kısaca bilinç küresi olarak da ifade edebiliriz. Eğer bu doğruysa, “Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’u, bilgi, irade, sevgi ve fiilin seçik merkezleri olarak” gören sosyal teslis görüşüne göre, ortada iki ayrı kişi bulunmaktadır. Fakat bu durum, Merricks’in de belirttiği gibi makul bir iddia olmayacaktır. Ona göre, en makul iddia, ayırık-beyin vakalarında, iki farklı bilinç yarıküresine sahip olan tek kişinin bulunduğudur. Kişi, bir bilinç merkeziyle yani bilinç küresiyle özdeş olarak görülmemelidir. Aksi hâlde ayırık-beyin vakasının iki ayrı kişiyle sonuçlanması gibi tuhaf bir durumla karşılaşılacaktır. Onun ifadeleriyle: “Ayırık-beyin

³¹ Ayırık-beyinler vakasının farklı yorumları için bk. Thomas Nagel, “Brain Bisection and the Unity of Consciousness”, *Synthese* 22/3-4 (1971), 396-413.

³² John C. Eccles, “The Self and Its Brain”, *The Self and Its Brain*, ed. Karl Popper - John C. Eccles (Springer International Publishing, 1977), 322-325; Tim Bayne, *The Unity of Consciousness* (New York: Oxford University Press, 2010), 210.

hastasına iki kişi olarak davranmanın yanlışlığı konusunda herkesin hemfikir olacağını düşünüyorum.”³³

Beyin yarıküreleri birbirinden ayrılmış bir hasta varsayalım. Bu işlem sonucunda hasta, aynı kişi olmakla birlikte iki ayrı bilinç küresine sahip olur. Genellikle, ayırık-beyin literatüründe, kolaylık olması için bu bilinç kürelerinden birine Sağlık diğereğine ise Solak adı verilmektedir.³⁴ Biz de bu iki bilinç küresini, Merricks’in de yaptığı gibi, böyle adlandıralım. Elbette ki benimsenen yoruma göre Sağlık ve Solak, ayrı kişiler değildir. Onlar yalnızca belirli bir kişinin bilinç küreleridir. Aynı şekilde onlar, ayrı varlıklar değildirler. Yalnızca bir varlığın, farklı bilinç merkezleri/küreleridirler.

Merricks aynı durumu Tanrı’ya da uygulayarak teslis problemini çözmek istemektedir. Ona göre, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh, tıpkı Sağlık ve Solak gibi birbirinden ayrı birer bilinç küreleridirler. Fakat bu tanrısal kişiler ne kendi başlarına ayrı varlıklar ne de ayrı cevherlerdir. Bu bağlamda Merricks, tıpkı Sağlık ve Solak’ın aslında bir kişi ve bir cevher olması gibi üçlemedeki kişilerin de tek bir cevher ve tek bir Tanrı olduğunu iddia etmektedir.

6. Ayırık-Beyin Vakası Neden Teslise Uygulanamaz?

Ayırık-beyin vakaları ile teslis arasındaki benzeştirmede ilk dikkat çeken husus, ayırık-beyin vakalarındaki kişilerin durumuyla, Tanrı’nın üç farklı kişi oluşundaki benzeşmezliktir. Buradaki benzeşmezlik şöyle ifade edilebilir: Ayırık-beyin vakalarında birer bilinç merkezi olan Sağlık ile Solak kendi başlarına “kişi” (*person*) sayılmazken, üçlemedeki bilinç merkezlerine Merricks’in kişi demeye devam etmesidir. Bu ilk karşı iddiayı “vakaların benzeşmezliği itirazı” olarak adlandıralım. Bu husus hakkında Merricks, teslisteki üç bilinç küresinin, en azından sosyal teslis düşüncesindeki kişi kriterlerini karşıladığını, bu nedenle de onlara kişi denebileceğini öne sürmektedir.³⁵ Ancak bu kişiler, insan-kişilerden (*human-person*) farklıdır. Dolayısıyla tanrısal kişiler ile insan-kişiler farklı anlamda kişilerdir.³⁶ Bu iddia, Tanrı’nın birden fazla kişi olduğunu söyleyebilmek adına, yalnızca Tanrı’ya uygulanabilen bir kişi kavramı üretmektedir. Bu ise sadece durumu kurtarmak için fazladan bir yorumdan (*ad hoc*) fazlası gibi görünmemektedir. Buna ek olarak, Tanrı’da farklı kişiler olmanın yeterli kriterleri, aynı şekilde insanda vuku bulduğunda, insanı farklı kişiler yapmamaktadır. Merricks de bu farklılığı şöyle ifade eder: “Benim argümanım Solak ile Sağlık’ın kişiler olmamalarını gerektirir... Fakat bu durum Baba’nın bir kişi olmamasını gerektirmez, çünkü Baba ile Solak her

³³ Merricks, “Split Brains and the Godhead”, 310.

³⁴ Derek Parfit, *Reasons and Persons* (New York: Oxford University Press, 1987), 257-258.

³⁵ Merricks, “Split Brains and the Godhead”, 318.

³⁶ Merricks, “Split Brains and the Godhead”, 322-323.

açıdan aynı değildir.”³⁷ Ancak Merricks, onların hangi açılardan farklı oldukları ve kişi kavramının her iki taraf için neden kullanılmadığı konusunda bir şey söylememekte ve pek çok sorunun cevabını veremeyeceğini açıkça ifade etmektedir:

Benim Doktrin (teslis) savunum, kişinin ne olduğuna ilişkin merakımızı cevapsız bırakır. Ve bizler, bilinç merkezi olmanın ne demek olduğu sorusunu da merak etmeye hâlâ devam ederiz. Ve biz gerçekten de Baba’nın kişi olduğu anlamda bizim de birer kişi olup olmadığımızla ilişkin merakımızla kalakalırız. Dahası – “kişi-gibi” olan– Solak ile –bir kişi olan– Baba analogisinin ne kadar derine indiğine dair merakımız da devam eder.³⁸

Bu ifadeler, Merricks’in yalnızca teslisi kurtarmak adına kişi kavramını farklı yorumladığının bir itirafı olarak görülebilir. Zira ayrık-beyinler vakası, aşırı bir yoruma tabi tutulmadıkça, teslisin makul olduğunu veya Tanrı için farklı bilinç kürelerinin farklı kişiler olmak anlamına geleceğini ima etmemektedir.

Ayrık-beyin vakalarına dair Merricks’in benimsediği yorum, normalde hiçbir bilinç merkezinin kendi başına kişi veya cevher olmak için yeterli olmadığını ima eder. Yani orada birden fazla bilinç küresinin olması, birden fazla kişinin olduğu anlamına gelmez. Yalnızca bir kişinin birden fazla bilinç merkezi olduğu anlamına gelir. Merricks, bu yorumun benimsenmesini, kendi teslis açıklaması için elzem görmekte ve diğer yorumların benimsenmesi durumunda ise argümanının geçersizleşeceğini belirtmektedir. Şu hâlde kişi, bilinç küresiyle özdeş olmadığından, bilinç kürelerinin sayısının artması, kişilerin sayısını artırmaz. Bu yorumu doğrudan Tanrı’ya uyguladığımızda ve argüman hatrına Tanrı’nın da üç bilinç merkezine sahip olduğunu düşündüğümüzde, ortaya çıkan sonuç, Tanrı’nın hâlâ tek bir kişi olduğu ama üç farklı bilinç merkezine sahip olduğudur. Dolayısıyla benimsenen yorumun doğal sonucu, ne kadar bilinç merkezi olursa olsun, orada tek bir insan veya Tanrı olduğu müddetçe bu bilinç merkezlerinin yalnızca ona ait olacağı şeklindedir. Şu hâlde, Tanrı’nın birden fazla bilinç merkezine sahip olduğu varsayılsa bile (ki bu varsayımın makuliyeti ve gerekliliği sorgulamaya açıktır), teslisin öngördüğü gibi Tanrı’nın üç kişi olduğu sonucuna ulaşılama-maktadır. Üç ayrı kişinin olması, ancak ve ancak orada üç ayrı varlığın –mesela üç tanrının– olmasına bağlıdır. Fakat Merricks, Tanrı’nın tek kişi olduğu sonucunu reddederek teslis inancına yer açmaya çalışmaktadır. Böylelikle, ayrık-beyin vakasına ilişkin kendi kabul ettiği yorumun sonuçlarını Tanrı için de uygulamak yerine, ilahi kişilerin insani kişilerden farklı olduğunu söylemekte ve Tanrı’nın üç ayrı kişi olduğu sonucuna ulaşmaya çalışmaktadır. Merricks, neden böyle olduğu sorulduğunda ise yukarıdaki alıntıda da görüldüğü üzere, kişinin ne anlama geldiğini bilmediğimizi savunur.

³⁷ Merricks, “Split Brains and the Godhead”, 323.

³⁸ Merricks, “Split Brains and the Godhead”, 323.

Burada Merricks, kişi kavramını gizemli hâle dönüştürerek teslise kapı aralamaya çalışmaktadır. Bunun için de ayırık-beyin deneylerine başvurmuştur. Ancak ilginçtir ki ulaşılmak istenen yargı, ne ayırık-beyin vakasının sonucudur ne de bu vakanın işaret ettiği hususlardan biridir. Zira ayırık-beyin vakası temel alındığında ve Merricks'in kabul ettiği yorum benimsendiğinde, ulaşılmaması gereken sonuç Tanrı'nın hâlâ tek bir kişi olduğudur. Argüman hatırına Tanrı'nın birden fazla bilinç merkezine sahip olduğu iddiası kabul edilse bile (ki Tanrı'nın böyle parçalı bir zihne sahip olduğunu varsaymak için hiçbir sebep gözükmektedir) bu sonuç kaçınılmazdır. Tanrı'nın bize benzemediğini iddia ederek bu sonuçtan kaçınmaya çalışmak ise kişi kavramını gizemli bir hâle getirerek teslisterki çelişkiyi bir gizemle çözmeye çalışmak anlamına gelecektir. Bir gizemi çözmek adına başka bir gizem oluşturma çabasının ise başarılı bir açıklama girişimi olmadığı açıktır. Ayrıca, aralarında analogi kurulan iki kişinin birbiriyle bu denli farklı olduğu baştan kabul edildiğinde, onlar arasındaki analoginin ne kadar doğru sonuçlar vereceği de bir başka soru olarak karşımıza çıkacaktır. Kaldı ki yapılan analoginin bizleri ulaştırdığı sonuç da ulaşılmak istenen sonucun aksi olduğunda, bunun yalnızca bir analogi olduğunun hatırlatılması da oldukça ilginçtir.

Muhtemelen Merricks, bu noktada, teslis kavramının, gizemli bile olsa çelişki yaratmadığını göstermeyi yeterli bulmaktadır. Dolayısıyla tanrısal kişi gizemli bir kavram olarak kalmasına rağmen bir şekilde Tanrı'nın tek varlık ama üç kişi olmasına izin veriyorsa, bu durum Merricks için yeterli olabilir. Teslisin çelişkili olmadığını göstermek bile teslis açısından büyük bir adım olarak varsayılabilir. Fakat kanaatimce, ayırık-beyinler vakasına başvuran argüman, bunu gösterme noktasında dahi başarılı değildir. Çünkü ayırık-beyinler vakasının burada kabul edilen yorumuna göre, bir kişi bir varlığa (mesela bir canlıya veya bir ruha) denk gelmektedir. Dolayısıyla bu yoruma göre, hiçbir ayırık beyin vakasında birden fazla kişi ortaya çıkmaz. Yeni bir kişinin ortaya çıkması, ancak, birbirinden ayrılan beyin yarıkürelerinin farklı bedenlere nakledilmesi sonucunda ortaya çıkabilir. En fazla birden çok bilinç akışına sahip tek bir kişi ortaya çıkabilmektedir. Kısaca, bir varlık ancak bir kişi ile özdeş olabilir. Yani bir insan varsa bir kişi vardır ve birden çok kişi olan tek bir varlık olamaz. Merricks, *Persons and Objects* (Kişiler ve Nesnelere) isimli kitabında da kişilerin bilinç üreten canlılar olduğunu ifade etmekte ve bir kişinin bir canlıya denk geldiğini belirtmektedir. Söz konusu Tanrı olunca ise kişi kavramının bir varlığa işaret etmediğini, yalnızca o varlığın bir veçhesine göndermede bulunduğunu söylemek, kavramı tümüyle değiştirmek anlamına gelecektir. Bu yalnızca kişi kavramını gizemli bir hâle getirmemekte, onun ontolojik yapısıyla oynamaktadır. Ancak bir şeyin bir yerde bir varlık veya cevhere tekabül ederken bir başka şeyde ise yalnızca bir niteliğe tekabül etmesi imkansızdır. Eğer kişi olmak insan için bir varlığa tekabül ediyorsa, Tanrı'da da en azından bir varlığa tekabül etmelidir. Kişinin insanda varlık Tanrı'da ise bir

veçhe olduğu iddiası, Tanrı'nın aslında üç kişi olmadığını itirafından başka bir anlam taşımayacaktır.

Bu noktada şöyle bir itiraz daha yapılabilir: Eğer insan-kişiler ve tanrısal kişiler birbirlerinden bu denli farklıysa nasıl olup da insan kişilere dair bir deneyden yapılan kıyas tanrısal kişilere uygulanabilmektedir. Öyle görünüyor ki Merricks, tanrısal bilinci insan bilincine benzetmekte ve onun bölünebilen bir yapıya sahip olduğunu da kabul etmektedir. Mesele bu benzetmenin doğrudan sonucu olan "Tanrı'nın tek bir kişi olduğu" önermesini kabul etmeye geldiğinde ise ilahi kişinin gizemliliğini vurgulayarak farklı bir sonuca ulaşmaktadır. Bir başka deyişle, kurguladığı argümanın doğal sonucu olan Tanrı'nın tek kişi olduğu (tevhid) fikrine yaklaşınca gizeme başvurmakta, böylelikle argümanın yönünü teslise çevirmektedir. Üstelik ilahi kişinin gizemliliğini gündeme getirmenin bu sonuca nasıl hizmet ettiği de açık değildir. Zira ilahi kişinin gizemli olduğu söylendiğinde bunun kişi sayısını nasıl artırdığını anlamak mümkün görünmemektedir.

Bir diğer mesele ise ayrık-beyin vakalarında, iki beyin yarıküresinin farklı kararlar alabilmesi ve farklı bilinç merkezlerine sahip olması, aradaki bilgi akışını sağlayan korpus kallosumun koparılmasıyla alakalıdır. İki yarıküre, birbirinden habersiz olduklarından, birbirinden ayrı bilinç merkezleri gibi davranırlar. Fakat Tanrı'nın her şeyi bilen varlık olduğu düşünüldüğünde, O'nda böyle bir kişilik bölünmesinin nasıl mümkün olduğu meselesi apayrı bir gizemdir. Elbette ki Merricks, kişilerin ayrılması için bilgi akışının kesilmesi gerekmediğini iddia etmektedir. Ayrık-beyinler vakasında gerçekleşen durum ise budur. Birbirinden habersiz iki yarıkürenin niçin farklı davrandığını anlamak mümkün görünse bile mükemmel olan ve her şeyi bilen Tanrı için böyle bir durumun nasıl gerçekleşeceğini anlamak imkân dahilinde görünmemektedir. Tanrı'yı birden fazla bilinç küresine sahip gibi yorumlamanın, O'nu hastalıklı bir varlık gibi görmekten nasıl farklı olacağını anlamak da ayrı bir sorun olarak karşımıza çıkacaktır.

Son olarak, insanın aksine, Tanrı'nın üç ayrı kişi olabileceği kabullenildiğinde, bu yorumun nasıl çoktanrıcı bir görüşe götürmeyeceği de sorgulanır hâlde gelmektedir. Beyin yarıküreleri birbirinden ayrılan kişiler, hâlâ aynı kişiler olarak hayatlarına devam eder ve bu nedenle orada yalnızca bir varlığın ve bir kişinin olduğu söylenir –en azından burada kabullenilen yoruma göre. Tanrı'da ise gerçekten üç ayrı kişinin var olduğu söylendiğinde, bu durum tekrar bir üç tanrıcılığa doğru gidişi imler. Bu ise Merricks'in, üç tanrıcılıktan kaçma yönündeki çabasını anlamsız hâlde getirecektir. Jeffrey Brower ve Michael Rea'nın ifadeleriyle:

[Y]akın bir incelemeyle komisürotomi (yarıküreleri birbirinden ayırma işlemi – ç. n.) analogisi, sosyal analogiden ilgi çekici bir biçimde farklı gözükmeyebilir. Zira eğer gerçekten de tek bir varlıkla ilişkilendirilen birden fazla seçik bilinç küresi varsa, söylenebilecek en tabii şey şudur: Söz konusu tek varlık, ya diğer bi-

linç kürelerinden oluşmuş ilave bir bilinç küresidir ya da o, üyeleri seçik bilinç küreleri olan bir topluluktur.³⁹

Görüldüğü üzere Rea ve Brower, Merricks'in yorumunun, tıpkı sosyal teslis anlayışındaki gibi bir çoktanrıcılığa düşeceğini ifade etmektedir. Fakat bu, Merricks'in de sosyal teslis hakkında eleştirdiği ve kaçınmak istediği bir durumdur. Bu bağlamda onun hem teslisi savunmak hem de üç tanrıcı bir anlayışa düşme için çıktığı kıldan ince kılıçtan keskin yolu pek de başarılı bir biçimde tamamlamadığı söylenebilir.

Sonuç

Tektanrıcı teistlerin, inançlarını da bununla uygun şekilde ve çoktanrıcılığa düşmeksizin makul kılma çabaları takdire şayandır. Bu açıdan Merricks'in mevcut teslis açıklamalarının yetersiz olduğunu ve/veya çoktanrıcı inanışa düşme tehlikesi içerdiğini düşünerek tektanrıcı bir inanışı savunmak adına harcadığı çabayı değerli bulduğumu belirtmeliyim. En azından o, bu meselelerin yalnızca bir iman işi olduğunu söyleyerek tartışmadan kaçınmamakta ve tutarlı bir felsefi düşünce ortaya koyma çabasına girişmektedir.

Diğer taraftan van Inwagen gibi felsefecilerin de teslis inancının standart özdeşlik mantığına aykırı olduğunu kabul etmeleri oldukça dikkat çekicidir. Belki daha da ilginç olan şey, van Inwagen ve Geach gibi Hristiyan felsefecilerin, bu duruma rağmen teslise inanmaya devam etmeleridir. Zira bir inancın yanlışlığını gösterme noktasında onun mantıksal olarak çelişkili olduğunu, özellikle de özdeşlik mantığına aykırı olduğunu göstermekten daha güçlü nasıl bir argüman öne sürülebilir? Ancak onlar, tam tersi bir mantık yürüterek savunulan teslisin değil, klasik özdeşlik mantığının yanlış olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bunu da özdeşlik mantığını değiştirmek suretiyle yaparlar. Yine de klasik mantığın temel ilkelerinden birinin, yalnızca dinî bir öğretiyle çelişiyor olması sebebiyle reddedilmesi ve yerine, dinî bir gizemi açıklamaktan başka bir amacı olmayan farklı bir mantığın geliştirilmesi oldukça şüphe uyandırıcıdır. Elbette ki van Inwagen gibi felsefeciler de bu noktanın farkındadır. Ancak onlar, konu Tanrı olunca, farklı bir mantığın kullanılabileceğini düşünürler. Zira anlaşılmaya çalışılan şey, bildiğimiz her şeyden farklıdır. Ancak mantığın dinî konularda niçin farklı işlemesi gerektiğini anlamak oldukça zordur.

Teslisi bir mantık çerçevesinde açıklama çabalarının, en azından mevcut teorilerin, pek çok Hristiyan'ı da tatmin etmediğini görmek mümkündür. Ortaya atılan yeni teoriler de bunun bir göstergesidir. Teslise göre Tanrı, tek bir bilinç merkezine sahip olmak yerine üç farklı bilinç merkezine ve hatta üç farklı kişiyi ayrılmaktadır. Bu üç kişinin nasıl olup da tek bir Tanrı'da bulunduğu problemi

³⁹ Jeffrey E. Brower - Michael C. Rea, "Understanding the Trinity", *Logos* 8/1 (2005), 152.

görmezden gelinse bile, üç ayrı tanrısal kişiye olan inancın ne tür bir monoteizm olduğunu görmek kolay değildir. Zira her hâlükârda bir Hristiyan, üç farklı tanrısal kişiyle ilişki kurmak durumundadır. Dualarını üç ayrı kişinin dinlediğini –zira her birinin bilinç küresi ayrıdır– varsaymaktadır. Hatta kimi zaman üçüne de ayrı ayrı dua eder. Şu hâlde Hristiyan bir kimse, kendisini üç farklı kişiye karşı sorumlu hisseder. Bu noktada belki şöyle bir itiraz gelebilir: Ayrı kişiler olsa da bu tanrısal kişiler arasında bir çatışma olmadığından ve birbirlerinden tümüyle haberdar olduklarından –veya bu gibi sebeplerden– onlar, tek bir Tanrı olarak insanı dinlemekte ve dualara cevap vermektedir. Fakat bu cevabın bir inanan için durumu değiştirip değiştirmeyeceğini anlamak zordur. Zira, Merricks’in ifade ettiği gibi, çoktanrıci bir kimse de inandığı Zeus, Thor ve Ares’in birbirlerinden her an haberdar olan, tek bir kişi gibi kararlar alan, birbirlerini çok seven ve ezelden beri bir defa bile farklı düşünmemiş üç ayrı tanrı olduğunu tasavvur edebilir. Ancak onların arasındaki sıkı ilişkiye binaen bu inancın tektanrıci/monoteist bir inanç olduğunu söylemek mümkün değildir. Üç ayrı kişinin ne kadar iyi anlaştıkları, birbirlerinden ne kadar haberdar oldukları ve ne kadar ortak karar verdikleri meselesi, onların üç ayrı varlık olduğu gerçeğini değiştirmeyecektir. Bu bağlamda birbirleriyle çok iyi anlaşılan üç ayrı tanrısal kişinin, bir varlık mı yoksa üç ayrı varlık mı olduğu meselesi, inanan kimse için pek bir şey değiştirmemektedir. O zihninde üç ayrı kişiye dua eder veya inanır. Oysa, monoteistik bir inancın, inananların zihinlerinde ve dualarında da bir tür teklik oluşturması beklenir. En azından böyle bir inanç, birbiriyle iyi anlaşılan üç ayrı tanrı inancından kendini açık bir biçimde ayırt edebilmelidir.

Elbette ki bu kısa çalışmada teslise ilişkin sorunların yalnızca sınırlı bir kısmı ele alınmıştır. Zira çalışmanın amacı da teslisteki problemlerden ziyade yalnızca teslise dair Merricks’in açıklamalarını zikretmek ve problem olarak gördüğü noktalara değinmektir. Merricks’in açıklamalarını öne çıkaran nokta, onun mevcut açıklamaları problemleri görmesi ve sosyal teslisçiliğe atfettiği çoktanrıcilik ithamından kaçınma peşinde olmasıdır. Fakat onun bu çabası en nihayetinde ayırık-beyinler ve Tanrı arasında uyumsuz bir analogiye dayanmakta, pek çok soruyu açıkta bırakmakta ve kaçınmaya çalıştığı çoktanrıcilikten pek de uzaklaşamadığı gözükmektedir. Üstelik onun ayırık-beyinler vakası üzerine kurguladığı teslis argümanı, gizeme başvurulmaması hâlinde, Tanrı’nın birden fazla kişi olmadığına yani tevhide işaret etmektedir.

Kaynakça | References

- Bayne, Tim. *The Unity of Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2010. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199215386.001.0001>
- Beau Branson. “No New Solutions to the Logical Problem of the Trinity”. *Journal of Applied Logics* 6/6 (2019), 1051-1091.

- Brower, Jeffrey E. - Rea, Michael C. "Understanding the Trinity". *Logos* 8/1 (2005), 145-157.
<https://doi.org/10.1353/log.2005.0003>
- Churchland, Patricia Smith. *Neurophilosophy*. London: The MIT Press, 1989.
- Deutsch, Harry - Garbacz, Pawel. "Relative Identity". ed. Edward N. Zalta. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2018. Erişim 16 Kasım 2020.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/identity-relative/>
- Eccles, John C. "The Self and Its Brain". *The Self and Its Brain*. ed. Karl Popper - John C. Eccles. 225-406. Springer International Publishing, 1977.
<https://doi.org/10.4324/9780203537480>
- Gazzaniga, Michael S. - Ledoux, Joseph E. *The Integrated Mind*. New York: Springer Science+Business Media, 3. Basım, 1981.
- Geach, Peter. *Logic Matters*. Oxford: Basil Blackwell, 1972.
- Hasker, William. *Metaphysics and the Tri-Personal God*. Ithaca: Cornell University Press, 2013.
- Inwagen, Peter Van. "And Yet They are not Three Gods but One". *God, Knowledge and Mystery*. ed. Peter van Inwagen. 222-260. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
<https://doi.org/10.7591/9781501745324-012>
- Inwagen, Peter Van. "Three Persons in One Being: On Attempts to Show that the Doctrine of the Trinity is Self-Contradictory". *The Trinity*. ed. Melville Y. Stewart. 83-97. Springer, 2003. https://doi.org/10.1007/978-94-017-0393-2_9
- Lehrer, Jonah. *Karar Ânı*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Merricks, Trenton. "Split Brains and the Godhead". *Knowledge and Reality: Essays in Honor of Alvin Plantinga*. ed. Thomas M. Crisp vd. 299-326. Dordrecht: Springer, 2006.
https://doi.org/10.1007/1-4020-4733-9_13
- Mosser, Carl. "Fully Social Trinitarianism". *Philosophical and Theological Essays on the Trinity*. ed. Michael Rea - Thomas McCall. 131-150. New York: Oxford University Press, 2009.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199216215.003.0008>
- Nagel, Thomas. "Brain Bisection and the Unity of Consciousness". *Synthese* 22/3-4 (1971), 396-413. <https://doi.org/10.1007/bf00413435>
- Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. New York: Oxford University Press, Reprint., 1987.
<https://doi.org/10.1093/019824908X.001.0001>
- Rea, Michael. "Relative Identity and the Doctrine of the Trinity". *Philosophia Christi* 5/2 (2003), 431-446. <https://doi.org/10.5840/pc20035247>
- Swinburne, Richard. "Could There be More Than One God?" *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 5/3 (1988), 225-241.
<https://doi.org/10.5840/faithphil19885332>
- Swinburne, Richard. "The Social Theory of the Trinity". *Religious Studies* 54/3 (2018), 419-437. <https://doi.org/10.1017/S0034412518000203>

Soy İddiaları, Kralları ve Kilise ile İlişkileri Bağlamında Zagwe Hanedanlığı

Tolga Savaş Altınel | ORCID: 0000-0002-6383-6484

Dr. | Sorumlu Yazar | tolga.altinel@yalova.edu.tr

Yalova Üniversitesi | ROR ID: 01x18ax09

İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Yalova, Türkiye

Öz

Etiyopya ulusal efsanesinin konu edildiği *Kebra Nagast*'a göre Zagwe Hanedanlığı, Tanrı'nın yasasını çiğnemek suretiyle İsrail soyuna ait olan tahtı ele geçirmiş, Aksum Krallığı ve Süleyman Hanedanlığı arasında ara bir dönem oluşturmuştur. Taht meşruyetinin tamamen soyu öncelediği bu koşullarda Zagwe Hanedanlık soyu için de ata hikayeleri ortaya çıkmıştır. Nitekim halk arasında *Kebra Nagast*'in anlatısına ekleme bir tarzda onların da Kral Süleyman'ın soyundan geldiğini konu eden hikayeler bulunmaktadır. Bununla birlikte Zagwe Hanedanlığının da Musa ve Harun soyundan geldiklerine dair bir söylenti Arapça kaynaklarda yer bulmuş, bunun ötesinde o dönemdeki Necaşiler din adamı olarak tanımlanmışlardır. Zagwe Hanedanlığının üyelerine bakıldığında rivayetleri destekler mahiyette onların din ile yakın bir ilişki içinde olduğu görülmektedir. Yemrehanna Kristos, Presbyter John'u anımsatırcasına "Kissis Kral" unvanıyla anılmakta, onun ardından gelen Harbay, Lalibela ve Nakuto Laab ise Etiyopya kilisesinin azizleri arasına girmektedirler. Çalışmamızda Zagwe Hanedanlığı'nın soylarına dair söylemler ve onların birer dini figür olmaları analiz edilmeye çalışılmıştır. Süleyman-Makeda birlikteliğine benzer bir hikâyenin de Musa ve Kuşlu bir kadın için anlatıldığı kaynaklarda görülmüştür. Buna göre Musa peygamber Mısır'ın güneyine gitmiş ve Kuşlu bir kadınla evlenmiştir. Ancak Musa peygamberin soyunun Zagwe Hanedanlığıyla bağlantısı bulunmamaktadır. Bu noktada soy söyleminin yer aldığı kaynaktaki Musa, Harun ve Tabot'un bir arada zikredilmesi bunun Bakara Suresi'nin 248. ayetinden esinlenme ihtimalini ortaya çıkarmıştır. Zira bu ayette Tabot, hükümdarlık alameti olarak sunulmakta ve onun içinde Al-i Musa ve Al-i Harun'a ait kalıntılar bulunmaktadır. Dolayısıyla bu söylemin, bu dönemde sıklıkla başvurulmuş bir tarz olarak hanedanlığa meşruyet kazandırma amacıyla yapılmış bir modelleme çabası olabileceği tarafımızca dile getirilmiştir. Zagwe Hanedanlığına dair elimizdeki bilgiler, kralların sayısı, ne zaman iktidara geldikleri, nasıl yıkıldıklarına dair kesin bilgiler vermemektedir. Bununla birlikte bu hanedanlıktan sonra, hatta Zagwe karşıtı bir iktidar zamanında yazılmış olan Gadl'lere bakıldığında onların -taht gaspçılıklarını saklı tutmakla beraber- azizleştirildikleri görülmektedir. Bu noktada çalışmamızda onların gadlerinden ve onlara dair yapılan modern çalışmalardan yararlanarak hanedanlığa dair -olası hükümdarları çerçevesinde- bilgi verilecek, Kissis- Kral olan Yemrehanna Kristos başta olmak üzere hanedan üyelerinin aziz kabul edilmelerine değinilecektir. Günümüzde Lalibela adıyla bilinen şehre isim veren kralın hayatı ele alınarak onun bu bölgede yaptırdığı ki-

liseler hakkında bilgiler verilecektir. Etiyopya kilisenin başı kabul edilen abunalık makamının hanedanlık zamanındaki durumu ve dolayısıyla Zagwe hanedanlığın Mısır'daki Kıpti kilisesi ve İslam yönetimiyle ilişkisi tasvir edilmeye çalışacaktır. Ayrıca onların aziz kabul edilmelerindeki en önemli etkenlerden birisinin Mısır'daki siyasi, dini otorite ve koşullar karşısında almış oldukları pozisyon olduğu öne sürülmüştür. Nitekim kilisede ayin yöneten, Etiyopya Kilisesi'ni bağımsızlaştırmaya çalışan ve kayaları oyarak "Yeni Sion"u inşa etmeye çalışan bu krallar, soy olarak Musa ve Harun'un halefleri olmasa da icraat olarak onlar gibi din ve siyaset erkini tek kişide buluşturan kişiler olmuşlardır.

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi, Zagwe Hanedanlığı, Musa, Gadl, Aziz, Etiyopya, Din Adamlığı

Atıf Bilgisi

Altınel, Tolga Savaş. "Soy İddiaları, Kralları ve Kilise ile İlişkileri Bağlamında Zagwe Hanedanlığı". *Eskiye* 47 (Eylül 2022), 713-742. <https://doi.org/10.37697/eskiye.1126155>

Geliş Tarihi	04 Haziran 2022
Kabul Tarihi	18 Ağustos 2022
Yayın Tarihi	20 Eylül 2022
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli
Değerlendirme	Hakemlerin raporları, makale ile birlikte yayımlanmaktadır. https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiye/page/13397 Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenedergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Zagwe Dynasty in the Context of Their Lineage, Kingdoms, and Relations with the Church

Tolga Savaş Altınel | ORCID: 0000-0002-6383-6484

Assist. Prof. Dr. | Corresponding Author | tolga.altinel@yalova.edu.tr

Yalova University | ROR ID: 01x18ax09

Faculty of Islamic Science, Department of History of Religions

Yalova, Türkiye

Abstract

According to *Kebra Nagast*, which is the subject of the Ethiopian national legend, the Zagwe Dynasty seized the throne of Israel by violating God's law and created an interim period between the Aksum Kingdom and the Solomon Dynasty. In these conditions, where the legitimacy of the throne completely preceded the lineage, ancestral stories also emerged for the Zagwe Dynasty lineage. There are stories among the people that add to the narrative of *Kebra Nagast*, that they, too, are descendants of King Solomon. However, there is a rumor in Arabic sources that the Zagwe Dynasty was descended from Moses and Aaron. Beyond that, the Negus of that period was defined as a priest. Looking at the members of the Zagwe Dynasty, it is seen that they have a close relationship with religion, supporting the rumors. Yemrehanna Kristos is called "Kissis King" reminiscent of Presbyter John, and Harbay, Lalibela, and Nakuto Laab, who follow him, are among the saints of the Ethiopian church. In our study, it is analyzed the discourses about the lineage of the Zagwe Dynasty and their religious figures. It has been seen in the sources that a story like the union of Solomon-Makeda is told about Moses and a woman from Kush. According to this, the prophet Moses came to Ethiopia and married a woman from Kush. However, the lineage of the prophet Moses is not related to the Zagwe Dynasty. At this point, the mention of Moses, Aaron, and Tabot together in the source where the genealogical discourse takes place reveals the possibility of this being inspired by the 248th verse of Surat al-Baqara. Because in this verse, Tabot is presented as a sign of sovereignty, and there are remains of *Al-i Musa* and *Al-i Harun* (family of Moses and the family of Aaron). Therefore, we have expressed that this discourse may be a modeling effort to legitimize the dynasty as a style frequently used in this period. The information we have about the Zagwe Dynasty does not give precise details on the number of kings, when they came to power, and how they were destroyed. However, looking at the Gads (hagiography) written during an anti-Zagwe government after this dynasty, it can be seen that they were canonized - while keeping their usurpation secret. At this point, in our study, information about the dynasty will be given by making use of their gads and modern studies on them, and the saints of the members of the dynasty, especially Yemrehanna Kristos, who is the King of Kissis, will be mentioned. The life of the king, who gave the name to the city known as Lalibela today, will be discussed, and information will be given about the churches he had built in this region. I will try to describe the status of the abu-

na authority, which is accepted as the head of the Ethiopian church, during the dynasty and, therefore, the relationship of the Zagwe dynasty with the Coptic church in Egypt and Islamic administration. It has been argued in our study that one of the most critical factors in their acceptance as saints is their position in the face of political and religious authority, and conditions in Egypt. These kings, who conducted rites in the church, tried to make the Ethiopian Church independent and build the "New Zion" by carving the rocks, were not the successors of Moses and Aaron lineage, but still, like them, they were the people who brought together the power of religion and politics in one person.

Keywords

History of Religion, Zagwe Dynasty, Moses, Hagiography (Gadl), Saint, Ethiopia, Priest

Citation

Altinel, Tolga Savas. "The Zagwe Dynasty in the Context of Their Lineage, Kingdoms, and Relations with the Church". *Eskiyeni* 47 (September 2022), 713-742.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1126155>

Date of submission	04 June 2022
Date of acceptance	18 August 2022
Date of publication	20 September 2022
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External Double-blind + Transparent Peer Review
Review reports	The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article. https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Yaratılış Kitabı'nın anlatımına göre İsrailoğulları'nın atalar döneminde Tanrı'nın onları kutsamasının dışında atalarının baba, dede veya üçüncü bir kişi tarafından kutsanması olaylarına rastlanılmaktadır. İbrahim peygamber, Yüce Tanrı'nın kâhini ve Salem Kralı Melkisedek tarafından kutsanmıştır.¹ İshak peygamberin oğullarını kutsaması ise oldukça ilginçtir.² Zira İshak, eşi Rebeka'nın planı sonucunda ilk oğlu Esav'ı kutsuyorum zannederek Yakup'u kutsamıştır. Her ne kadar daha sonra Esav'ı kutsamış ise de bu aldatmayla artık Yakup'u Esav'a egemen kılmıştır.³ Atalarla ilgili diğer iki kutsama hikayesinde yine Yakup önemli bir rol oynamaktadır.

Yakup, ölümüne yakın on iki oğluna gelecekte onlara (soyuna) neler olacağını anlatırken ilk oğlu Ruben'in artık üstün olamayacağını söyleyerek Yusuf'un, kardeşleri arasında önder olacağını ilan etmektedir. Yine oğullarıyla ilgili benzetmeler çerçevesinde bilgiler aktarırken, Şekem katliamına sebep olmalarına binaen Levi ve Şimon'un İsrailoğulları arasında dağıtılacağını söylemektedir. Genel bir bakış açısıyla Yakup'un, on iki oğlunu kutsarken Yehuda ve Yusuf'un övüldüğünü; Ruben, Şimon ve Levi'nin ise yerildiğini söylemek mümkündür. Yine *Yaratılış Kitabı*'nın sonunda Yakup'un bu sefer de torunları Efrayim ve Menaşe'yi kutsaması aktarılmaktadır.⁴ Bu bağlamda Yakup'un ayrıca Yusuf'un iki oğlunu kutsaması onun soyunun ayrıcalıklı olduğunu gösteren bir diğer husustur. Yakup, torunları Menaşe ve Efrayim arasında da değişiklik yaparak öncelikli olarak Efrayim'i kutsamaktadır. Oğulları arasında Yusuf'u, torunları arasında da Efrayim'i diğerlerinden ayrı bir konumda gördüğü veya Tevrat'ı yazanların bu soyu ayrıcalıklı gösterdiğini söylemek mümkündür.

Yaratılış Kitabı'yla büyük oranda aynı konuları ele alan ve bu özelliğiyle "Küçük Yaratılış" adını alan *Jubileler Kitabı*'nda oğulların ve torunların kutsanmasına dair bazı farklı anlatımlar göze çarpmaktadır. Ancak ataların kutsanması bakımından en farklı olanı İshak'ın kutsanması ve onun *Yaratılış Kitabı*'na benzer bir şekilde aynı Yakup gibi, iki torununu kutsamasıdır. *Jubileler Kitabı*'na göre İshak

¹ *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Yar.14:18-20.

² Yar.27:1-40.

³ İlk oğulluk Yahudilikte önemli kavramlardan biridir. İlk oğlun Tanrı'ya ait olduğu düşünülmekte hatta günümüzde sembolik de olsa ilk oğlun fidesinin verilmesi töreni (pidyon ha-ben) hala icra edilmektedir. Bu aidiyeti ifade bağlamında Tanah'ta İsrailoğulları için Tanrı'nın ilk oğlu ifadesi kullanılmaktadır (Çıkış, 4:22.). İlk dönem İsrailoğulları tarihinde din adamları ilk oğullardan oluşmaktadır. Zaten soya dayalı din adamlığının (Levililer-Kohenler) kökeninde bu anlayış bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Tolga Savaş Altinel, Kürşad Demirci, Erken Dönem İsrailoğulları Tarihinde Rahipliğin Gelişim Sürecine Alternatif Bir Bakış, Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi, 58:2 (2107).

⁴ Yar.49:1-28.

on iki torunundan Levi ve Yehuda'yı kutsamaktadır.⁵ Yani *Jubileler Kitabı*'nda Yusuf soyu tamamen konu dışı bırakılırken Levi soyu aklanmaktadır. Yakup'un sağ elini Levi'nin üstüne koyduğu dikkate alındığında onun Yakup'un oğulları arasından imtiyazlı bir konuma yükseltilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Jubileler Kitabı'nın İshak'a ayrı bir önem gösterdiği görülmekle beraber, onun torunları arasından da Levi'nin diğerlerinden üstün kılınması *Jubileler Kitabı*'nın yazıldığı dönem göz önünde bulundurulduğunda anlaşılabilir bir gerekçeye sahiptir. Zira Makkabiler dönemi Levi soyundan gelen Kohenlerin toplumu yönettiği bir dönemdir ki akabinde Kohenlerin krallığı olan Haşmonayim Devleti kurulacaktır. Diğer taraftan artık Babil Sürgünü sonrasında Yusuf soyundan söz etmek de mümkün değildir. Zira soyu devam eden iki torun kalmıştır, dolayısıyla onların kutsanması gayet doğaldır.

Soyu devam eden bu iki torunun Haşmoniler zamanındaki mücadelesinin bir benzeri de *Jubileler Kitabı*'nın kutsal kabul edildiği Etiyopya topraklarında görülebilir. Süleyman Hanedanlığı, Aksum Krallığı'nı Yekuno Amlak ile yeniden tesis ettiklerini, krallarının uzak ata olarak Yehuda'dan, yakın ata olarak da Davud ve Süleyman'dan geldiğini iddia etmektedirler. Zira Süleyman Hanedanlığı *Kebrä Nägäst*'ta anlatılanlara dayanarak I. Menelik'ten itibaren kendilerini bu soyun yasal temsilcileri olarak sunmaktadırlar.⁶ Ancak bu hanedanlığın yeniden tesisi öncesinde Etiyopya tahtına Zagwe Hanedanlığı sahip olmuştur. Süleyman Hanedanlığı gözünde onlar İsrail soyundan olmayan taht gaspçileridir. İşte bu noktada Zagwe Hanedanlığı'nın soylarının⁷ Musa ve Harun geldiğinin söylenmesi, Zagwe döneminde kaleme alınan kaynaklarda Necaşîlerin⁸ din adamı olduğu rivayetinin bulunması ve buna ek olarak hanedan üyelerinden Yemrehan Kristos'un Presbyter John'u⁹ andırırçasına krallık ve din adamlığını kendinde toplaması konuyu ilginç kılmaktadır.

Makalemizde Zagwe Hanedanlığı'nın Harun ve Musa soyundan geldiği ve Necaşîlerin hepsinin din adamı olduğu söylemleri ele alınıp başta kisis-kral unvanlı Yemrehanna Kristos olmak üzere hanedan üyelerinin Etiyopya Kilisesi tarafından aziz kabul edilmeleri konusu incelenecektir. Bu kapsamda Zagwe Hanedan üyeleri hakkındaki bilgiler onların hayat hikayeleri ve tarihi kaynaklardan aktarılmaya çalışılmıştır. Bu hanedanlıkla ilgili olarak İsrailoğulları nazarındaki so-

⁵ Jubileler, 31:5-23; James VanderKam (trans.), *Sefer Hayovelim*, 2015.

⁶ Bu soy seçiminin anlatımı için bk. *Kebrä Nägäst*, 68. bölüm.

⁷ Bir diğer husus ileride ele alacağımız üzere Zagwe Hanedanlığı için de Kral Süleyman'ın soyundan geldiğine dair anlatıların olmasıdır.

⁸ Necaşî, Geez dilinde yönetmek anlamına gelen *n-g-s* (ገ-ግ-ሠ) kökünden türetilmiş olup Etiyopya kralları için unvan olarak kullanılmaktadır. (bk. Wolf Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991), 392-393).

⁹ Presbyter John, 12. ve 17. yüzyıllarda Avrupa'da popüler olan hikayelerin ürettiği doğuda iktidarda olan efsanevi Hıristiyan din adamı/kralıdır.

yun meşruiyet dayanağı yapılmasının bir örneğinin Habeşistan topraklarına ne oranda yansımış olduğu araştırılmaya çalışılmıştır. İsrailoğullarının erken döneminde var olan daha sonra Levililer ve Kohen sınıfı altında toplatılan Musacılar ve Haruniler gibi rahip sınıfların izlerine Habeş topraklarında ulaşma amacıyla hareket edilmiş ancak bu soy iddialarının mevcut bilgiler çerçevesinde bir söylenti olarak kaldığı belirtilmeye çalışılmıştır. Ayrıca krallarının din adamları olmasından Haşmonilerde olduğu gibi din adamlığı ve krallık yetkilerinin bir şahısta toplanmasından farklı olarak sadece krallarının din adamlığını icra edebilecek düzeyde olması veya dine hizmet eden dindar krallar olarak anlaşılmasının gerektiği ifade edilmiştir. Bu çerçevede çalışmamızda mevcut yorumlardan yola çıkarak hanedanlığın olası tarihsel süreci ve genel bir bakış açısıyla bu dönemde hanedanlık üyelerinin Mısır'daki dini ve siyasi otorite karşısında din adına aldıkları pozisyon ve faaliyetlerin Etiyopya Kilisesi tarihindeki yerine değinilmesi amaçlanmaktadır.

1. Zagwe Hanedan Üyelerinin Hikayeleri (*Gadl*) ve Tarihi Kaynaklar

Etiyopya Kilisesi'nin dini literatürü içinde azizlerin, şehitlerin ve kralların vb. dini figürlerin hayatlarını konu edinen menkıbe türü eserler bulunmaktadır. Bunlara “mücadele/cedel” anlamına gelen “*gadl*” denilmektedir.¹⁰ Tadessa Tamrat'a göre hanedanlığın öne çıkan isimlerinden Yemrehanna Kristos, Harbay, Lalibela, Nakuto Laab ve Yetbarak'ın hayatlarını ele alan “*gadl*'ler bulunduğunu, bunlardan ikisinin o ana kadar yayınlanmadığını söylemekle beraber¹¹ zaman içinde yeni *gadl*lerin varlığı veya mevcutların farklı yazmaları tespit edilmektedir.

Yemrehanna Kristos'un hayatını ele alan *gadl*de onun saraydan kaçışı, patrik tarafından diyakon olarak atanması, Tanrı'nın ısrarıyla evlenmesi, keşiş (*kıssis*) olarak takdis edilmesi, başından geçen olağandışı olaylar ve kral olarak tahta çıkışı konu edilmektedir. *Gadl* Yemrehanna'nın 1270 yılından sonra kaleme alındığı ve Zagwe örf ve adetlerinin bir derlemesi olduğu görülmektedir.¹²

Tamrat'ın Zagwe Hanedanlığı üyelerine ait, var olan *gadl*ler arasında zikretmediği *Gadl* Harbay'ın varlığını Aklila Berhan Walda Qirkos dile getirmekte ama hakkında tam olarak bilgi olmadığını söylemektedir.¹³ Ancak yakın bir zamanda Emmanuel Fritsch'in, *Gadl* Harbay'ın bir kopyasını fotoğraflamayı başardığı ak-

¹⁰ Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, 182.

¹¹ Taddesse Tamrat, *Church and state in Ethiopia, 1270-1527* (London University, Doktora Tezi, 1968), 104. dip. 2.

¹² Eser 1995 yılında Paolo Marsini tarafından neşredilmiş ve kritik edilmiştir. (bk. Paolo Marrassini, “Il Gädälä Yemrehanna Krestos. Introduzione, testo critico”, *traduzione, Supplément au n°85 des Annali del Istituto Universitario Orientale* (Naples, 1995)). (Çalışmamızda Marcin Krawczuk'in, *Gadla Yemrehana Krestos (the life of Yemrehana Krestos, emperor of Ethiopia, Zagwe dynasty, 11-12th Century [?])* adındaki İngilizce tercümesi kullanılmıştır).

¹³ “Habay (ሐርባይ)” *Encyclopaedia Aethiopica*, Siegbert Uhlig, vd. (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003-2014), (Erişim 01 Haziran 2022).

tarılmaktadır.¹⁴ Gadl, onun soyağacı, yaşanan taht kavgası ve devrindeki ekonomik ve siyasi yönetim hakkında bilgiler içermektedir.¹⁵

Zagwe krallarının en bilinen şahsiyeti Kral Lalibela'nın hayatı ise *Gadl Lalibela*'da konu edilmektedir.¹⁶ Eserde ana hatlarıyla Lalibela'nın kraliyet sarayında suikasta maruz kalması, çöle kaçıışı, evliliği, daha sonra kral olması anlatılmaktadır. Özellikle tema olarak eserde onun Tanrı için Lasta'nın merkezindeki ünlü yekpare kiliselerin yapımı için görevlendirilmesi aktarılmaktadır. Öyle ki eserde sonraları kralın ismiyle anılacak Lalibela şehrini manevi bir yer yapan tarihi, manevi ve felsefi anlatılar detaylandırılmaktadır.¹⁷ Eserdeki ayrıntılar dinsel-sanatsal eserlere konu olduğu¹⁸ gibi Lalibela'nın öne çıkarılan yönünün ne olduğu konusundaki tartışmaları da beraberinde getirmektedir.¹⁹ Gadl Lalibela'nın, kayaya oyulmuş kiliselerinin inşasından yüz yıl sonra yazıldığına inanılmaktadır. Eser 1892 yılında Jules Perruchon tarafından Fransızca yayınlanmış,²⁰ 2018 yılında Amhariceye de çevrilmiştir.²¹

Gadl Nakuto Laab, diğer iki kralın menkıbelerdeki içeriklerle tematik olarak benzer şekilde Nakuto Laab'ın sarayda büyütülmesini, tahta iki sefer çıkışını ve Mısır'la olan ilişkileri aktarmaktadır.²² Yetbarak ile ilgili olan Gadl'a gelince Tam-

¹⁴ Marie-Laure Derat, "The Zāg'wē dynasty (11-13th centuries) and King Yemrehanna Krestos", *Annales d'Éthiopie* 25, (2010), 157, dip. 1.

¹⁵ Farklı yazmaların karşılaştırması için bk. Alula Yohannes, "Historical Insights on the Hagiographic Accounts of Gäbrä Maryam/Harbäy (ca.1093-1133 A.D)", *Abstracts of the 1st International Conference on Ethiopia's Manuscripts 8 & 9* (Addis Ababa, 2018), 15.

¹⁶ Bu eserin yanında Sergew Hable Selassie, Lalibela'nın hayatını konu eden *Zena Lalibela* isimli bir yazmadan bahsetmekte ve alıntılarda bulunmaktadır. Yazma Wag'da Tigre sınırına yakın Teqeme Micheal kilisesinde Gebre Meskal Tesfaye tarafından bulunmuş ve Etiyopya Araştırmaları Enstitüsü'nün kütüphanesine no. 298 sayısıyla kaydedilmiştir (Sergew Hable Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270* (Addis Ababa, 1972), 266). (Lalibela'nın eşi olan Masqal Kebra ile ilgili de yayınlanmamış iki hayat hikayesinden bahsedilmektedir. Bunlardan birisi Lalibela yakınlarındaki Gannata Maryam Kilisesinde diğeri ise Aksum'da bulunmaktadır).

¹⁷ Yirga Gelaw Woldeyes, "Lalibela: Spiritual Genealogy beyond Epistemic Violence in Ethiopia", *Genealogy*, (2019), 9.

¹⁸ Hayatını konu edinen şerit karikatürler bulunmaktadır. (Ayrıca bk. Pankhurst Richard, Pankhurst Rita, "King Lalibela: His Supposed Travels, Tribulations and Achievements", *Annales d'Éthiopie*, 22 (2006), 45-71).

¹⁹ Serge A. Frantsouzoff, "The Acts of Fables or an Underestimated Historical Source?" *Scrinium* 15/1 (2019), 338.

²⁰ *Vie de Lalibala, roi d'Éthiopie*, ed. Jules Perruchon, (Paris: Publications de l'École des Lettres d'Alger. Bulletin de correspondance africaine), 1892.

²¹ ገድለ ቅዱስ ላሊበላ-በቅዱስ ላሊበላ ሰበካ ጉባኤ. ፬ኛ እትም: ፕሮግረስ ማተሚያ ቤት, 4th ed. (Addis Ababa: Progress Printing House, 2010). (Ayrıca 2021 yılında Gadl Lalibela koleksiyonlarına dair kapsamlı ve metin analizli bir doktora tezi bu alanın uzmanlarından biri olan Derat'ın danışmanlığında yapılmıştır. bk. Nafisa Valieva, *The 'Gadla Lalibala Collection of Textual Units', Tradition and Documentation* (Faculty of Humanities at the Universitat, Doktora Tezi, Hamburg, 2021).

²² Conti Rossini, 1943 yılında bu eseri neşretmiştir. (bk. Conti Rossini, "Gli Atti di Re Na'akueto La-'Ab", *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, II (1943), 105-232).

rat onun bir yazmasına rastlandığını bildirmekte ve orjinalinin Tigre'deki Meka-ne Satwa adlı bir manastırda olduğunu söylenmektedir. Tamrat'a göre *gadlin* içinde çok sayıda anakronizm ve çelişkili bilgiler bulunmaktadır. Temasal olarak taht hakkının gasp edilmesi ele alınmaktadır.²³

Zagwe Hanedanlığı'nın son dönemini anlatan Be'ela Nagastat (Kralların Zenginliği) isimindeki metin ise George Wynn Brereton Huntingford tarafından tercüme edilerek kritik edilmiştir.²⁴ Gadllerdeki bilgilerin iç tutarlılık ve tarihsel açıdan güvenilirliği konusu tartışıla gelmektedir.²⁵ Zira bu eserlerin kaleme alınışı bir kronik tutma amacıyla gerçekleşmemiş olup hayatı konu edilen kişinin dindarlığı ve mucizelerini aktarma üzerinedir.

Zagwe dönemine dair dış kaynaklara gelince Arapça eserler arasında Kipti bir rahip olan Ebü'l-Mekârim'in²⁶ Mısır ve civarındaki kilise ve manastırları anlatan *Tarih* isimli eser bulunmaktadır. Bu eser Basil Thomas Alfred Evetts tarafından neşredilmiş ve *The Churches and Monasteries of Egypt and some neighbouring countries* adıyla İngilizceye çevrilmiştir.²⁷ Yine bu dönemde Giyorgis'in (Circis el-Mekin b. Al-Amid, 1206-1273) *El-Mecmû'u'l-Mubârek* adlı eseri bulunmaktadır. Özellikle "Müslümanların Tarihi" olarak tanınan ikinci bölüm İslâm'ın zuhurundan 1260 yılına kadarki dönemi kapsamaktadır.²⁸ Eser Etiyopya İmparatoru Lebna Dengel (1508-1540) döneminde *Tariha Walda Amid* (Walda Amid'in Tarihi) ismiyle Geez diline tercüme edilmiştir. Etiyopya kaynakları arasında dünya tarihi için önemli bir kaynak kabul edilmektedir.

Etiyopya Kilisesi, Kipti Kilisesi'ne bağlı olarak hareket eden bir cemaat olması hasebiyle Kipti patriklerinin Kilise tarihindeki anekdotları da dolaylı olarak

²³ Tamrat, *Church and state in Ethiopia, 1270-1527*, 102, dip. 2.

²⁴ G. W. B. Huntingford, "The Wealth of Kings' and the End of the Zāguē Dynasty", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 28:1(1965), 1-23.

²⁵ Steven Kaplan, "Hagiographies and the History of Medieval Ethiopia" *History in Africa* 8 (1981), 107-123.

²⁶ Ebü'l Mekârim'in 1161 yılından önce doğduğu, 1204 yılından sonra öldüğü tahmin edilmektedir.

²⁷ *The Churches and Monasteries of Egypt and some neighbouring countries*, tran. B.T.A. Evetts, (Oxford, 1895). (Eser daha sonra Samuel Süryani tarafından 1984 ve 2000 yılında 4 cilt halinde basılmıştır. Samuel Süryani, eserin isminde belirttiği üzere kitabın yanlışlıkla Abu Salih Ermeni'ye nispet edildiğini söylemektedir. bk. *Tarih al-kanais wa-l-adyura fi l-qarn al-tani 'asar al miladi li-'Abi al-Makarim alladi nusiba hata'an ila 'abi Salih al Armani i'dad wa ta'lia al-rahib Samu'il al Suryani*, (1984); *Tarih Abu Makarim, i'dad al-anba Samu'il usqaf Sabin al-Qanatir*, (2000). İlk cildinin İngilizce çevirisi *Abu'l Makaram The Churches and Monasteries in Lower Egypt in 13th Century* (Cairo, 1992) adıyla neşredilmiştir. Eserle ilgili diğer yazım iddiaları ve çalışmalar için bk. Johannes Den Heijer, "History of the churches and monasteries of Egypt Al-Shaykh al-Mu'taman Abū l-Makārim Sa'd Allāh ibn Jirjis ibn Mas'ūd", *Christian-Muslim Relations; A Bibliographical History (1200-1350)* ed. David Thomas-Alex Mallett (Brill Academic Publishers, 2012), 4/983-988).

²⁸ Samule Moawad, "Al-Makin Jirjis ibn al- 'Amid (the elder)", *Christian-Muslim Relations, A Bibliographical History (1200-1350)*, ed. David Thomas-Alex Mallett (Brill Academic Publishers, 2012), 4/566-571.

Zagwe Hanedanlığı'nın tarihine ışık tutabilmektedir. Nitekim Etiyopya Kilisesi'nin Kıpti Kilisesi'ne bağlı olması sebebiyle patriğin bu bölgeye *abuna* göndermesi ve Etiyopya'ya dair tasarrufları, dolaylı olarak Etiyopya tarihini aydınlatmaktadır. Bu kapsamda Severus b. Mukaffâ'nın (öl. 987) yazımını başlattığı *Târihu Batârike el-Kenise el-Mısıriye (Mısır Kilisesi Patriklerinin Tarihi)* isimli eser önemli bir kaynak olarak zikredilebilir.²⁹ İbn Râhib'in {1210 - öl.1290}? *Kitâbu't-Tevârih* adlı eseri de Zagwe dönemi içerisinde kaleme alınmış bir eser olup patriklik tarihini de konu edinmektedir. Sarsa Dengel zamanında Enbaqom tarafından Geez diline tercüme edilmiştir. Bunlara ek olarak Müslüman yazarlardan Ya'kûbî ve el-Mes'ûdî'nin eserlerinde Zagwe Hanedanlığı öncesine ve Aksum Krallığı'nın yıkılışından sonrasına tekabül eden döneme dair Habeşistan'la ilgili çok kısıtlı aktarımlar bulunmaktadır.³⁰

2. Zagwe İsminin Kökeni ve Hanedanlığın Soy Atasına Dair Rivayetler

Günümüzdeki Amhara bölgesinin içinde kalan tarihi Lasta kısmında beliren ve siyasi merkezi Roha³¹ olan Zagwe Hanedanlığı'nın ismiyle ilgili olarak birçok görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilki, ismin hanedanlığın kurucusu olan Mara Tekle Haymonot'un Hıristiyan ismi olan Zegwe Mikael'in bir kısaltması olduğu şeklindedir. Bir diğeri ise hanedan mensuplarının yurdunun ismi olan Agaw'dan türetildiği şeklindedir. Bir diğeri iddia da Geez dilinde “takip etmek”, “kovalamak” anlamındaki (agye)ye³² veya Agaw dilindeki “melik” ve “lider” kelimesinden geldiği şeklindedir. Sellassie, Aksum Krallığı'nın ismini şehirden almasıyla benzerlik kurarak Zagwe isminin kökeninin Agaw bölgesinden gelebileceği şeklinde görüşünü belirtmektedir. Hanedanlığın ismiyle ilgili olarak bir diğeri bilgi de bu ismin hanedanlık döneminde kullanıldığının tespit edilmiş olmasıdır.

Süleyman Hanedanlığı'nın meşruiyetini dayandırdığı *Kebrâ Nagast*'in temel argümanlarından biri Zagwe Hanedanlığı'nın yasa ihlalcileri olduklarıdır.³³ Buna

²⁹ Eserin ilk bölümü Basil Thomas Afred Evetts tarafından geri kalan kısmı O.H.E. Burmester tarafından İngilizceye çevrilmiştir.

³⁰ Bunlardan en meşhuru Habeşistan'ın başkentinin Ka'ber olarak belirtilmesidir. Ebû'l-Hasen 'Alî b. el-Huseyn b. 'Alî el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, nşr. Es'ad Dâğır, Kum: Dâru'l-Hicre, 1409 /1989, 438; Ebû Ya'kûb Ahmed b. İshâk el-Ya'kûbî, *et-Târih*, Beyrut: Dâru Sadr,ts, 75. Ka'ber'in Ankober olduğu iddia ediliyorsa Tamrat bu görüşü isabetli bulmamaktadır. Ona göre bu şehir Tigre'nin güneyinde veya Angot'ta aranmalıdır (bk. Tamrat, *Church and state in Ethiopia, 1270-1527*, 71, dip. 1).

³¹ Roha (Adefa ?), ünlü kralın ardından onun ismiyle yani Lalibela olarak yeniden adlandırılmıştır.

³² Bu anlam ile Mera Tekle Haymonot'un son Aksum kralını takip ederek öldürmesi ilişkilendirilmektedir (Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, 235-236).

³³ Kebrâ Nagast, 34. Bölüm. (Ayrıca kitabın künyesinde bu husus vurgulanmaktadır. *The Queen of Sheba and Her Son Menyelek*, trans. E. A. Wallis Budge, (London, Boston, Mass. [etc.]: The Medici Society, limited, 1922).

göre İsrail³⁴ soyundan gelmeyen birinin tahta çıkması Tanrı'nın yasasına karşı gelmektir. Ardılları olan Süleyman Hanedanlığı'nın, *Kebrä Nagast*'taki bu iddiaları karşısında Zagwe Hanedanlığı cephesinden iki soy iddiası rivayetlere geçmiştir. Bunlardan ilkinde göre, Zagwe Hanedanlığı Süleyman'ın Mekeda'nın hizmetçisiyle veya onun kız kardeşiyle (Ya'be Kebrä) birlikteliğinden doğan oğlun soyundan gelmektedir. Bu iddia, Süleyman Hanedanlığı'nın Süleyman-Mekeda birlikteliğinden doğan I. Menelik'ten gelmelerine alternatif olarak ortaya atılmaktadır.³⁵ Hanedanlığın ikinci kralı Tatenwıdım'ın kraliyet ismi olarak Süleyman adını alması veya üçüncü kralı Yemrehanna Kristos'un benzer şekilde kraliyet isminin David olması Zagwe Hanedanlığı'nın Süleyman peygamberin mirasına ortak olma çabaları olarak yorumlamak mümkündür. Bir diğer iddia ise Zagwe Hanedanlığı soylarının Musa ve Harun ailesine dayandırılmasıdır. Her ne kadar Musa'nın Etiyopya topraklarına gittiğine dair anlatılar bulunsa hatta Tevrat'a göre Kuşlu bir kadınla evlendiği³⁶ ifade edilse de onun bu evlilikten bir oğlu veya bir soy sahibi olduğuna dair bilgi bulunmamaktadır. İlkine nazaran daha araştırmaya değer olan bu iddianın Tevrat'a dayanan yönü bulunmaktadır.

Sayılar kitabında Musa peygamberin Kuşlu³⁷ bir kadınla evlendiği ve bunun Harun ve Miryam tarafından eleştirildiği bilinmektedir.³⁸ Bu Kuşlu kadının Musa'nın Midyan'a kaçtığında evlendiği Sipora ile aynı kadın olup olmadığı tartışılmaktadır.³⁹ Bununla beraber Musa'nın Çıkış öncesindeki hayatıyla ilgili, bir ordu komutanı olarak Kuş topraklarına sefer düzenlediği veya Firavundan kaçarak güneye kaçtığı ve bu esnada bir evlilik yaptığı Yahudi kaynaklarında aktarılmaktadır.⁴⁰

Josephus'a göre Firavun tarafından Kuş üzerine sefere gönderilen Musa'ya kralın kızı Tharbis kuşatma esnasında âşık olmuş ve kendisiyle evlenmesi şartı-

³⁴ Bu bağlamda İsrail'den Süleyman Peygamber kastedilmektedir.

³⁵ Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, 241. (Bu hikâye Conti Rossini'nin neşrettiği bir metinde yer almaktadır. Hikâyeye göre Mekeda Kudüs'e Ya'bi Kebrä ile gitmiş ikisi de Süleyman'dan hamile kalmışlardır. Süleyman'ın oğulları Menelik ve Zagua babalarını ziyaret ettiklerinde ilki babasının rol değiştirmesi karşısında onu tanımış diğer ise tanımamıştır. Ayrıca bk. Conti Rossini, "Studi su popolazioni dell'Etiochia", *Rivista di Studi Orientali* (1911-12), 4/617, 623).

³⁶ Say.12. Bab.

³⁷ Tanah'a göre Kuş Ham'ın büyük oğlunun ismidir. Aynı şekilde onun soyundan gelenlerin yaşadığı bölgeye de Kuş denilmektedir. Genellikle Mısır'ın güneyi olarak anılan bu bölge Hindistan'a kadar genişletilebilmektedir. Ayrıca bu bölgede M.Ö.1070- M.S. 550 yılları arasında hüküm süren devlete de Kuş Devleti denilmektedir. Ayrıca bkz. Aykıt, Etiyopya Kilisesi, 7.

³⁸ Say.12:1.

³⁹ Elad Filler, "Moses and the Kushite Woman: Classic Interpretations and Philo's Allegory", "the-torah" (Erişim 25 Mayıs 2022).

⁴⁰ Louis Ginzberg, *Legends of the Jews*, (The Jewish Publication Society, Philadelphia 2003), 1/485-491.

la şehri ona teslim etmiştir.⁴¹ *Sefer ha-Yaşar*'a göre ise Musa, Kuş savaşı ve kuşatması sırasında bir Mısırlıyı öldürmesi üzerine Mısır'dan kaçmış ve o sırada Kuş'u kuşatan Kikianus'un kampına gelmiştir. Musa, Kikinaus'un ölümü üzerine onun eşi Adoniya'yla evlenerek Kuş oğulları üzerine kral olmuştur.⁴² Ancak bu anlatıda onun Adonai ile beraber olmadığı ve kırk yıllık bir hükümdarlığından sonra tahtı Adoni'nin Kikinaus'tan olma oğlu Menaeris bırakarak Medyen'e gittiği aktarılmaktadır.⁴³

Zagwe döneminde yaşamış olan Arap Hıristiyan tarihçi Giyorgis, bu hanedanlığın Musa soyundan geldiğine dair benzer hikâyeye yer vermektedir. Hikâyenin temelinde *Sayılar Kitabı*'nda değinilen Musa'nın Kuşlu bir kadınla evlenmesi bilgisi bulunmaktadır. Giyorgis Musa ile Kuşlu kadının evliliğinin detayını vermekte ve Musa'nın Etiyopya'ya gelişini Mısır ve Etiyopya arasındaki bir savaşa dayandırmaktadır. Öyle ki Etiyopyalıların Tekezze Nehri üzerine yaptıkları bir barajla Nil nehrinin yatağı değiştirilmiştir. Bu durum, savaş sebebi sayılmış ve Firavun Musa'yı 200.000 kişilik bir orduyla Etiyopya üzerine göndermiştir. Musa barajı yıkmış ve Etiyopya kralının kızıyla evlenmiştir.⁴⁴

Musa'nın Kuşlu bir kadın ile evlenmesi üzerine kurulan soy iddiası Ebü'l-Mekârim ile farklı bir boyut kazanmaktadır. Zira o, Necaşîler için Musa'nın yanında Harun'un da ata olduğunu belirtmektedir.⁴⁵ Bütün Habeş krallarının din adamı (*mulûkü'l-habeşe cemî'uhum kehenetun*) olduğunu belirten Ebü'l-Mekârim, Habeşlilerin Tanah'tan farklı olduğu anlaşılan Ahit Sandığı'na (*Tabot*) sahip olduğunu belirtmektedir.⁴⁶ Bunun yanında Necaşî'nin beyaz ve kırmızı tenli, kızıl saçlı ve günümüze kadar tüm ailesinin de öyle olduğu aktarılmaktadır. Yine o, bu bölümde onların cinayet işlemedikleri takdirde kilisede ayin yönetebilecek kâfiyetleri olduğu ve Musa ve Harun soyundan olduklarının söylenildiğini bildirmektedir. Arapça metinde dikkati çeken husus, Musa'nın kralın kızıyla evlendiğini belirten cümlelerin bölüm sonuna gelmesi gerekirken bunun yerine diğer konuya giriş yapıldıktan sonra zikredilmesidir. Zagwe Hanedanlığı'na dair bu soy iddiasının, soylarını Süleyman'a dayandırma iddiasıyla kıyaslandığında, bir oğulun varlığı hususunda daha zayıf temele dayandığı ortadadır. Nihayetinde Süleyman ve Sebe Kraliçesi'nin hizmetçisinin birlikteliğinden olma bir çocuğun varlığından bahsedilmektedir. Bu durum Musa üzerinden gelen bir soy iddiası

⁴¹ Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 2:10-11.

⁴² *Sefer HaYashar*, Book of Exodus, 31. krş. Ginzberg, *Legends of the Jews*, 1/485-491.

⁴³ *Sefer HaYashar*, Book of Exodus, 36; ayrıca bk. Donna Runnalls, "Moses' Ethiopian Campaign", *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 14:2 (1983), 135-156.

⁴⁴ "Giyorgis Wäldä Amid", *Encyclopaedia Aethiopia*.

⁴⁵ Abu Salih, *The Armenian, Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries* (Oxford: The Clarendon Press, 1895), 287 (106a).

⁴⁶ Abu Salih, *Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries*, 288.

için geçerli değildir. Zira Musa'nın Kuşlu eşinden bir çocuğu olduğu bilinmemektedir. Hatta Musa'nın evlendiği kadından uzak durduğu aktarılmaktadır. Dolayısıyla Zagwe Hanedanlığı'nın Musa'dan geldiği iddiası bir temele dayanmamaktadır.

Bir diğer problem ise soylarının hem Harun hem de Musa'dan geldiği şeklindedir. Harun ve Musa'nın aynı atadan geldikleri kabul edilse bile soyların farklı bir çizgide ilerlediği bilinmektedir. Harun soyundan gelenler Kohenler sınıfını oluştururken Musa'nın soyu Levililer içinde değerlendirilmiştir. İsrailoğulları'nın erken dönemindeki alternatif din adamlığı süreci iddiaları⁴⁷ göz önüne alındığında bu ikisi arasında bir tutarlık olduğu görülmektedir. Şöyle ki modern tezler din adamlığını katı bir soy zincirine bağlayıp Harun soyunun kohan diğerlerinin Levi olarak isimlendirilmesini Babil sürgünü sonrasına tarihlendirmektedir. Davud ve Süleyman zamanında ise Levi isminin daha çok din adamlığı meseleğini icra eden kişilere verildiğini söylemektedirler. Dolayısıyla Ahit Sandığı ve hanedanlık soyunun Etiyopya'ya taşınmasının Süleyman zamanında gerçekleştiği iddiasındaki dönemin din adamlığı anlayışıyla Etiyopya'daki anlayışın tutarlı olduğu görülmektedir.⁴⁸ Neticede Davud ve Süleyman zamanındaki Levililiğin Etiyopya'da olduğundan bahsetmek mümkündür.

Ebü'l-Mekârim'in iddiasına geri dönecek olursak onun Harun, Musa ve *tabutu* bir arada anması noktasında Bakara Suresi'nin 248. ayetinden esinlenmiş olabileceği akla gelmektedir. Zira bu ayette Al-i Harun, Al-i Musa ve *tabut* bir arada zikredilmekte ve *tabut* hükümdarlığın bir alameti olarak belirtilmektedir.⁴⁹ Yani Ebü'l-Mekârim, bir anlamda Kuran'daki şablonu Zagwe Hanedanlığı'na uyarlamış gibi gözükmektedir. Onun, Kuran *tabutu* krallık alameti görüyorsa Zagwe hanedanlığı zaten buna sahip ve *tabutun* içinden çıkanlar Harun ve Musa aileleriyle ilişkilendiriyorsa zaten bu hanedanlık üyeleri de o soydan geliyor şeklinde bir bütünlük oluşturmaya çalışmış olması kuvvetle muhtemeldir. Diğer bir açıdan bir benzerlik de Harun ve Musa'nın aynı anda yönetici olmaları ve kardeş ilişkisi hususunda kurulabilir. Nitekim Zagwe Hanedanlığı'nda hayatta iken ikinci bir kralın varlığından bahsedilmekte hatta taht sırası baba oğuldan ziyade abi, kardeş ve kuzen veya amca yeğen şeklinde ilerlemektedir.

⁴⁷ Altinel, "Erken Dönem İsrailoğulları Tarihinde Rahipliğin Gelişim Sürecine Alternatif Bir Bakış, 39-59.

⁴⁸ *Kebra Nagast* 'a bakıldığında Musa, Harun ve çocuklarının dini görev icra ettikleri görülmekle beraber din adamlığı için kullanılan ismin Levili ve ilk oğulluk üzerine odaklandığı görülecektir.

⁴⁹ Bu ayetin tefsirinde müfessirler daha çok *Tabut*'un içinde neler olabileceğiyle ve akıbeti konusunda İsrailiyattan bilgiler aktarmakla yetinmişlerdir. Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, (Ankara 1979), 205-210. Al-İ Harun tabirlerinin modern yorumu için bkz. İbrahim Hilmi Karşlı, *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*, (Ankara: TDV Yayınları, 2103), 108. Geniş bilgi için bkz. Altinel, "Erken Dönem İsrailoğulları Tarihinde Rahipliğin Gelişim Sürecine Alternatif Bir Bakış, 44-45.

Sonuçta Zagwe Hanedanlığı'nın Harun ve Musa soyundan geldikleri söylentisinin aktarılmasını ve onların *tabota* sahip olduklarının belirtilmesini bir modelleme çabası olarak görmek mümkündür. Dinen kabul görmüş ve şöhret bulmuş olanla benzerlik kurmak ve onun yerini almak ziyadesiyle başvurulan bir yoldur. Bu modelleme şehir bağlamında kendini göstermektedir. Nitekim Lalibela'nın "Yeni Siyon'u" inşa çabasına ek olarak hanedanlığın başkentinin eski ismi üzerinden de Hıristiyan mirasıyla bir bağlantı kurmak çabası görülmektedir. Zira hanedanlığın merkezi olan Roha, Hıristiyanlığın önemli merkezlerinden biri olan Urfa'nın (Edessa) Arapça üzerinden geçmiş şeklidir.⁵⁰ Yani gerek Yeni Siyon gerekse de (Yeni) Urfa, eski ve yeni arasında kurulmaya çalışılan bağlardır.⁵¹ Soy söz konusu olduğunda da benzer bir çabanın ortaya çıkması gayet mümkündür. Netice itibarıyla kentlere kutsal şehirlerin isimlerini vermek, soyunu dini liderlere dayandırma çabaları veya hayat hikayelerini aktarırken onların başından geçenleri alıntılar yapmak, yeni olanı eski üzerinden kutsallaştırma ve dini mirası talep etme olarak algılanmalıdır.

3. Zagwe Hanedanlığı'nın Hakimiyet Süresi ve Kral Listeleri

Zagwe Hanedanlığı, günümüze ulaşan kısıtlı bilgi sebebiyle birçok yönden karanlıkta kalan bir krallıktır. Ne zaman, nasıl kurulduğu ve hanedanlığın hangi üyelerinin ne kadar hüküm sürdüğü ve son olarak nasıl yıkıldığı tam olarak bilinmemektedir. Söz konusu kısıtlı bilginin de daha sonraki dönemlerde kaleme alınmış ve birbiriyle uyuşmayan duruma haiz olması krallık hakkındaki birçok varsayımın ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bunlar arasından hanedanlığın tahtı 1268 veya 1270 yılında Süleyman Hanedanlığı'nın temsilcisi olduğunu iddia eden Yekuno Amlak'a bırakması bu bilgiler arasında en net olanıdır.⁵²

Zagwe Hanedanlığının yıkımını konu edinen Be'ale Negastat (Kralların Zenginliği) metnini analiz eden Huntingford,⁵³ ilki bu menkıbenin anlattığı şekilde yani savaşla diğeri de tahtın Zagwe'den Süleyman Hanedanlığı'na sulh yoluyla geçtiğini aktaran iki farklı rivayeti ele almaktadır.⁵⁴ Be'ela Nagast'a göre Tanrı, Davud soyuna kızmış ve hanedanlığı Zagwe krallarına vermiştir. Zagwe Hane-

⁵⁰ Roha'yla Hıristiyan dünyasında önemli bir yeri olan Edessa arasında ilişki kurma çabasının Etiyopya ve Suriye arasındaki etkileşimin önemli örneği olabileceği kanaatindeyiz.

⁵¹ Bu çerçevede dikkat çeken diğeri bu şehrin önemli figürü olan Abigal'in de Zagwe krallarına benzer bir şekilde aziz bir kral olarak kabul edilmesidir.

⁵² Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, 239.

⁵³ G.W.B. Huntingford, "The Wealth of Kings and the End of the Zagwe Dynasty", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 28, (1965), 4.

⁵⁴ 16. yüzyılın sonlarına ait efsanelerde İyusus Mo'a'nın öğrencisi Tâklâ Haymanot'un, Zagwe kralını Yekunno Amlak lehine tahttan feragat etmeye ikna ettiğine inanılmaktadır ("Zagwe", *Encyclopaedia Aethiopica*, "sewasew" (Erişim 15 Mayıs 2022).

danlığı'ndan Kral Za'elmaknun, (Lalibela'nın oğlu Yetbarak olduğu düşünülmektedir) hükümdarlığı esnasında bir horozun ötüşünden krallığının geleceğiyle ilgili bir kehanete vakıf olmuş ve dönemin ruhani lideri Tekle Haymonat'a danışmış ancak kehanet o sırada genç bir hizmetçi olan Yekuno Amlak lehine gelişmiştir. Tanrı'nın meleği aracılığıyla artık Zagwe Hanedanlığı için dua etmemesi istenilen Tekle Haymonat'a Yekuno Amlak'ı kutsaması ve onun krallığının bir kısmının kendisine verileceği müjdelenmiştir. Akabinde gerçekleşen savaşta Za'elmaknun öldürülmüş ve Yekuno Amlak yeni hanedanlığın ilk kralı olmuştur.⁵⁵

Gadl İyasus Moa'da⁵⁶ buna benzer kehanete göre kralın kim olduğunun nişanesi olarak horozun başını yiyen Yekuno Amlak bu sefer Abuna İyasus Moa'nın dualarıyla atalarının tahtını geri almıştır. İyasus Moa'ya birtakım ayrıcalıklar tanıyan Yekuno Amlak, Ansata Savaşında yenilgiye uğrattığı Zagwe kralını sığındığı Kirkos Kilisesi'nde öldürmüştür. Bu anlatıya göre Zagwe Hanedanlığı 373 yıllık hükümdarlığından, dünyanın yaratılışından 6762 yıl sonra Amlak tahtını onların elinden almıştır (MS. 1268).⁵⁷

İyasus Moa'nın Gadl'inde Zagwe Hanedanlığının 373 yıl sürdüğü belirtiliyor ise de İtalyan bilim adamı Rossini, bu süreyi 133 yıl ile sınırlandırmaktadır. Ona göre ismi belirtilmeyen Etiyopya kralının Mısır'daki patriklikten çok yaşlı olduğunu ileri sürerek Abuna Micheal'in değiştirilmesini istemesinin arkasında *abunanın* bu kralı meşru görmemesi üzerine ortaya çıkan siyasi çekişme bulunmaktadır. Dolayısıyla Rossini, hanedanlığın kuruluş yılını 1147 yılında patriklik makamına gelen II. Yohannes'ten (1147-67) bir süre önce başlatmış olmaktadır.⁵⁸ Sellassie ise Gudith'in Aksum'a hâkim olmasını dönemin tarihçilerinin anekdotlarından yola çıkarak takriben 970-980 yıllarına tarihlendirip bundan sonra Dil Ne'ad yönetiminde Aksum Krallığı'nın on yıl daha ayakta kalmış olabileceğini söyleyip Zagwe Hanedanlığı'nın kuruluşu için yaklaşık 1030-1050 yıllarına işaret etmektedir.⁵⁹

⁵⁵ Geleneğe göre Zagwe Hanedanlığı'nın son kralı Yetbarak olmuştur. Tamrat, Yetbarak'ın Süleyman Hanedanlığı'nı yeniden iktidara taşıdığı iddiasında olan Yekuno Amlak'ı Ansata Savaşında yenilen Zelmeknun (gizli olan) ile özdeşirmektedir (bk. Tamrat, *Church and state in Ethiopia, 1270-1527*, 127).

⁵⁶ Etiyopya Kilisesi tarafından aziz kabul edilen İyâsus-Moa, (1214-1294), Wällo'daki Hayq Gölü'ndeki bir adadaki Aziz Stephen manastırının kurucusu ve başrahibidir. Geleneğe onun Süleyman Hanedanlığı'nın tahtı ele geçirmesinde büyük bir rol oynadığı düşünülmektedir. Onun hayatını anlatan Gadl'in 15. yy'da yazıldığı tahmin edilmektedir (bk. Stanslaw Kur, "İyasus-Moa (İyâsus-Mo'a), Dictionary of African Christian Biography, "dabc" (Erişim 15 Mayıs 2022).

⁵⁷ Huntingford, "The Wealth of Kings and the End of the Zagwe Dynasty", 4.

⁵⁸ Bunun soylar arasındaki bir mücadele değil de soy içindeki bir taht kavgası olabileceğine dair yorum için bk. Derat, "The Zāg'wē dynasty (11-13th centuries) and King Yemreḥanna Krestos", 160-161.

⁵⁹ Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, 240.

Zagwe Krallığı'na dair farklı hanedan listeleri bulunmaktadır. Bu listelerden biri beş⁶⁰, biri on bir⁶¹ biri de on altı⁶² isimden oluşmaktadır.⁶³ Bu listeleri birbirleriyle veya hanedanlığın muhtemel krallık süresiyle uzlaştırmak mümkün olmadığı gibi *gadll*lerde krallar için belirtilen ata isimleri veya akrabalık bağlarıyla mesele içinden çıkılmaz bir duruma girmiş gözükmektedir. Nihayetinde kesinlik ifade etmemekle beraber hanedanlığın soy ağacı ve hüküm süren kralları şu şekilde belirtilmektedir.⁶⁴

Tablo 1: Hanedanlık Soy Ağacı

(1)	Mara	Tekle
	Haymanot	
(2) Tantawıdım	Girwa-Siyum	Zan-Siyum
(3) Yemrehanna Kristos	(4) Harbay	5) Lalibela
	6) Nakuto Laab	7 Yetbarak

Hanedanlığın kurucusu, Mara (Murari) Takla Haymanot kabul edilmektedir.⁶⁵ Onun, selefleri Aksum Krallığı ve Kraliçe Gudith ile ilişkisi netliğe kavuşturulmuş değildir. Nitekim Mara'nın⁶⁶ Gudith'in kuzeni olduğunu aktaran rivayetler⁶⁷ ol-

⁶⁰ Zagwe kralları hakkındaki listeler şu şekildedir: 1. Marari (117-32), 2. Yemrehana Krestos (1132-72), 3. Lalibala (1172-1212), 4. Na'akueto la'ab (1212-1260), 5. Yetbarak (Za'elmaknun) (1260-8).

⁶¹ 1. Mara Takla Haymanot (Mayrari) (3 yıl), 2. Totodem, (40 yıl) 3. Zan Seyum, (40 yıl) 4. Germa Seyum (40 yıl) 5. Yemrehana Krestos (40 yıl), 6. Qedus Harbe (40 yıl), 7. Lalibala (40 yıl), 8. Na'akueto la'ab (48 yıl), 9. Yetbarak (40 yıl), 10. Mayrari (15 yıl), 11. Harbay (18 yıl), (Lalibala). Toplam hanedanlık süresi 354 yıldır. (bk. Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, 240-241. Ayrıca bk. Huntingford, "The Wealth of Kings and the End of the Zagwe Dynasty", 10).

⁶² Bir diğer krallık listesi şu şekildedir: 1. Mera Tekle Haymanot (920-933), 2. Sibuhay, Dil Ne'ad II (933-943), 3. Meyrari (943-958), 4. Harbey, Hareyene Egzi (958-966), 5. Mengisine Yitbarek (966-973), 6. Yi'kebe Egzi (973-983), 7. Zena Petros (983-989), 8. Bahr Saf (989-1003), 9. Tetewudem, Ser Assegid, 10. Akotet, JanSeyoum (1013-1033), 11. Be'mnet, Girma Seyoum (1033-1053), 12. Yimrehane Kristos (1053-1093), 13. Gebre Mariam (1093-1133), 14. Lalibela (1133-1173), 15. Ne'akuto Le'ab (1173-1213), 16. Yitbarek (1213-1253).

⁶³ Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, 240-241.

⁶⁴ Tamrat, *Church and State in Ethiopia, 1270-1527*, 116. dip. 1; Siegbert Uhlig, vd. (ed.), *Ethiopia: History, Culture and Challenges*, (Michigan State University Press, 2017), 110.

⁶⁵ Zagwe Hanedanlığı'nın kuruluşuyla ilgili zaman ve keyfiyet olarak net bir hüküm verilememesinin arkasında Aksum Krallığı ve Zagwe Hanedanlığı arasında tam anlamda bir halef ve selef ilişkisinin olmamasının yatması kuvvetle muhtemeldir. Her ne kadar 10. yüzyılın ortalarında Lasta bölgesinden Mara Tekle Haymanot isimindeki birinin kraliyet ailesinden son Aksum kralının kızıyla evlenmesiyle bir hanedan değişikliğinin gerçekleştiğini aktarıyorsa da bu anlatı iki hanedanlık arasında bir geçiş kurmak üzerine kurgulanmış görünümü vermektedir. Benzer bir durum Aksum bölgesini ele geçiren Judith ve Zagwe Hanedanlığı arasında da görülmektedir.

⁶⁶ Hanedanlığın kurucusu olarak sunulan Murari (ሙራሪ) ile ilgili dikkatten kaçan husus onun isminin Levi soyunun bir koluna isim babalığı yapan Merari ile olan benzerliğidir.

duğu kadar Gudith'in soyundan gelenleri ortadan kaldıran bir halef olduğu da söylenmektedir. Bunun yanında Mara ile son Aksum Kralı Dil Nead arasında akrabalık bağı kuran rivayetler de bulunmaktadır. Buna göre Dil Nead'ın generali olan Mara, kızı Masoba Warq ile evlendikten sonra kayınpederini devirerek kral olmuştur.⁶⁸

Mara'dan sonra onun oğlu olduğunu söyleyen Tantawıdım hüküm sürmüştür. Ura Masqal Kilisesi'nde muhafaza edilen haç üzerindeki yazıda Tantawıdım "Ben, Murari'nin oğlu Süleyman ve benim ismim Tantawıdım" demektedir.⁶⁹ Hanedanlık ailesinden Tantawıdım'ın Zan Siyum ve Girwa Siyum adında iki kardeşinin (veya iki oğlunun) olduğu aktarılmaktadır. Tantawıdım'dan sonra Girwa Siyum'un oğlu olan Yemrehanna Kristos'un tahta çıkması Zagwe Hanedanlığı'ndaki miras hukukuyla ilişkilendirilmekte ve kardeşlerin mirastan hak sahibi olmaları taht için de geçerli kılınmış gözükmektedir. Her ne kadar Tantawıdım'ın yeğeni olan Yemrehanna Kristos'un tahta çıkmasına mâni olmak istemiş olsa da Tanrı'nın ona yardımıyla buna engel olduğu aktarılmaktadır. Bu üç hanedan mensubu arasındaki kan bağıyla ilgili farklı olasılıkları da aktaran Tamrat, tahta çıkışın miras hukukundan ziyade silah gücüne bağlı olduğunu söylemektedir.⁷⁰

4. Kissis⁷¹ Kral Yemrahanna Kristos (ዔጠረጎና ክሪስቶስ)

Zagwe Hanedanlığı'nın en meşhur krallarından ilki olan Yemrehanna Kristos'un ismi, "İsa bize yardım etsin"⁷² anlamındaki bir dua cümlesinden gelmektedir. Yemrehanna Kristos'un hayatı, ondan çok sonra kaleme alınan "Gadl Yemrehanna Kristos" ile kayıt altına alınmıştır.⁷³ Annesinin Murari'nin eşi olarak sunulması onu hanedanlığın ikinci neslinden kılmakla beraber genel kabul,

⁶⁷ James Bruce, *Travels to Discover to the source of Nile*, (Edinburg, 1805), 2/451-453.

⁶⁸ Rivayetlerde hanedanlığın geçişinde aracı olan kadın olarak Terda Gabaz'ın da ismi geçmektedir. Bu kişinin Masoba Warq ile aynı kişi olup olmadığı tartışmalıdır ("Terda' Gäbáz (ተርዳጵጵጵጵ)", *Encyclopaedia Aethiopica*).

⁶⁹ Hükümdarlık ismi Süleyman, takma adı ise Gabra Madhın (ገብረገብገብገብገብ) dır.

⁷⁰ Tamrat, *Church and State in Ethiopia, 1270-1527*, 116-117.

⁷¹ Geez dilinde yazılmış olan hayat hikayesinde onun için kullanılan tabir *kissis negustur*. Türkçede rahip ve kissis (keşiş) kelimelerinin yanlışlıkla birbiri yerine kullanılmasını devam ettirmemek adına Rahip Kral yerine bu tabir tercih edilmiştir. Kissis, evli olup kilise ayini yönetebilen din adamı anlamında kullanılmaktadır (Konuyla ilgili bk. Tolga Savaş Altinel, "Kuran'daki Ruhban ve Kissisin Kavramlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", *Milel ve Nihal* 18 (2021), 147-179).

⁷² Getatchew Haile, "Lalibala (Lalibela)", *The Encyclopedia of Christian Civilization*, ed. George Thomas Kurian, (Blackwell Publishing Ltd. 2011).

⁷³ İsminin İbrahim olduğu da rivayetler arasındadır (C. Fraser Beckett & G. W. Bernard Huntingford, *The Prester John of the Indies. A true relation of the lands of the Prester John being the narrative of the Portuguese Embassy to Ethiopia in 1520 written by Francisco Alvares* (Cambridge University Press, 1961), 1/203).

onun Girwa Seyum'un oğlu olarak üçüncü nesilden olduğu şeklindedir.⁷⁴ Gadl'a göre taht ihtirasları sebebiyle sürgün hayatı yaşayan Yemrehanna, Keddest Hezba isminde Levi soyundan gelen bir kadınla evlenmiş, kral olmadan önce *dekon* daha sonra da *kissis* olarak atanarak din adamı olmuştur. Körlerin gözünü açmış, cin çıkartarak mucizeler göstermiş hatta Tanrı onunla ahit yapmıştır. Yemrehanna, Zagwe Hanedanlığı içinde tek "kissis-kral"dır.⁷⁵ Kendinden sonra gelen Zagwe krallarının aziz olarak tanınmasının ötesinde o *kissis* unvanını alan bir kral olarak diğerlerinden ayrılmaktadır. Kral olduktan sonra da ayin yönetmeye devam etmiş, kral adeti olan av ve birden fazla eş almaktan uzak durmuş hatta çok evliliği yasaklamıştır.⁷⁶

Tanrı tarafından kral olacağı müjdelenmiş ve kraliyet isminin David olacağı ona bildirilmiştir. Kehanete göre Roma'nın (Bizans) Etiyopya'nın egemenliğini kabul edeceği aktarılmaktadır. Ancak Gadl'inde -onun şanına zarar vermemek amacıyla olsa gerek- Süleyman Hanedanlığı'na dua ettiği de görülmektedir. İlk önce Zazy'a da daha sonra da Wagra Sahin'de bir manastır inşa etmiş, kırk yıl kahinlik görevi yapmıştır. Bizans'tan faziletini duyan birçok (50.740) din adamı ona gelmiştir. Yaptırdığı mabet için altın ve gümüş ararken Arap topraklarına gelmiş, orada hastalanmış ve Teqemt ayının 19. günü ölmüştür. Daha sonra cenaze si inşa ettirdiği kiliseye getirilmiş ve başpiskopos Abba Atnawetos tarafından bizzat buraya gömülmüştür.⁷⁷

Tamrat'a göre Yemrehanna, kaya kilise inşasını başlatan kraldır.⁷⁸ Günümüzde kendi adıyla anılan bir kilise bulunmakta⁷⁹ ve mezarının adıyla burada olduğuna inanılmaktadır. Gadl'inde adını anan ve kilisesini ziyareti edenin büyük manevi ödülleriyle mükafatlandırılacağı, bunun karşısında onu yeren veya kilisesinde ona layık hareket etmeyenlerin en ağır şekilde cezalandırılacağı bildirilmektedir. Netice de bu kilise bir kült merkezine dönüşmüş durumdadır. Alvares, şahit olduğu Yemrehanna Kristos'u anma törenini (*tazkar*), onun türbesini ve yanındaki mezarların kimlere ait olduğunu söylemektedir.⁸⁰ 19 Temket'te anılan Yeremhana Kristos anısına, onun adıyla anılan kilisede muhafaza edilen azizlerin hatıraları kitabının bir parçası okunmaktadır.⁸¹

⁷⁴ Tamrat, *Church and State in Ethiopia, 1270-1527*, 115. dip. 2. (Bu aşamada onun soyunu Murari'den uzaklaştırma gayreti akla gelmektedir).

⁷⁵ Nakuto Laab için de Gadl'in de kâhin olduğu söylenmekle birlikte yazarı bunun diyakonluk olduğunu belirtmektedir.

⁷⁶ Dursun Ali Aykıt, *Etiyopya Kilisesi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013), 33.

⁷⁷ Gadla Yemrehana Krestos, 46.

⁷⁸ Tamrat, *Church and State in Ethiopia, 1270-1527*, 111.

⁷⁹ Lalibela'nın 20 km. kuzeyinde bulunmaktadır.

⁸⁰ Bu türbenin yanında bir patrik türbesinden bahsedilmektedir. Bunun Kıpti bir patrik mezarı olduğu tartışmalıdır. Zira bu patriğin Kudüs'ten geldiği rivayetleri de vardır.

⁸¹ Derat, "The Zāg'wē dynasty (11-13th centuries) and King Yemrehanna Krestos", 185.

Gadl'inde onu ziyarete gelen Abba Qerlos veya Atnawetos isimleri Derat'a göre Yemrehanna'nın hüküm sürdüğü zamanı belirlemede yardımcı olmamaktadır. Gadl'i üzerine araştırmalar yapan Derat onun Kral Eskender (1478-1494) döneminde yazılmış olabileceğini söylemektedir.⁸² Gadl'inde inşa ettiği kilisenin kapısının Mısır'daki halifenin bir armağanı olduğunun belirtilmesi⁸³ bu iki ülke arasındaki kültürel ilişkinin varlığını göstermektedir. Hatta bu noktada kaya kiliselerin inşasının bölgedeki Hıristiyan nüfusu çekmek için planlı bir eylem olduğunu görmek mümkündür. Zira bu dönemde Müslüman yöneticilerin, hakimiyeti altındaki Hıristiyanların göçüne izin vermeye başlaması bunu destekler mahiyettedir. Diğer taraftan bundan sonra yapılacak olan kaya kiliselerin yapımında Mısır ve Suriyeli Hıristiyanların desteklerinin olması, bu bölgenin inşasında da bir mutabakatın olduğu anlamındaki yorumlamaya müsait gözükmektedir.

Yemrehanna'nın din adamı olması meselesi birçok yönden ilgi çekmektedir. Zira onun o dönemin gizemli rahip kral Presbyter John olabileceği araştırmacılar tarafından ele alınmış⁸⁴ bunun ötesinde Ebü'l-Mekârim'in bütün Necaşîleri kâhin olarak nitelemesi anlaşılmaya çalışılmıştır.⁸⁵ Gadl'inde, onunla Tevrat'ın meşhur kohen-kralı Melkisedek'le bir benzerlik kurulduğuna rastlanılmamıştır. Burada Melkisedek'in ismi geçmesine rağmen o, bir sununun makbuliyetini belirtmek bağlamında konu edinilmektedir. Yemrehanna; kendine ait Gadl'de Nuh, Yakup, Eyüp gibi birçok dini figüre benzetilmekle beraber Melkisedek'e benzetilmemiştir. Yemrehanna, Gadl'inde bir Levili olarak sunulmaya çalışılmış ve Levili olmayı eşinden aldığı belirtilmiştir. Ancak kişinin eşinin bir Levili olmasının onu Levili yapmayacağı açıktır.

Yemrehanna kendi Gadl'inde, bütün Hıristiyanları bir çatı altında toplayacak kral olarak gösterilmektedir. O, Bizanslıları yeniden sahil inanca getirecektir. Zaten din adamlarının akın akın Etiyopya'ya geldiğinin söylenmesi de buna işaret etmektedir. Ancak Gadl'in ondan çok sonra yazıldığı düşünüldüğünde bu kehanetin onun mu yoksa Gadl'in yazıldığı zamanın mı bir bakışı olduğu tartışmalıdır.⁸⁶

Neticede Tamrat'ın dediği gibi eğer Etiyopya'da bir Presbyter John aranacaksa buna en yakın olan Yemrehanna Kristos olacaktır.⁸⁷ Bununla beraber Mısır'dan bu dönemde gelen *abuna* krizlerine bakıldığında Yemrehanna'nın kilisede ayin icra edebilen bir din adamı olması bir ayrıcalık olarak onu diğerlerinden ayırt etmeye yeterli gözükmektedir. Bunu "Yeni Siyon" inşası gibi Müslüman

⁸² Derat, "The Zāgʷē dynasty (11-13th centuries) and King Yemreḥanna Krestos", 175.

⁸³ Tamrat, *Church and State in Ethiopia, 1270-1527*, 110.

⁸⁴ Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, 254-161.

⁸⁵ Derat, "The Zāgʷē dynasty (11-13th centuries) and King Yemreḥanna Krestos", 177-181.

⁸⁶ Derat, "The Zāgʷē dynasty (11-13th centuries) and King Yemreḥanna Krestos", 181.

⁸⁷ Tamrat, *Church and State in Ethiopia*, 61 dip. 3. Zira Yemrehanna Kristos Presbyter John gibi hem din adamlığının hem de krallığı bir şahısta toplandığı bir kişiliktir.

hakimiyetine giren Mısır Hıristiyanlığından bağımsızlık olarak görmek mümkündür.

5. Diğer Aziz Krallar ve Hanedanlık Süresinde Abunalık Makamı

Genel kabule göre, Zagwe Hanedanlığı'nda Yetbarak⁸⁸ hariç Yemrehanna'nın diğer ardılları azizdir. Bunlardan ilki Harbay'dır. Harbay, Jan Seyum'un oğlu olup Markeza isminde biriyle evlenmiş ve ondan Nakuto Laab isminde bir oğlu olmuştur. Adı belirtilmeyen bir *abuna* aracılığıyla Melek Mikail'e adanan bir Tabot'la kilise inşa etmiştir.⁸⁹ Onun taht isminin Gabra Maskal olması -Lalibela ile aynı olmaktadır-⁹⁰ tartışmalıdır. Lalibela'nın hayat hikayesinde Harbay'ın onu taht için potansiyel bir rakip olarak görüp zulmettiği daha sonra ise onun Lalibela ile uzlaşarak tahttan feragat ettiği aktarılmaktadır.

Harbay'ın Patrik ve *abuna* tarihi açısından Etiyopya Kilisesi'ni Mısır'dan bağımsız kılmaya çalışan kral olduğu düşünülmektedir.⁹¹ Rivayete göre Patrik II. Gabriel (1131-1145) döneminde Etiyopya'ya gönderilen *Abuna* Mikail zamanında iki önemli hadise cereyan etmiştir. Bunlardan ilki *abuna* hayatta iken, Mısır'dan onun yerine yeni bir *abuna* istenilmesidir. Bir diğeri ise Etiyopya'daki piskopos sayısının arttırılmasının talep edilmesidir. Halife tarafından ilk önce sıcak karşılanan bu teklif, patriğin bunun Etiyopya Kilisesi'ni bağımsızlığına götüreceğini bildirmesi üzerine reddedilmiştir.⁹² Akabinde Etiyopya'yı vuran doğal bir felaket Harbay'ı günahkarlıkla suçlamaya (günahkâr kral) sebep olmuştur. Aziz olması yanında onu yeren bilgilere rastlanılması hatta bunun bir külte dahil edilmesi onun Etiyopyalılar gözünde en azından bir müddet farklı algılandığını göstermektedir. Zaten diğer üçüne oranla onun kültürünün sönük kalmasının arkasında böyle bir nedenin olması mümkün gözükmemektedir.

Harbay'dan sonra tahta çıktığı düşünülen Lalibela'nın Yeni Siyon'u inşa etmesi de Zagwe Hanedanlığı'nın Etiyopya'yı dinen bir özgürleştirme çabası olarak görülmelidir. Lalibela'nın hayatıyla ilgili farklı anlatılar olmakla beraber onun da Tanrı'nın seçtiği bir kişi olarak sunulduğu anlaşılmaktadır. Onun soyuyla ilgili olarak annesi Kirwena'nın konumu hakkında iki farklı rivayet bulunmaktadır. Bunlardan ilki onun Jan Seyum'un hizmetçisi olduğudur. O, hamile kalarak ha-

⁸⁸ Yetbarak'ın da Etiyopya kilisesi tarafından aziz ilan edildiği ve adına bir Gadl olduğuna dair bir bilgiye ulaşılmıştır (Kinefe-Rıgb Zelleke, "Bibliography of the Ethiopic Hagiographical Traditions", *Journal of Ethiopian Studies* 13:2 (1975), 97).

⁸⁹ Derat, "The Zāg'wē dynasty (11-13th centuries) and King Yemrehanna Krestos", 189.

⁹⁰ Gabra Masqal aynı zamanda Lalibela'nın da ismidir. Harbay'ın tahttan feragat ettiğinde lakabını da kardeşine verdiği aktarılmaktadır. Harbay için zikredilen bir diğer isim olan Gabra Maryam için ise bir yanlış anlaşılma olduğu yorumu yapılmaktadır ("Harbay", *Encyclopaedia Aethiopia*).

⁹¹ Richard Pankhurst, *The Ethiopians: A History* (Oxford: Blackwell, 2001), 47; Aykıt, *Etiyopya Kilisesi*, 33.

⁹² Munro Hay, *Ethiopia and Alexandria*, 167; Meinardus, "A Brief History of the Abunate of Ethiopia", 47-48.

nimefendisinin kızgınlığına sebep olmuş, evden kaçıp Roha'da çocuğunu doğurduktan sonra yeniden efendisinin yanına dönmüştür. Babasının doğan çocuğunu aratması onun mucizevi bir şekilde arı sürüsünün koruması altında bulunması üzerine Agew dilinde “arıların kendisine itaat ettiği” anlamına gelen Lalibela adını almıştır. Bir diğer anlatı ise annesinin Wag'ın soylu bir ailesinden geldiği ve evlendiğinde “kız kardeşin kocası” (በዓል በገጉ) unvanını aldığı şeklindedir.⁹³ Anlatıya göre annesi, onu 1120 yılında doğurmuş ve ona Lalibela adını koymuştur.⁹⁴ İsmi konusunda diğer bir kaynak onun adının aslan anlamındaki *sheduna* olduğu söylenmektedir.⁹⁵

Gadl'le göre Harbay'ın kardeşi ve Jan Seyum'un oğlu olarak kabul edilen Lalibela günümüze ulaşan bir arazi bağış belgesinde kendini Murari'nin oğlu, Jan Seyum'un oğlu, Asseda'nın oğlu olarak tanıtmaktadır.⁹⁶ O, taht kavgası sebebiyle Harbay'ın ablası tarafından zehirlenmeye çalışılmış ancak zehirden hizmetçisi ve köpeği ölmesine rağmen o mucizevi şekilde etkilenmemiştir. Çöle kaçarak⁹⁷ orada çile hayatı sırasında Kudüs'le ilgili vizyonlar görmüş ve daha sonra Kudüs'e gitmiştir.⁹⁸

Kudüs'ten döndükten sonra Lalibela, soylu bir aileden gelen Maskal Kebra ile evlendirilmiştir.⁹⁹ Kardeşinin tahtı ona bırakmasıyla kral olan Lalibela, “Gabre Maskal” lakabını almıştır. Onu diğer krallardan ayrıcalıklı kılan, Yeni Kudüs'ü inşa faaliyetleridir. Kudüs'ü bir vizyonda ve bizzat gören Lalibela, başkenti Roha'da Kudüs şehri yeniden yaratması gerektiğine karar vermiştir. O, kasabanın içinden geçen nehri Ürdün nehri olarak isimlendirdiği gibi şehrin diğer bölgelerini de benzer şekilde yeniden isimlendirmiştir.¹⁰⁰ Bu nehrin kol-

⁹³ Sellassie, bu anlatıyı Zena Lalibela'ya dayandırmaktadır. Doğum günüyle ilgili olarak 8 Yekatit (16 Şubat) Simeon Yortusunda doğması sebebiyle Zar Simeon ismi aldığı da aktarılmaktadır (bk. Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, 266).

⁹⁴ Perruchon, *Jules. Vie de Lalibäla*, 77-79.

⁹⁵ Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, 268. (Onun Misqal Kebre ile evlendiğini Yetbarak ve Iytat adında iki oğlu olduğu aktarılmaktadır).

⁹⁶ ኢትዮጵያ: ለሊባላ: ወስጦ: መንግሥትዮ: ገብረ: መስቀል: (...) ወልደ: ሞራራ: ወልደ: ዘንሥዩም: ወልደ: ኣስዳ: I, the hadani Lalibala, whose ruling name is Gabra Masqal (...) son of Morārā, son of Jan seiyum, son of Assedā. Bir diğer kayıttta ise Murari oğlu, Jan Seyum oğlu ve Kirwana oğlu denilmektedir (bk. Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, 268). Bu soy kaydında annesinin ismi olması sebebiyle Asseda'nın da annesinin diğer bir ismi olduğu düşünülmektedir. Ancak her iki secerede ata isimleri, genel geçer Zagwe Hanedanlığı sıralaması adına tartışmaya açıktır (Ayrıca bk. Derat, “The Zāgʷē dynasty (11-13th centuries) and King Yemreḥanna Krestos”, 182).

⁹⁷ Perruchon, *Jules. Vie de Lalibäla*, 92-94.

⁹⁸ Perruchon, *Jules. Vie de Lalibäla*, 103-104.

⁹⁹ Perruchon, *Jules. Vie de Lalibäla*, 94.

¹⁰⁰ Sellassie bu bölgeyi tanımlaması şu şekildedir: “Golgotha'nın kuzeybatısı, Qeranio adlı katı kayadan yontulmuş bir haçtır. Altındaki yere Adem'in Mezarı denir. Biraz daha aşağıda, bir zamanlar yedi zeytin ağacının bulunduğu bölgeye awde fath denir- İsa'yı çarmıha germe kararının verildiği mahkemeyi simgeleyen yargı mahkemesi. Mevcut yedi zeytin otelinin üzerindeki tepeye,

larının bulunduğu göl, Yohannes Amba olarak bilinmekte ve bölgedeki bütün kiliseler Epifani'yi kutlamak için burada toplanmaktadır.¹⁰¹ Mimari açıdan bir diğer özellik karmaşık bir tünel sistemiyle kayaya yontulmuş kiliselerin birbirine bağlanmasıdır. Roha/Lalibela'da toplam on bir kayaya yontulmuş yekpare kilise bulunmaktadır.¹⁰² Bu kiliselerden Bete Medhane Alem'in tasarımı Aksum'da Ahit Sandığı'nın (*tabot*) korunduğu Meryem Siyon Kilisesi'nin kopyası şeklindedir. Bu durumda Lalibela'nın Roha'da Yeni Kudüs'ü inşa ederken aynı zamanda Aksum'a da bir alternatif oluşturmak gayretinde olabileceği akla gelmektedir.¹⁰³

Lalibela'nın krallığının akıbeti, karısı tarafından onun yeğeni Nakuto Laab lehine tahttan çekilmeye ikna edildiği şeklindedir.¹⁰⁴ Ölüm yıl dönümü olan 12 Sane'de anısına tören yapılmaktadır. Lalibela'nın Beta Golgata kilisesinde büyük bir kaya ile kapatılmış mahzende metfun olduğu düşünülmektedir. Öyle ki hacılar bu kayanın üzerinde bulunan bir deliğe ellerini sokmaya özen göstermektedirler. Günümüzde Lalibela'ya atfedilen bir haç,¹⁰⁵ Bet Medhane Alem kilisesinde muhafaza edilmektedir. İnananlar açısından bu haç kurtuluş, barış ve tapınma gücüne sahip olduğu için Afro Ayigeba ismini almaktadır. O günlerden¹⁰⁶ başlamak üzere kaya kiliselerin inşasıyla burasının Hristiyanların yoğun ziyaretine maruz kalması, Lalibela'yı günümüzde Aksum'dan sonra ikinci hac merkezi haline getir-

İsa'nın yakalandığı yeri temsil eden zeytin dağı olan Debre Zeit denir. Yeniden dirilişten sonraki ilk görünüşü Bethania adlı bölgede hatırlanır." bk. Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, 275.

¹⁰¹ Bu bölge Vaftizci Yahya'nın İsa'yı vaftiz ettiği Ürdün Nehri'ni sembolize etmektedir. bk. Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, 275.

¹⁰² Bu kiliseler Sellassie tarafından üç grupta tasnif edilerek gösterilmiştir. I. grup kiliseler, Bete Medhane Alem, Bete Mariam, Bete Michael, Bete Meskal. 2. Grup Bete Ammanuel, Bete Merqorewos, Bete Libanos, Bete Gebriel. 3. Grup ise Betel Girgoyis'ten oluşmaktadır (Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, 271).

¹⁰³ Mauricio Lapchik Minski, "The New and the Old Jerusalem- An Ethiopian Christian Perspective," *The Hebrew University of Jerusalem Faculty of Humanities Department of Comparative Religion* 99 (2016), 12.

¹⁰⁴ Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, 279. (Diğer yandan *Gadl Kebré Misqal*'a göre ise Yebarak'ın, babası hayatta iken tahta çıktığı ima edilmektedir. Bu anlatıya göre babası Lalibela onu kutsamış ama daha sonra onu fakir insanlara bağış olarak vermiştir. Yetbarak onlar tarafından köle olarak satılmış, Nakuto fidesini ödeyerek hürriyetine kavuşturmuştur. Lalibela'nın eşi Maskal Kebra'nın akıbetiyle ilgili olarak da onun bir manastıra çekildiği aktarılmaktadır (bk. Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, 279).

¹⁰⁵ Aziz Lalibela'nın (Afro Ayigeba) haçının yanlarında dört kuş başı ve tepesinde on iki havarinin sembolize edildiği insan figürleri bulunmaktadır. İnananlar açısından bu haç kurtuluş, uzlaşma ve tapınma gücüne sahiptir. O, bu yeteneklerinden dolayı Afro-Ayigeba adını almıştır. Bu haç, Etiyopya'nın en değerli dini ve tarihi hazinelerinden biri kabul edilmektedir ("Afro Ayigeba", *Encyclopaedia Aethiopia*).

¹⁰⁶ Alvares, kendi dönemi için buranın bir hac merkezi olduğunu aktarmaktadır (bk. Beckingham, *The Prester John of the Indies*. 1/ 282).

miştir. Öyle ki Gadl Lalibela'ya göre bu kiliseleri ziyaret eden bir kişi İsa'nın yüzünü görmüş gibi olmaktadır.¹⁰⁷

Gadl'e göre Nakuto Laab¹⁰⁸, sarayda amcası ve yengesi tarafından büyütülmüş ve Nesehet-Maryam (İshak'ın kızı Ecclesia) isminde bir kadınla evlendirilmiş, ondan olan Ba-Hayla Masqal, çocuk yaşta ölmüştür.¹⁰⁹ Onunla Lalibela'nın oğlu Yetbarak arasındaki taht mücadelesi bilinmekle beraber onun Süleyman Hanedanlığı'na sulh yoluyla yetki devrine rıza gösterdiğine dair bir rivayet bulunmaktadır.¹¹⁰ Diğer taraftan onun bir tiran veya İslam'a eğimli birisi olduğunu aktaran sözlü bir rivayet bulunmaktadır.¹¹¹ Bunun yanında rivayetler onu başarılı bir general, diplomat ve kilise inşa eden dindar biri olarak resmetmektedir. Lalibela yakınında¹¹² Qoqhena'da inşa edilen kilise onun adıyla anılmaktadır.¹¹³ Gadl'ine göre Wagra Sehin'de 3 Kedar'da ölen Nakuto, bu tarihte anılmaktadır.¹¹⁴

Zagwe hanedan üyelerinin tam olarak ne zaman aziz ilan edildikleri bilinmiyorsa da 15. yy'den itibaren yerelliği aşan bir kült oluşumunun varlığından bahsedilmektedir.¹¹⁵ Steve Kaplan'ın makalesinde ele aldığı Etiyopya'daki aziz kültürünün öğelerine bakılırsa bunların büyük oranda Zagwe Hanedanlığı'ndaki aziz krallar için geçerli olduğu görülmektedir. Tanrı'nın onlarla bir *kidan* (ahit) yapması, reliplerinin muhafaza edilmesi, mezarlarındaki anma törenleri (*tazkar*) yapılması bu aziz krallar için söz konusudur.¹¹⁶ Özellikle bu kralların tek eşli olduklarının belirtilmesi, Arap fetihlerinin bir simgesi olan çok eşliliğe karşı onların halk nezdinde faziletli görülmelerinde bir etken olarak değerlendirilmelidir.

İlk olarak Yemrehanna Kristos ve Lalibela için, ondan iki yüzyıl sonra da Harbay ve Nakuto Laab adına bir kült oluşumundan söz edilmektedir.¹¹⁷ Derat; Har-

¹⁰⁷ Onun yapımıyla ilgili efsanevi öğeler bulunmakla beraber bu dönemde Müslüman hakimiyetine giren bölgelerden gelen işçilerin çalıştığı düşünülmektedir. Yine kiliselerin yapısı, iç ve dış kültürlerin bir yansıması olarak kabul edilmektedir (Sellassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, 276).

¹⁰⁸ Tamrat, bu ismin Arapça İtab ile ilişkisini aktarmaktadır (Tamrat, *Church and State in Ethiopia*, 117).

¹⁰⁹ Rossini, *Gli Atti di Re Na'akueto La'ab*, 113-176.

¹¹⁰ Michael Belaynesh, "Nä'akweto-Lä'Ab", *Dictionary of African Christian Biography*, "dacb" (Erişim 15 Mayıs 2022).

¹¹¹ E. A. W. Budge, *A History of Ethiopia, Nubia & Abyssinia*, (London: Methuen & Co. Ltd) 1/283.

¹¹² Nakuto Laab Kilisesi, Lalibela'nın birkaç kilometre güneydoğusunda bulunmaktadır.

¹¹³ Huntingford'a göre Gadl anlatımından, onun zamanında Zagwe Hanedanlığı'nın Gojam'a kadar uzandığı ve biri Wagra Sehin'de diğeri Qoqhena'da olmak üzere iki kilisenin inşa ettiği anlaşılmaktadır.

¹¹⁴ Adına bir mezar bulunmamaktadır. Zira onun cennete yükseldiğine inanılmaktadır ("Näekkweto Läab (ገላቡተ ለአብ)", *Encyclopaedia Aethiopica*).

¹¹⁵ Derat, "The Zāgʷē dynasty (11-13th centuries) and King Yemrehanna Krestos", 184.

¹¹⁶ Steve Kaplan, "The Ethiopian Cult of the Saints: A Preliminary Investigation", *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde* 32 (1986), 1-13.

¹¹⁷ Derat, "The Zāgʷē dynasty (11-13th centuries) and King Yemrehanna Krestos", 184-189.

bay ve Nakuto Laab'ın kültürünün başlangıcını 18. yüzyıla ötelemektedir. Bu sonuca Gadl'lerin olası yazı tarihleri ve ikonlarda ancak 18. yy'da dört kralın bir arada yer almasını delil göstermektedir.

Zagwe Hanedanlığından dört kralın aziz olarak kabul edilmelerine onların dönemin siyasî ve dinî koşullarında almış olduğu pozisyonun halk nezdinde kabul görmesinin yardımcı olduğu söylenebilir. *Abunalık*¹¹⁸ makamı özelinde hangi kral zamanında hangi *abunanın* görev aldığına dair net bir eşleştirme olmamakla beraber hanedanlık zamanında Mısır'daki dini otoriteye bağlı kalmaya çalışıldığı ama zaman zaman da inisiyatif alınmış olduğu görülmektedir. Dolayısıyla krallığın Mısır'la ilişkileri rahip bir krallığa zemin hazırlamıştır denebilir.

Zagwe Hanedanlığı adına *abunalık* makamına 10. yy'den itibaren bakacak olursak¹¹⁹ *abunanın* taht varisini belirleme görevini üstlenebilecek kadar etkili ama Mısır'dan kopuk bir konum arz ettiği görülmektedir. Nitekim 10. yy'in başlarında Mısır'dan Petrus isminde bir din adamı *abuna* olarak atanmıştır. O, Etiyopya kralı tarafından kendisinden sonra tahta çıkacak varisi belirlemekle görevlendirilmiş ise de Suriye'den gelen iki rahibin düzmece atama kararnamesiyle görevinden el çektirilmiştir. Daha sonra gerçeğin anlaşılmasıyla göreve iade edilmiş olsa da ömrü buna kifayet etmemiş ve sürgünde ölmüştür.¹²⁰ Bunun akabinde 940-970 yılları arasında *abunalık* makamının uzun bir süre boş bırakıldığı görülmektedir. Bu aralıkta dört Mısır patriği görev almasına rağmen bu patrikler tarafından Etiyopya'ya bir *abuna* gönderilmemiştir. Nihayetinde Nubia Kralı George'ın aracılığıyla Patrik Filitaus (979-1003), uzun bir aradan sonra Daniel'i *abu-*

¹¹⁸ 20. yüzyılın ortalarına kadar Kıpti Kilisesi'ne bağlı olan Etiyopya kilisesinin yaklaşık bin beş yüz yıldır Mısır'dan atanan bir *abuna* tarafından idare edildiği kabul edilmektedir. Geleneğe göre ilk *abuna* Hıristiyanlığın Etiyopya'da devlet dini olmasında büyük rolü olan Frumentius'tur (I. Salama). O, Mısır Patriği Athanius tarafından takriben 340'lı yıllarda *abuna* olarak atanmıştır. Ancak Etiyopya Kilisesinin birinci sıradaki idari makamı olarak sunulan *abunalığın* tarihi oldukça kopuk ve tartışmaya açık bir görüntü arz etmektedir. Zaten 640 yılında Mısır'ın Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle Etiyopya'nın Hıristiyan dünyasıyla çok da uyumlu olmayan irtibatına bir diğer faktör eklemiş ve *abunalık* makamı, Müslüman yönetimi altında olan Patriklik ve Hıristiyanlığı devlet dini olarak benimseyen Etiyopya krallığı arasındaki ilişkilere bağlı yol almak zorunda kalmıştır.

¹¹⁹ S.C. Munro Hay, Zagwe Hanedanlığı zamanındaki *abuna* makamı ve patrik ilişkisini, biri uzun kronolojiyi, ikincisi kısa kronolojiyi esas almak üzere kral-patrik ve *abuna* eşleştirmesini yaparak ele almaktadır (bk. C. Munro Hay, *Ethiopia and Alexandria The Metropolitan Episcopacy of Ethiopia* (Varsovie, 1997), 145-165; 165- 187).

¹²⁰ 10. yy'in başında İskenderiye Patriği III. Kusman tarafından atanan Petrus, Etiyopya kralı tarafından iki oğlu arasında taht sahibini belirlemekle görevlendirilmiştir. Onun tercihi muhalifleri tarafından aleyhinde kullanılmış, *abunalık* görevi sahte bir yazı ile Mina Antuni'ye bırakılmış ve gerçek daha sonra anlaşılınca da Petrus hayatını sürgünde tamamlamıştır (Bk. Munro Hay, *Ethiopia and Alexandria*, 130-133; Otto Meinardus, "A Brief History of the Abunate of Ethiopia" *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 58 (1962), 43-44).

na olarak atanmıştır.¹²¹ Onun atanması halk tarafından kraliçenin (Judith) zulmünün son bulmasıyla ilişkilendirilmiştir.¹²²

Abuna Daniel'in ölümünden sonra yeni bir *abunanın* ataması yine gecikmiş ve bu da Etiyopya'da Abdun (Cyril-Kuril) adında birisinin *abuna* olarak ortaya çıkmasına yol açmıştır. Mısır Patriği Christodoulos (1047-1077) döneminde atanan Buhtur, halife huzurunda cami yıkmakla suçlanıp bunun yerine sözde *Abuna* Abdun methedilince patrik, halife karşısında zor durumda kalmış, Cyril hakkında net bir tavır ortaya koyamamış ve Kilise hukuku açısından bir çıkmaza girilmiştir.¹²³ Akabinde halife siyasi baskısıyla II. Cyril (1078-1092) tarafından atanan *Abuna* Severus ise Etiyopya ve Mısır arasında dini bir krize sebep olmuştur. Etiyopya'da cami inşasına ön ayak olan Severus, halk tarafından benimsenmemiş ve hapsedilmiştir. Etiyopya'da cami yapılmasına izin verilmesi hususu rivayete göre halife ile Etiyopya kralı arasında karşılıklı restleşme ile sonuçlanmıştır.¹²⁴ 1101 yılında Etiyopya Kralının halifeden ricası¹²⁵ üzerine gelişen *abuna* ataması ise onun kral tarafından geri gönderilmesiyle sonuçlanmıştır. Patrik Mikail (1092-1102) tarafından atanan Girgis yolsuzlukla suçlanmış ve kral onu Mısır'a geri göndermiştir.¹²⁶

12. ve 13. yy'de da *abunalık* makamı siyaseten ve dinen istikrara kavuşmuş değildir. Zira bu dönemde Kilise kanunlarına muhalefetle *abuna* görevde iken Mısır'dan yeni bir *abuna* istenilmiş veya bunun ötesinde Etiyopya'daki piskopos sayısının artırılması talep edilerek¹²⁷ dolaylı yoldan Mısır'dan ve bu sayede orada cereyan eden dini ve siyasi çekişmeden bağımsızlık teşebbüsünde bulunulmuştur. Yine kraliçenin kardeşinin episkopos olarak kutsanması önemli bir hadisedir. Nitekim Patrik Yuhannis'in atadığı (1189-1219) Kilus, bir süre sonra can güvenliğini bahane ederek Mısır'a dönmeden önce kraliçenin erkek kardeşi Hirun'u (Hitron) episkopos olarak kutsamıştır.¹²⁸ Böylelikle kraliyet sarayından bi-

¹²¹ Munro Hay, *Ethiopia and Alexandria*, 130-133.

¹²² Meinardus, "A Brief History of the Abunate of Ethiopia", 44.

¹²³ Meinardus, "A Brief History of the Abunate of Ethiopia", 45. (Nihayetinde Mısır'a getirilen Cyril idam edilmiştir).

¹²⁴ Halife'nin şayet Etiyopya'da cami yapılmasına izin verilmezse Mısır'daki kiliselerin yıkılacağı şeklindeki restine, Etiyopya kralının bu durum karşısında Kabe'yi yıkarcı tehdidiyle karşılık verdiği rivayet edilmektedir (bk. Meinardus, "A Brief History of the Abunate of Ethiopia", 45; Munro Hay, *Ethiopia and Alexandria*, 155).

¹²⁵ Bu ricasının öncesinde Nil nehrinin su seviyesiyle ilgili başlayan krizin Mısır patriğinin arabuluculuğuyla çözülmüş olduğu aktarılmaktadır. Hatta Patriğin Etiyopya'ya geldiği söylenmektedir (bk. Meinardus, "A Brief History of the Abunate of Ethiopia", 47; Munro Hay, *Ethiopia and Alexandria*, 157).

¹²⁶ Meinardus, "A Brief History of the Abunate of Ethiopia", 47.

¹²⁷ Munro Hay, *Ethiopia and Alexandria*, 167; Meinardus, "A Brief History of the Abunate of Ethiopia", 47-48.

¹²⁸ Meinardus, "A Brief History of the Abunate of Ethiopia", 48.

risi Kilise yönetiminde söz sahibi olmuştur. Otto Meniradus bu olayın arkasında *abunanın* hazine yetkilisini suçlaması ve onun idam edilmesinin yol açtığı güven problemi olduğunu söylemektedir. 1237 yılında ise İskenderiye Patrikliği ve Süryani Patrikliği arasında birbirleri alanına girmeleri sebebiyle bir çatışma meydana gelmiş, Antakya Patriği, Kudüs'e misilleme olarak Etiyopyalı Thomas'ı *abuna* olarak atamıştır.¹²⁹

Zagwe Hanedanlığı dönemi, *abunalık* makamı açısından oldukça çalkantılı bir görüntü arz etmektedir. Patriklik tarafından onaylanmayan birinin *abunalık* yapması ve/veya Etiyopya Krallığı tarafından sıklıkla geri gönderilen veya değiştirilmesi istenilen *abunalar* bu dönemde rastlanılması ve sonuçta dolaylı da olsa Etiyopya Krallığı'nın Kilise'yi patriklikten bağımsız kılma teşebbüsü yine bu döneme denk gelmektedir. Zaten bu dönemin akabinde iktidara gelen Süleyman Hanedanlığı'nda *abuna* altında ikinci makam olarak *ıçegeliğin*¹³⁰ ihdas edilmesini ve onun *abuna* ve Etiyopya halkı arasında aracılık etmesini önceki dönemlerdeki kopukluğu gidermek adına yapılmış bir hamle olarak görmek mümkündür.

Netice itibarıyla Etiyopya Kilise tarihinde Zagwe döneminde ön plana çıkan bir din figür bulunmamaktadır. Bunun aksine Mısır'ın dini ve siyasi otoritesinin olumsuzluklarını azaltmaya çalışan, ava çıkmayarak veya çok eş almayarak krallık adetine uymayan, kilise inşa ettiren hatta ayin yönetebilen kralların varlığı onların dini bir figür haline getirilmesiyle (azizleştirilmesi) sonuçlanmış ve gadl'lerine yansımış görünmektedir.

Sonuç

Zagwe Hanedanlığı'nın soyunun Musa ve Harun soyundan geldiklerine dair iddiaya, Musa peygamberin Kuş topraklarına gelip burada evlendiğine dair rivayetler dayanak olmaktadır. Yemrehanna'nın Gadli'nde onun Levili bir kadınla evlendiği ve Levili olduğu söylenmiş veya Nakuto'nun kâhin olduğu aktarılmışsa da bu, Yahudilikteki Levili ve Kohen anlayışıyla örtüşmemektedir. Dolayısıyla Zagwe Hanedanlığının Yahudilikte bilindiği anlamda Levili veya kohen soyundan olduklarını söylemek mümkün değildir. Ancak Etiyopya geleneğinde özellikle de *Kebra Nagast*'ta görüldüğü üzere Levili olmanın soydan ziyade din adamı olmayla ilişkilendirilmesinin, Davud ve Süleyman zamanındaki din adamlığının bu şekilde olduğuna dair ortaya atılan modern tezlerle uyduğuna belirtmekte

¹²⁹ Benzer bir durum, 13. yüzyılın sonlarına doğru gerçekleşmiş, aynı anda hem Antakya'dan hem İskenderiye'den atanan iki *abuna* birden görev yapmıştır. Etiyopya Krallığı, Antakyalı başpiskoposun azlini Mısır'dan talep etmiştir (bk. Meinardus, "A Brief History of the Abunate of Ethiopia", 49).

¹³⁰ "Echage/ Itchege (Ge'ezde 'saygıdeğer büyük veya yaşlı' demek) Debra Libanos Manastırının kurucusu olan Tekle Haimanot'un (1215- 1313) halefi olarak kabul edilirdi." (bk. Aykıt, *Etiyopya Kilisesi*, 125).

yarar vardır. Soy iddiasının geçtiği kaynağa bütüncül bir bakış bunun bir modelleme çabası olduğunu göstermektedir ki kanaatimizce bunun kaynağı da Bakara Suresi'nin 248. ayetinde saklıdır.

Zagwe Hanedanlığı, Etiyopya tarihi açısından mevcut kaynaklarla karanlıkta kalan bir dönemdir. Hanedanlığın ne zaman iktidara geldiği ve kimlerin tahta çıktığı tam olarak bilinmemektedir. Bununla beraber biri *kıssis* kral olmak üzere hanedanlığın dört kralı aziz kabul edilmektedir. Hanedan üyelerinin hayatlarını konu alan *gadler* yazım amacına uygun olarak onların azizlikleri hakkında bilgi veriyor ise de bu bilgiler tarihi açıdan karanlıkta kalan bir devri aydınlatmaya yetmemektedir. Ancak hanedanlığın soyu Musa ve Harun'a dayanmıyor ise de icraat olarak Zagwe hanedan üyeleriyle onlar arasında bir benzerlik kurmak mümkündür. Zira kralların icraatları bir din adamı-yöneticinin faaliyetlerine benzetilebilir. Yemrehanna'nın bir kralda pek de rastlanmayan bir şekilde ayin icra etmesi, Harbay'ın Mısır'dan ayrılarak dinen bağımsız olma teşebbüsü ve son olarak Lalibela'nın Etiyopya'da "Yeni Siyon" inşa etmeye çalışması, dinî açıdan kralların merkezi bir rolde olduklarını göstermektedir ki kanaatimizce bu da onların aziz olmalarının önünü açmada önemli bir etken olmuştur.

Kaynakça | References

- Abu Salih, The Armenian. *Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries*. Trans. Basil Thomas Alfred Evetts. Oxford: The Clarendon Press, 1895.
- Altinel, Tolga Savaş. "Kuran'daki Ruhban ve Kıssisin Kavramlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi". *Milel ve Nihal* 18 (2021), 147-179.
<https://doi.org/10.17131/milel.1016817>
- Altinel, Tolga Savaş - Kürşad Demirci. "Erken Dönem İsrailoğulları Tarihinde Rahipliğin Gelişim Sürecine Alternatif Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/2 (2017), 31-61. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001471
- Atiya, A. Suryal vd. *History of the Patriarchs of the Egyptian church, known as the History of the Holy Church by Sawirus ibn al-Mukaffa, Bishop of al-Asmunin*. Le Caire : Publications de la société d'archéologie copte, 1948.
- Aykit, Dursun Ali. *Etiyopya Kilisesi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013.
- Bausi, Alessandro. "Kings and Saints: Founders of Dynasties, Monasteries and Churches in Christian Ethiopia". *Stifter und Mäzene und ihre Rolle in der Religion Von Königen*, ed. Barbara Schuler, 161-187. Harrassowitz Verlag-Wiedenbaden, 2013.
- Beckingham, C. Fraser - Huntingford G. W. Bernard. *The Prester John of the Indies. A true relation of the lands of the Prester John is the narrative of the Portuguese Embassy to Ethiopia in 1520 written by Francisco Alvares*. Cambridge University Press, 1961.
- Belaynesh Michael. "Nä'akweto-Lä'Ab", *Dictionary of African Christian Biography*. Erişim 15 Haziran 2022. http://www.dacb.org/stories/ethiopia/naakweto_laab.html
- Budge, E.A.W Wallis. *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*. Cambridge: University Press, 1928.
- Budge, E. A.W Wallis. *A History of Ethiopia, Nubia & Abyssinia*. London: Methuen & Co. Ltd.

- Binns, John. *The Orthodox Church Of Ethiopia A History*. London-New York: I.B.Tauris & Co. Ltd, 2017.
- Den Heijer, Johannes. "History of the churches and monasteries of Egypt Al-Shaykh al-Mu'taman Abū l-Makārim Sa'd Allāh ibn Jirjis ibn Mas'ūd". *Christian- Muslim Relations A Bibliographical History (1200-1350)* ed. David Thomas-Alex Mallett. Brill Academic Publishers, 2012, 4 /983-988.
- Derat, Marie-Laure. "The Zāg^{wē} dynasty (11-13th centuries) and King Yemreħanna Krestos". *Annales d'Ethiopie* 25 (2010), 157-196. <https://doi.org/10.3406/ethio.2010.1412>
- Filler, Elad. "Moses and the Kushite Woman: Classic Interpretations and Philo's Allegory". *The Torah*. Erişim 15 Haziran 2022. <https://www.thetorah.com/article/moses-and-the-kushite-woman-classic-interpretations-and-philos-allegory>.
- Frantsouzoff, Serge A. "The Acts of Lalibāla: a Collection of Fables or an Underestimated Historical Source?". *Scrinium* 15/1 (2019), 338. <https://doi.org/10.1163/18177565-00151P22>
- Ginzberg, Louis. *Legends of the Jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003.
- Grierson, Roderick (ed.). *African Zion, the sacred art of Ethiopia*. New Haven and London: Yale University Press, 1993.
- Haile, Getatchew. "Lalibala (Lalibela)", *The Encyclopedia of Christian Civilization*. ed. George Thomas Kurian, Blackwell Publishing Ltd. 2011.
- Hassen, Ibsa Ahmed. "Etiyopya Müslüman-Hıristiyan Savaşları (13-16. Yüzyıllar)". *Kırkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (2018), 71-92.
- Hassen, Ibsa Ahmed. *Etiyopya Harar Bölgesinde Yeniden İslamlaşma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Henze, Paul B. *Layers of Time A History of Ethiopia*. New York: Palgrave, 2012.
- Huntingford, G.W.Bernard. "The Wealth of Kings and the End of the Zagwe Dynasty". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 28 (1965), 1-23.
- Josephus, Flavius. *The Antiquities of the Jews*. trans. William Whiston, 1737. *Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Kaplan, Steven. "The Ethiopian Cult of the Saints: A Preliminary Investigation". *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde* 1986, 32 (1986), 1-13.
- Kaplan, Steven. "Hagiographies and the History of Medieval Ethiopia". *History in Africa* 8 (1981), 107-123.
- Krawczuk, Marcin. *Gadla Yemreħanna Krestos (the life of Yemreħanna Krestos, emperor of Ethiopia, Zagwe dynasty, 11-12th Century [?])*. scribd. Erişim 15 Haziran 2022. <https://www.scribd.com/document/54427782/Gadla-Yemreħanna-Krestos-the-life-of-Yemreħanna-Krestos-emperor-of-Ethiopia-Zagwe-dynasty-11-12th-Century>
- Kur, Stanslaw. "Iyasus-Moa ('Iyäsus-Mo'a)". *Dictionary of African Christian Biography*. Erişim 15 Haziran 2022. <https://dacb.org/stories/ethiopia/iyasus-moa/>
- Lapchik, Mauricio. "Kingship Between History and Hagiography: The Ethiopian Monk-King Ideal". *The Hebrew University of Jerusalem Faculty of Humanities Department of Comparative Religion, Jerusalem* (2016), 1-17.
- Marrassini, Paulo. "Il Gädlä Yemreħanna Krestos. Introduzione, testo critico, traduzione". *Supplément au n°85 des Annali del Istituto Universitario Orientale Naples* 55 (1995), 1-94.

- El Mekin, Circis b. Amik. *Historia Saracenicæ*, Erpenius. trans. Thomas Erpenius. Leiden: Erpenian 1625.
- Moawad, Samule. "Al-Makin Jirjis ibn al- 'Amid (the elder)". *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History (1200-1350)*. ed. David Thomas, Alex Mallett. 566-571. Leiden: Brill Academic Publishers, 2012.
- Munro-Hay, Stuart C. *Ethiopia and Alexandria*. The Metropolitan Episcopacy of Ethiopia. Varsovie: Zes Pan, 1997.
- Negash, Tekeste. "The Zagwe Period and the Zenith of Urban Culture in Ethiopia, Ca. 930-1270". *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente* 61/1 (2006), 120-137.
- Oliver, Roland. (ed.) *The Cambridge History of Africa from c. 1050 to c. 1600*. Cambridge University Press, 1977.
- Pankhurst Richard, Pankhurst Rita. "King Lalibela: His supposed travels, tribulations and achievements". *Annales d'Ethiopie* 22 (2006), 45-71.
- Petrus Ibn Rahib. *Chronicon Orientale*. nşr. Louis Cheikho. Beyrut, 1903.
- Phillipson, David W. *Foundations of an African Civilisation Aksum & the northern Horn 1000 BC - AD 1300*. Adis Ababa: University Press, 2012.
- The Queen of Sheba and Her Son Menyelek*. Budge. trans. E. A. Wallis Budge. London, Boston, Mass. [etc.]: The Medici Society Limited, 1922.
- Rossini, Conti. "Studi su popolazioni dell'Etiopia". *Rivista di Studi Orientali* 4 (1911-12), 599-651.
- Rossini, Conti. "Gli Atti di Re Na'akueto La-'Ab". *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, N. S. 2 (1943), 105-232.
- Runnalls, Donna. "Moses' Ethiopian Campaign". *Journal for the study of Judaism, Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 14/2 (1983), 135-156.
- Sefer Hayovelim*. trans. James VanderKam. opensiddur. Erişim 15 Haziran 2022. <https://opensiddur.org/readings-and-sourcetexts/festival-and-fast-day-readings/jewish/shavuot-readings/sefer-hayovelim-jubilees-preserved-in-geez/>
- Sellassie, Sergew Hable. *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*. Addis Ababa, 1972.
- Uhlig, Siegbert. vd. (ed.) *Encyclopaedia Aethiopia*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003-2014.
- Uhlig, Siegbert. vd. (ed.) *Ethiopia: History, Culture and Challenges*. Michigan State University Press, 2017.
- Tamrat, Tadesse. *Church and state in Ethiopia, 1270-1527*. London: London University, Doktora Tezi, 1968.
- Valieva, Nafisa. *The 'Gadla Lalibala collection of textual units'. Tradition and documentation*. Hamburg: Universitat Hamburg, Faculty of Humanities, Doktora Tezi, 2021.
- Vie de Lalibäla, roi d'Éthiopie*. ed. Perruchon, Jules. Paris: Publications De L'ecole Des Lettres D'Alger Bulletin De Correspondance Africaine, 1892.
- Wolf, Leslau. *Comparative Dictionary of Ge'ez*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991.
- Woldeyes, Yirga Gelaw. "Lalibela: Spiritual Genealogy beyond Epistemic Violence in Ethiopia". *Genealogy* (2019), 1-24. <https://doi.org/10.3390/genealogy3040066>

Yohannes, Alula. "Historical Insights on the Hagiographic Accounts of Gäbrä Maryam/Harbäy (ca.1093-1133 A.D)". *Abstracts of the 1st International Conference on Ethiopia's Manuscripts 8 & 9* Adis Ababa, 1-24, 2018.

<https://www.aai.uni-hamburg.de/en/ethiostudies/news/2018-10-08/2018-10-08-conference-addis.pdf>

Zerabiruk, Yikunnoamlak Mezgebu. "Lalibela and Gädlä Lalibela". *International Journal of Ethiopian Studies* 12/2 (2018), 43-60.

Zelleke, Kinefe-Rıgb "Bibliography of the Ethiopic Hagiographical Traditions". *Journal of Ethiopian Studies* 13/2 (1975), 57-102.

Osmanlı Hukukunun Afgan Hukukuna Etkisi: Ceza ve Medeni Kanunları Örneği

Mehterhan Furkani | ORCID: 0000-0002-4415-7830

Doç. Dr. | Sorumlu Yazar | mehterhan_4@windowslive.com

Aksaray Üniversitesi | ROR ID: 026db3d50

İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Aksaray, Türkiye

Öz

Hız Peygamber hayatta iken sahabe her meselenin çözümü için ona, vefatından sonra da Kur'ân ve Sünnete başvuruyorlardı. Söz konusu iki kaynakta hükmünü bulamadıkları konularda ise icthah yoluyla hüküm çıkarıyorlardı. İctihat yapacak seviyede olmayanlar da dini konularda uzman olan kimselere başvurarak bilgi ediniyordu. Onlardan sonra gelen Müslümanlar da aynı yolu takip ettiler. Daha sonra telif edilen fetva kitaplarından, fetvanın yanı sıra kazâ konusunda da istifade edildi. İslam hukukunun kanunlaştırma teklifi her ne kadar İbn Mukaffa' (öl. 142/759) tarafından çok erken bir dönemde yapılmışsa da modern anlamda kanunlaştırma faaliyeti geç başlamıştır. Çağdaş batı dünyasında kanunlaştırma faaliyeti 18. asrın sonlarında başlamış, 19. yüzyılda bütün Avrupa kıtasına yayılmıştır. Osmanlı Devleti Batı'dan etkilenerek 1840'ta çıkarılan Ceza Kanunu ile modern anlamda kanunlaştırma hareketine başlamıştır. İslam dünyasında medeni hukukunun kanunlaştırılması ise modern anlamda Mecelle ile başlamıştır. Bunu da 1917 tarihinde çıkarılan Hukûk-ı Âile Kararnâmesi takip etmiştir. İslam hukuku esas alınarak hazırlanan bu iki kanun Osmanlı'nın hakimiyeti altında olan birçok ülkede uygulanmıştır. Hatta söz konusu iki kanun, günümüzde Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde bulunan bölgelerde ilga edildikten sonra da diğer bazı İslam ülkelerinde uzun süre yürürlükte kalmaya devam etmiştir. Osmanlı, bu çalışmaları ile diğer İslam ülkeleri için de öncül olmuş, daha sonra diğer İslam ülkeleri de bunları örnek alarak kendi medeni kanunlarını hazırlayıp yürürlüğe koymuşlardır. Bu ülkelerden biri de Afganistan'dır. Afganistan Osmanlı hakimiyeti altına girmediği halde kanunlaştırmada doğrudan veya dolaylı olarak Osmanlı hukukundan etkilenmiş ve Osmanlı hukukunu kendine örnek almıştır. Afganistan'da ilk ceza kanunu hazırlanırken, Osmanlı Devleti'nin 1858 tarihinde çıkardığı Ceza Kanunnâme-i Hümayunu adlı kanun esas alınmıştır. Sözü geçen Ceza Kanunnâme-i Hümayunu'nun bazı maddeleri ya olduğu gibi hiçbir değişiklik yapılmadan veya az bir değişiklik yapılarak 1921 tarihli Nizamnâme-i Cezâ-yı Umûmî adlı ceza kanununa yerleştirilmiştir. 1957 tarihli "Usulnâme-i İdâri-yi Mehâkim-i Adliye" (Adli Mahkemeler İdaresi Kanunu) ile 1958 tarihli "Usûl-i İcraât-ı Muhâkimât-ı Hukûkî-yi Adlî" (Adlî Hukûkî Muhakimenin Uygulama Usulü) adlı kanunlarda bazı meselelerde Mecelle'ye göre hüküm verilmesi ve kadınların kanundaki boşlukları Mecelle ile doldurmaları gerektiği ifade edilmektedir. 1977 yılında yürürlüğe giren Afgan Medeni Kanunu'na baktığımızda, Mecelle ve Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nden etkilendiğini görmekteyiz. Aynı

şekilde Afgan mahkemelerinde günümüze kadar, Afgan Medenî Kanunu'nun yanı sıra Mecelle ve şerhlerinden istifade edilmektedir. Hanefî fıkıh esas alınarak hazırlanan Afgan Medeni Kanunu'nda bazı konularda Hanefî fikhî dışına çıktığı ve bu yönden Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ne uyulduğu görülmektedir. Bu makalede Osmanlı hukukunun Afgan hukukuna olan etkisi ceza hukuku, aile hukuku ve borçlar hukuku bağlamında ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Osmanlı, Afganistan, Hukuk, Etkileşim

Atıf Bilgisi

Furkani, Mehterhan. "Osmanlı Hukukunun Afgan Hukukuna Etkisi: Ceza ve Medeni Kanunları Örneği". *Eskiyeni* 47 (Eylül 2022), 743-763.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1050804>

Geliş Tarihi	30 Aralık 2021
Kabul Tarihi	11 Mart 2022
Yayın Tarihi	20 Eylül 2022
Hakem Sayısı	Ön inceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik inceleme: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli Hakemlerin raporları, makale ile birlikte yayımlanmaktadır. https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Effect of Ottoman Law on the Afghan Law: In the Example of Panel and Civil Law

Mehterhan Furkani | ORCID: 0000-0002-4415-7830

Assist. Prof. Dr. | Corresponding Author | mehterhan_4@windowslive.com

Aksaray University | ROR ID: 026db3d50

Faculty of Islamic Studies, Department of Basic Islamic Sciences

Aksaray, Türkiye

Abstract

While the Prophet was alive, the companions had consulted to him personally for the solution of every religious matter and to the Qur'an and Sunnah after his death. On the issues that they could not find information in the two sources mentioned, they have made judgments by making ijthihad. Those who were not at the level to make ijthihad obtained information by consulting people who were experts in religious matters. The Muslims who came after them continued to follow the same path. Later, fatwa books were prepared, and these works began to be used in the field of qada as well as fatwa. Although the proposal for the codification of Islamic law was made by Ibn al-Muqaffa' (d. 142/759) at a very early period, the act of codification started too late. The legalization activity in the modern western world started at the end of the 18th century and spread to the whole European continent in the 19th century. The Ottoman Empire, influenced by the West, started the act of codification in the modern sense with the Penal Code of 1840. The codification of civil law in the Islamic world started with *al-Majalla al Ahkam al Adliyyah* (The Ottoman Courts Manual). *Hukuk-i Aile Kararnamesi* (the Family Law Decree) which was issued in 1917, followed *al-Majalla* in the field of codification. These two laws, which were prepared based on Islamic law, were applied in many countries under the rule of the Ottoman Empire. Even these two laws continued to be in force in some other Islamic countries a long time after they were declared abolished in the Republic of Turkey. With these works, the Ottoman Empire became a pioneer for other Islamic countries, and later, other Islamic countries took these as an example and prepared and put into effect their civil laws. One of these countries is Afghanistan. Although Afghanistan was not under Ottoman rule, it was directly or indirectly influenced by Ottoman law in enacting and took Ottoman law as an example. While the first penal code was being prepared in Afghanistan, the penal code (Ceza Kanunnāme-i Hümāyunu), which was enacted by the Ottoman Empire in 1858, was taken as a basis. Some articles of the aforementioned Ottoman Penal Code of 1958 were incorporated into the Afghan penal code of 1921 (Nizamnāme-i Cezā-yı Umūmī), either as they are, with little or no change. It is stated that judges should be made according to *al-Majalla* and that the qadis should fill the gaps in the law with *al-Majalla* on some issues in the laws named "Usūlnāme-i İdāri-yi Mahākim-i Adliye" (Administration of Judicial Courts Law) of 1957 and "Usūl-i İjraati Muhākimāt-ı Huqūqī-

yi Adli” (the Practice of Judicial Jurisdiction) of 1958. When we look at the Afghan Civil Code, which came into force in 1977, we see that it was influenced by the Majalla and the Ottoman Hukûk-ı Āile Kararnamesi (Ottoman Law of the Family Decree). In the same way, Majalla and its annotations have been used in Afghan courts in addition to the Afghan Civil Code until today. It is seen that in the Afghan Civil Code, which was prepared based on Hanafî fiqh, some issues were out of Hanafî fiqh, and in this respect, the Ottoman Law of Family Decree was followed. In this article, the effects of Ottoman law on Afghan law will be discussed in the context of criminal law, family law, and law of obligations.

Keywords

Islamic Law, Ottoman State, Afghanistan, Codification Movements, Interaction

Citation

Furkani, Mehteran. “The Effect of Ottoman Law on the Afghan Law: In the Example of Panel and Civil Law”. *Eskiyeni* 47 (September 2022), 743-763.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1050804>

Date of submission	30 December 2021
Date of acceptance	11 March 2022
Date of publication	20 September 2022
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External Double-blind + Transparent Peer Review
Review reports	The reviewers’ reports and the authors’ responses to the reviewers are published alongside the article. https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397 It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Ethical statement	while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Sahabe döneminden itibaren Müslümanlar meselelerin hukukî çözümlerini Kur'ân ve Sünnetten öğrenmişlerdir. Hakkında nass bulunmayan konularda ise müçtehit âlimler icthad yoluyla hüküm çıkarmışlardır. Ebû Hanife'nin öğrencisi olan Ebû Yûsuf döneminden itibaren de mezhep mensupları karşılaştıkları meselelerde mezhebin ortaya koyduğu eserleri kaynak olarak kabul etmiş ve onu bir kanun gibi kullanmışlardır.¹ Daha sonra da klasik fıkıh kitaplarına göre daha pratik olan fetva kitapları hazırlanmış, fetvanın yanı sıra kazâ² konusunda da bunlardan istifade edilmiştir. İslam dünyasında kanunlaştırma (codification) teklifi ilk defa Abdullah b.Mukaffa'(öl. 142/759) tarafından yapılmış, ancak bu teklif gerçekleşmemiştir. Batı dünyasında kanunlaştırma faaliyeti 18. asrın sonlarında başlamış, 19. yüzyılda bütün Avrupa kıtasına yayılmıştır.³ 1804'te Fransız Medeni Kanun'u, 1807'de Fransız Ticaret Kanun'u ve 1810'de Fransız Ceza Kanun'u yürürlüğe girmiştir. Osmanlı Devleti, Batı'dan etkilenerek çağın şartlarına cevap verecek kanunların çıkartılmasının gerekli olduğunu hissedip 1840'ta çıkarılan Ceza Kanunu ile modern anlamda kanunlaştırma hareketine resmen başlamış ve 1850'de çıkarılan Kanunnâme-i Ticaret'le bu süreci devam ettirmiştir. Alman Medeni Kanun'u ile İsviçre Medeni Kanun'u ise 1900'de yürürlüğe girmiştir.⁴ Buna göre Osmanlı'da kanunlaştırmanın Batı'dan hemen sonra başladığını söylemek mümkündür. Zira görüldüğü gibi her ne kadar bazı Batı ülkelerine göre kanunlaştırmaya geç başlamışsa da diğer bazılarına göre erken harekete geçmiştir.

Daha önce her ne kadar muhtasar eserler ve fetva kitaplarının hazırlanması şeklinde nisbi bir kanunlaştırma gerçekleşmişse de medeni hukukta gerçek ve modern anlamda bir kanunlaştırma Mecelle ile başlamıştır.⁵ Bunu da Osmanlı Devleti'nin sonlarında çıkarılan Hukûk-ı Âile Kararnâmesi takip etmiştir. İslam hukuku esas alınarak hazırlanan bu iki kanun Osmanlı'nın hâkimiyeti altında olan Irak, Suriye, Ürdün, Lübnan, Filistin ve İsrail gibi birçok ülkede uygulanmış, hatta Hukûk-ı Âile Kararnâmesi 1919 yılında ve Mecelle de Türkiye Cumhuriyeti kurulduğunda -mülga ilan edilmesine rağmen- diğer bazı İslam ülkelerinde uzun süre yürürlükte kalmaya devam etmiştir. Osmanlı Devleti, kanunlaştırmadaki gelişmelerle diğer İslam ülkeleri için de öncül olmuş, bunun sonucunda diğer İslam ülkeleri de kendi medeni kanunlarını hazırlayıp yürürlü-

¹ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 1/294.

² Fetva ve kazânın ortak ve farklı yönleriyle ilgili detaylı bilgi için bk. Fahrettin Atar, "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995),12/487-488.

³ Muhammed Hamidullah Ağırakça, *Mısır'da Kanunlaştırma Hareketleri: 19. Yüzyıl Örneği* (İstanbul: Akdem Yayınları, ts.), 36.

⁴ bk. Ağırakça, *Mısır'da Kanunlaştırma Hareketleri*, 38-44; Abdullah Çolak, *İslam Hukuku Tarihi ve İslam Hukukunun Kaynakları* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018), 140-141.

⁵ Mecelle hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Akif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/231-234.

ğe koymuşlardır.⁶ Bunlardan biri de Afganistan'dır. Afganistan Osmanlı hâkimiyetine girmediği halde kanunlaştırmada Osmanlı hukukunu örnek almış ve ondan doğrudan veya dolaylı olarak etkilenmiştir. Örneğin, ceza kanununda Osmanlı'nın 1858 tarihli Ceza Kanunu esas alınmıştır. Afganistan'da kanunlaştırma faaliyeti başlayınca önceden bu konuda tecrübeli oldukları için Osmanlı hukukçularından yardım alınmış,⁷ bazı Türk hukukçuları Afgan hukukçularla beraber 1921 tarihinde Nizamnâme-i Ceza-yı Umûmî adlı ceza kanununun oluşturulmasına katkıda bulunmuşlardır. Bu da ister istemez Afgan ceza kanununun Osmanlı ceza kanunundan etkilenmesine neden olmuştur. Aynı şekilde günümüzde yürürlükte olan 1977 tarihli Afgan Medeni Kanun'un hazırlanmasında Mecelle ve Hukûk-ı Aile Kararnamesi'nden istifa edilmesi, günümüze kadar kadıların Afgan Medenî Kanunu'nun yanı sıra Mecelle ve şerhlerinden de yararlanması, Osmanlı hukukunun Afgan hukukunu etkilediğini açıkça göstermektedir.

Bu makalede önce sırasıyla Osmanlı Devleti ile Afganistan'daki kanunlaştırma faaliyeti hakkında kısaca bilgi verilecek ardından ise en çok etkilenmesi sebebiyle Afganistan'ın ceza ve medeni kanunlarının Osmanlı hukukundan etkilenmesi ile ilgili değerlendirilmeye yer verilecektir. Makalenin konu, başlığından anlaşıldığı üzere ceza ve medeni kanunları örneğinde Osmanlı Hukukunun Afgan Hukukuna etkisidir. Bu da özellikle 1858'de Ceza Kanunnâme-i Hümayunu, Mecelle ve *Hukuk-ı Aile Kararnamesi* bağlamından ele alınacak, bunlar dışındaki etken sebeplere de değinecektir.

Bu alanda yapılan çalışmalara baktığımızda, konumuza en yakın olanın “Afgan Ceza Hukukunun Kaynakları”⁸ adlı çalışmanın olduğunu görmekteyiz. Ancak söz konusu çalışmada sadece Ceza kanununun genel olarak kaynakları ele alınmıştır. Bunun dışında konumuzla ilişkili olan: 16. Yüzyıl Osmanlı Hukukunun Kaynakları,⁹ Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukukunun Kaynakları,¹⁰ Tanzimat Sonrası Kanunlaştırma Çalışmalarının Kaynakları ve Metodolojisi,¹¹ Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar,¹² Osmanlı Hukuk Sistemi'nde Fık-

⁶ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/294; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuku Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 299; Mehmet Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Hars Yayıncılık, 2007), 459.

⁷ Hazretgul Hosâmî, *Revend-i Sistem-i Kanun-guzârî* (Kabil: İntişârât-ı Saîd, 2011), 62.

⁸ Mehtarkhan Khwajamir, “Afgan Ceza Hukukunun Kaynakları”, *İslam Hukuku Araştırma Dergisi* 15 (2015), 299-314.

⁹ Şükrü Özen, “16. Yüzyıl Osmanlı Hukukunun Kaynakları”, *Sahn-ı Semdan Dârülfünûn'a, Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Alimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) XVI. Yüzyıl* (İstanbul: İstanbul Belediyesi, 2017), 21-24.

¹⁰ Said Nuri Akgündüz, “Tanzimat Dönemi Osmanlı Ceza Hukukunun Kaynakları”, *dergiabnt* 4/8 (2016), 1-16.

¹¹ Arcimet Sariay, “Tanzimat Sonrası Kanunlaştırma Çalışmalarının Kaynakları ve Metodolojisi”, *BAYTEREK | Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2019), 9-35.

¹² Recep Cici, “Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1999), 215-246.

hın Belirleyiciliği (1509 No’lu Rize Şer’iyye Sicili Boşama Kayıtları Örneği)¹³ ve Osmanlı Örfi Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri¹⁴ gibi çalışmalar yapılmıştır.

1. Osmanlı’da Kanunlaştırma Hareketleri

Osmanlı Devleti’nde başlangıçtan Tanzimat Dönemi’ne kadar İslam hukukundan ibaret olan şer’î hukuk ile padişahların emir ve fermanlarından ibaret olan örfî hukuk uygulanmıştır.¹⁵ Osmanlı Devleti, Batı’da başlayan kanunlaştırma faaliyetinden kısa bir süre içerisinde etkilenmiş ve Tanzimat Fermanı’yla birlikte Osmanlı Devleti’nde modern anlamda kanunlaştırma hareketi başlamıştır.¹⁶ 1804’te Fransa’da yürürlüğe giren Code Napoléon olarak da adlandırılan Fransız Medeni Kanunu’ndan sonra 1807’de Fransız Ticaret Kanunu yürürlüğe girmiştir.

Osmanlı’da ilk ceza kanunu 1840’te çıkarılmıştır. Bu ceza kanunu bir mukaddime, bir hâtime ve on üç fasıldan oluşmakta olup 40 maddeyi ihtiva etmekteydi. 1851’de söz konusu kanundaki boşlukları ve eksiklikleri¹⁷ tamamlamak üzere Kanûn-ı Cedid adlı ceza kanunu çıkarılmıştır. Bu da üç fasıl ve 43 maddeden oluşmaktadır. Bu kanunların her ikisinde de Batı hukukundan çok az istifade edilmiş ve dolayısıyla söz konusu kanunlar, yerli kanun kategorisinde yer almıştır. 1858’de Ceza Kanunnâme-i Hümayunu adlı yeni bir ceza kanunu çıkarılmıştır. Bunun ilk ikisinden farklı olan tarafı, onların yerli-millî kanunlar olmasına karşın, bu kanunun 1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu’ndan iktibas edilerek hazırlanmış olmasıdır. Bu kanun bir mukaddime, üç bâb ve 264 maddeden oluşmaktadır. Diğerlerine göre daha kapsamlı olan söz konusu kanun, 1926’ya kadar yürürlükte kalmıştır. 1926’da 1889 tarihli İtalya Ceza Kanunu’ndan iktibas edilen 765 sayılı Türk Ceza Kanunu, birçok maddesinde değişiklik yapılmasıyla birlikte 2005’e kadar yürürlükte kalmıştır.¹⁸

Ceza kanunu yanında, 1840’de Kanunnâme-i Ticâret-i Berriye, 1850’de Kanunnâme-i Ticaret, 1858’de Arazi Kanunnâmesi, 1861’de Usûl-i Muhâkeme-i Ticâret Nizamnâmesi, 1863’te Ticâret-i Bahriye Kanunnâmesi, 1869-1876 yılları aralarında Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, 1876’de Kânûn-ı Esâsi, 1879’da Usûl-i

¹³ Ümit Erkan-İlyas Yıldırım, “Osmanlı Hukuk Sistemi’nde Fıkıhın Belirleyiciliği (1509 No’lu Rize Şer’iyye Sicili Boşama Kayıtları Örneği)”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2012), 241-259.

¹⁴ Adnan Koşum, “Osmanlı Örfi Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2004), 145-160.

¹⁵ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 69-70, 72, 456-457.

¹⁶ Musa Gümüş, “Osmanlı Devleti’nde Kanunlaştırma Hareketleri, İdeolojisi ve Kurumları”, *Tarih Okulu* 14 (2013), 164.

¹⁷ Gümüş, “Osmanlı Devleti’nde Kanunlaştırma Hareketleri”, 169-170.

¹⁸ 01.05.2005 tarihinde ise Türkiye Cumhuriyeti’nin halihazırda yürürlükte olan yeni ceza kanunu yürürlüğe girmiştir. bk. Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/238-242; Koca-Üzülmez, *Türk Ceza Hukuku*, 36-37; Sarıay, “Tanzimat Sonrası Kanunlaştırma”, 13-15.

Muhâkemât-ı Cezâiyye Kanûnu, Usûl-i Muhâkemât-ı Hukûkiyye Kanunları, 1880’de Usûl-i Muhâkemât-ı Hukûkiyye Kânûn-ı Muvakkati, 1881’de Usûl-i Muhâkemât-ı Hukûkiyye Kanûnu, 1915’te Nafaka Kanunu ve en sonunda da 1917’de Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ve Usûl-i Muhâkeme-i Şer’iye Nizamnâmesi çıkarılmıştır.¹⁹

Bunların bir kısmı tamamen yerli-millî kanunlar iken bir kısmı Batı hukukundan iktibas yoluyla hazırlanmıştır. Diğer bir kısmı ise millî kanunlarla Batı kanunlarından istifade edilerek hazırlanan karma kanunlardır.²⁰ Osmanlı Devleti’nin çıkarttığı kanunlardan Hukuk-ı Âile Kararnâmesi’nin günümüze kadar Lübnan’da yürürlükte kaldığı²¹ Mecelle’den ise Filistin²² ve Afganistan gibi ülkelerde istifade edildiği, geri kalan diğer kanunların tamamının ilga edildiği bilinmektedir.

2. Afganistan’da Kanunlaştırma Hareketi

Daha önce Horasân’ın bir parçası olan ve günümüzde Afganistan’ın sınırları içerisinde yer alan bölgelerde, İslam dininin kabul edilmesiyle beraber fıkıh kitapları, daha sonra ise fıkıh kitaplarının daha pratik şekli olan fetva kitapları hazırlanmış ve yargı sisteminde kullanılmaya başlanmıştır. Bununla beraber zaman zaman fermanlar ve bazı düzenlemeler de çıkarılarak uygulanmıştır. Selçuklular döneminde vezir olan Nizâmülmülk’ün (öl. 485/1092) tavsiyesi üzerine, 1072-1092 yılları arasında Büyük Selçuklu hükümdarı olan Sultan Melikşâh (öl. 485/1092) tarafından 485/1092 yılında bir fetva kitabı hazırlanmış ve ona nispetle söz konusu kitaba el-Mesâilü’l-Melikşâhiyye fi’l-kavâidi’ş-şer’iyye adı verilmiştir.²³ Yine Gazneli Mahmut (öl. 421/1030)²⁴ döneminde Encümen-i Ulemâ adında âlimlerden oluşan bir heyet tarafından Fetâvâ-yı Sultânî isiminde bir fetva kitabı telif edilmiştir.²⁵

Bâbürlülür döneminde Sultan Evrengzîb Âlemgîr’in (1658-1707) emriyle bir heyet tarafından el-Fetâva’l-Hindiyye/el-Fetâva’l-Âlemgîriyye adlı eser telif edilmiştir.²⁶ Daha sonra Afganistan’ın ilk kurucusu sayılan Ahmed Şah Abdalî

¹⁹ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 456-462; Mahmut Koca ve İlhan Üzülmöz, *Türk Ceza Hukuku Genel Hükmümler* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2014), 36; Gümüş, “Osmanlı Devleti’nde Kanunlaştırma Hareketleri”, 165; Çolak, *İslam Hukuku Tarihi*, 137-149.

²⁰ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 457-462; Ercümet [Ercümet] Sarıay, “Tanzimat Sonrası Kanunlaştırma Çalışmalarının Kaynakları ve Metodolojisi”, *BAYTEREK Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2019), 13-26; Gümüş, “Osmanlı Devleti’nde Kanunlaştırma Hareketleri”, 165.

²¹ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2014, 1/297; Çolak, *İslam Hukuku Tarihi*, 148.

²² Aydın, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, 28/234.

²³ Muhammed Tayyib Kılıç, *İslâm Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2008), 150.

²⁴ Erdoğan Merçil, “Mahmûd-i Gaznevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/362-365.

²⁵ “Nazari be Seyr-i Kanun-guzârî Der Afganistan”, *Sâlnâme-yi Afganistan* 43 (1977-1976), 741.

²⁶ Ahmet Özel, “el-Âlemgîriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/365.

(1747-1773)²⁷ döneminde bir yandan Fetâvâ-yı Ahmed Şâhî adlı bir fetva kitabı hazırlanmış, diğer yandan da Ahmed Şâh'ın 16 maddelik bir yasa çıkarmış olduğu da bilinmektedir. Bu gelenek daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir.²⁸ 1863-1867, 1868-1878 yılları aralarında Afganistan'da hükümdar olan Emîr Şîr Ali Han²⁹ döneminde Kadı Abdulkadir adlı bir âlim tarafından Fetâvâ-yı Emîrî/Teşrîhu'l-cerâim adlı fetva kitabı telif edilmiştir.³⁰ 1880-1901 yıllarında Afganistan hükümdarı olan Emîr Abdurrahman Han (öl. 1901)³¹ döneminde 50 kişiden oluşan bir heyet tarafından 5 cilt şeklinde Sirâcü'l-ahkâm fî muâmelâti'l-İslâm adlı bir fetva kitabı yazılmıştır. Ayrıca Mevlevî Ahmed Can tarafından mezhep içindeki ihtilafların çözümlemesi için kadılar ve yargıçlara klavuz (usûl) mahiyetinde Esâsü'l-Kudât adlı bir kitap telif edilmiştir.³²

1919-1929 yılları arasında Afgan kralı olan Emânullâh Han³³ döneminde modern anlamda ilk defa kanunlaştırma hareketi başlamıştır. Emânullah Han, kayınpederi ve aynı zamanda müsteşarı olan Mahmut Tarzî ile beraber, kanunlaştırma başta olmak üzere birçok alanda reform planları hazırlamıştır.³⁴ 1921 yılında şer'î meseleleri düzenlemek için; birinci cildi medeni kanun, ikinci cildi ceza kanunundan ibaret olan Temessükü'l-Kudâti'l-Emâniyye ve ta'zîr cezaları için de Nizâmnâme-i Ceza-yı Umûmî adlı kanun hazırlanmıştır. İlk defa anayasanın da çıkartıldığı bu dönemde nizamnâme adlı toplam 69 adet kanun çıkarılmıştır. Temessükü'l-kudât adlı eserde Hanefî mezhebi esas alınırken diğer kanunların da şeriata aykırı olmaması dikkate alınmıştır. Örneğin, Emânullah'ın dinî müsteşarı olan ve Temessükü'l-Kudât adlı eserin de müellifi olan Abdolvâsi Kandeârî, 1921 yılında çıkarılan Nizâmnâme-i Ceza-yı Umûmî adlı ilk ceza kanununun sonunda, söz konusu kanun maddelerinin İslam şeriatına uygun olduğunu yazarak mühürlemiştir.³⁵ Buna rağmen dönemin âlimleri ta'zîr cezalarının kanunlaştı-

²⁷ Mir Muhammed Siddîk Ferheng, *Afganistan der Penc Karn-ı Ehîr* (Meşhed: İntişarat-ı Durişiş, 1992), 1/113-156; Mehmet Saray, "Ahmed Şah Dürrânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1989), 2/133-134.

²⁸ İzzuddîn Vekilî Popelzai, *Dârü'l-kazâ der Afganistan ez Avâil-i Ahd-i İslâm tâ Ahd-i Cumhuriyet* (Kabil: Matbaa-yı Devletî-yi Kabul, 1991), 66.

²⁹ Emir Şîr Ali Han ile ilgili detaylı bilgiler için bk. Ferheng, *Afganistan der Penc Karn-ı Ehîr*, 1/315-379; Abdul Metin Çelikbilek, "Afganistan Emiri Şîr Ali Han'ın Modernleşme Çabaları", *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi E-Dergisi* 4/2 (14 Aralık 2017), 94-110.

³⁰ Hosâmî, *Revend-i Sistem-i Kanun-guzârî*, 34.

³¹ Ferheng, *Afganistan der Penc Karn-ı Ehîr*, 1/381-436; Mehmet Saray, "Abdurrahman Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/163.

³² Popelzai, *Dârü'l-kazâ der Afganistan*, 369, 413-414; Hosâmî, *Revend-i Sistem-i Kanun-guzârî*, 36.

³³ Emânullah Han ile ilgili bilgi için bk. Ferheng, *Afganistan der Penc Karn-ı Ehîr*, 1/483-560; Mehmet Saray, "Emânullah Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/84-85.

³⁴ Muhammed İbrahim Atâî, *Nigâh-i Muhtasar be Târih-i Mu'asır-ı Afganistan*, çev. Jamilurrahman Kamgar (Kabil: Bungah İntişarat-ı Meyvend, 2005), 246-247.

³⁵ Hazretgul Hosâmî, *Tarih-i Qazâ Der Afganistan* (y.y.: İntişârât-ı Saîd, 2009), 125.

rilmasına karşı çıkmış³⁶ ve ta'zîr cezalarının kadıların yetkisini sınırlandıracağını da buna gerekçe olarak göstermişlerdir. Buna karşın Emânullah Han, bunun caydırıcılık açısından daha etkili olacağını öne sürerek ısrar etmiş ve sonunda kanun çıkarılmıştır. Kanunun yürürlüğe girmesinden sonra da bazı insanlar, kanunu şeriatın alternatifi ve zıddı olarak görmüşlerdir. Bu ve benzeri sebeplerle ilk dönemlerde çıkarılan bütün kanunlar, nizâm-nâme ya da usûl-nâme olarak adlandırılmıştır.³⁷ Ancak kanunların nizamname olarak adlandırılması da buna çözüm olamamış, buna karşı olan bazı âlimler bir eline Kur'ân diğer eline nizâm-nâme alıp halka, "Bunların hangisini tercih edersiniz?" şeklinde sorular sorarak onları dönemin kralına karşı kıskırtmışlardır³⁸

1924 yılında ise Loya Cirge³⁹ Emânullah Han'a baskı yaparak onun ta'zir cezalarıyla ilgili nizam-nâmeleri ilga edip kadınlara, suçluya yüzünü asmaktan idama kadar olan yetkiyi geri vermesini⁴⁰ ve Fetâvâ-yı Emâniyye adlı bir fetva kitabı hazırlanmasını⁴¹ temin etmişlerdir.

1962 yılında yine Afganistan'da ceza kanunu ile medeni kanununun taslağı hazırlanmıştır. Bu kanunlar Mısırlı hukukçular tarafından hazırlanmış ve Afgan hukukçularının inceleme ve kontrolünden sonra 1976 yılında ceza kanunu, 1977 yılında ise medeni kanun yürürlüğe girmiştir.⁴² Medeni kanun Hanefî fık-hına göre hazırlanırken ceza kanununun birinci maddesinde de bu kanunun ta'zîr cezalarıyla ilgili olduğu, had, kısas ve diyetin Hanefî fık-hına göre düzenleneceği belirtilmiştir. Söz konusu ceza kanunu 2018 yılında yenilenirken medeni kanun yürürlükte kalmaya devam etmiştir. Afganistan tarihinde bütün kanunlar Hanefî fık-hı esas alınarak hazırlanırken 2008'de ilk defa ülkede yaşayan Şîi vatandaşlar için Caferî fık-hına dayalı "Kânûn-ı Ahvâl-i Şahsiyye-yi Ehl-i

³⁶ Atâî, *Tarih-i Mu'asır-ı Afganistan*, 266.

³⁷ "Nazari be Seyr-i Kanun-guzârî Der Afganistan", 741; Hosâmî, *Revend-i Sistem-i Kanun-guzârî*, 56.

³⁸ Ferheng, *Afganistan der Penc Karn-ı Ehîr*, 1/514; Zahir Tanîn, *Afganistan der Karn-ı Bîst (1900-1996)*, thk. Muhammed İbrahim Şeriatî Afganistanî (Tahran: İrfan, 2005), 45; Hosâmî, *Tarih-i Qazâ Der Afganistan*, 128.

³⁹ "Loya Cirge, Peştuca büyük anlamında 'loya' ve toplantı ve şûra anlamında 'cirge' kelimelerden oluşmakta olup sözlükte 'büyük şûra' demektir. Terim olarak da 'Afganistan'da yeni anayasayı onaylamak veya anayasadaki bir kanunu değiştirmek, cumhurbaşkanını yargılamak ve ülkenin bağımsızlığı, millî hâkimiyeti, toprak bölünmezliği ve büyük maslahatları ile ilgili konular hakkında karar vermek için oluşturulan geçici bir şûrayı ifade eder. Bu şûra, Afganistan'da halkın iradesinin en yüksek göstergesi olarak belirtilmiştir. Loya Cirge; milletvekilleri, bütün il ve ilçe şûra temsilcilerinden oluşur. Bakanlar, yüce divan ve başsavcılığın başkanı ve üyeleri de oy hakkı olmaksızın katılabilirler. Karar ise çoğunluğun oyu ile verilir. bk. 2004 tarihli Afganistan Anayasası, md.110-115." Mehtarkhan Khwajamir, *Afganistan'da İslam Ceza Hukukunun Kanunlaştırılması*, 138.

⁴⁰ Atâî, *Tarih-i Mu'asır-ı Afganistan*, 266.

⁴¹ Hosâmî, *Tarih-i Qazâ Der Afganistan*, 124.

⁴² Hosâmî, *Tarih-i Qazâ Der Afganistan*, 297-309.

Teşeyyu⁴³ adıyla 236 maddelik bir kanun çıkarılıp yürürlüğe konmuştur.⁴⁴ Böylece medeni hukuk ile ilgili davalarda Hanefiler için 1977 tarihli medeni kanun, Caferîler için ise 2008 tarihli “Kânûn-ı Ahvâl-i Şahsiyye-i Ehl-i Teşeyyu” adlı kanun esas alınmaktadır.⁴⁵

3. Osmanlı Hukukunun Afgan Hukukuna Etkisi

Kanunlaştırmaya Osmanlı’dan sonra başlayan Afganistan, bu konuda Osmanlı hukukunu örnek almış ve ondan etkilenmiştir.⁴⁶ Burada örnek olarak ceza hukuku ile medeni hukuktan, aile ve borçlar hukukunu ele alacağız. Bu için seçmemizin sebebi, bunların en bariz etkilenen kanunlar olmasıdır.

3.1. Ceza Hukukunda

Afganistan’da kanunlaştırma faaliyetlerinin başlangıcında cezalar iki kategoride ele alınmıştır. Had, kısas, diyetlerle ilgili suç ve cezalar ayrı, ta’zîr cezaları ise ayrı kategoride kanunlaştırılmıştır. 1921 yılında modern anlamda Afganistan’da ilk kanunlaştırma başladığında had, kısas ve diyetle ilgili hükümleri düzenlemek için Temessükü’l-Kudâti’l-Emâniyye adlı kanun çıkarılırken, ta’zîr cezalarının düzenlenmesi için Nizâm-nâme-yi Ceza-yı Umûmî adlı ayrı bir kanun da çıkarılmıştır. Birincisi tamamen Hanefî fıkıh kitaplarından müftâ-bih görüşlerden oluşurken ikincisinde kanunun İslam hukukuna aykırı olmaması dikkate alınmıştır.

Afganistan’da tazir cezalarının kanunlaştırılması fikri, birçok yeniliklerde olduğu gibi yine Afgan kralı Emanullah Han’a (1919-1929) aittir. Emanullah Han, buna gerekçe olarak da suçların cezalarının belli olmasının caydırıcılık açısından daha etkili olacağını göstermiştir.⁴⁷ Bazı âlimler ise, kadıların yetkisini ortadan

⁴³ Bu kanun 3 bölüm 236 maddeden oluşmaktadır. Birinci bölümü ehliyet ve şahsiyet başlığı ile 1-66 maddeleri ihtiva etmektedir. Bu bölümdeki alt başlıklar şöyledir: Genel hükümler, (md. 1-2) ehliyet (md. 3-7), gâibin hükmü (md. 8-24), hacir (md. 25-40), vilayet (md. 41-66). İkinci bölümü aile başlığıyla 67-180 maddelerinden oluşmaktadır. Bu bölümün alt başlıkları da şunlardır: Kurâbet (md. 67-73), kız isteme ve nişanlılık (md. 74-80), nikâhın engelleri (md. 81-93), nikâh akdinin sıhat şartları (md. 94-103), nikâh akdinin sonuçları (md. 104-125), nikâh akdinin sona ermesi (md. 126-160), nafaka (md. 161-172) ve çocuklar (md. 173-180). Üçüncü bölümü (madde 181-236) ise vasiyet (md. 181-193), miras (194-220), vakıf ve intifa’ı menafi’ (md. 221-231) ve hibe (md. 232-236) konularını içermektedir. Bk. Mehtarkhan Khwajamir, “Afgan Medeni Kanununun Oluşum Süreci ve Muhtevası”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 381-382.

⁴⁴ Kânûn-ı Ahvâl-i Şahsiyye-yi Ehl-i Teşeyyu (KAŞET), *Resmî Ceride* 988 (27 Temmuz 2009).

⁴⁵ Afganistan’daki kanunlaştırma hareketi ile ilgili detaylı bilgi için bk. Mehtarkhan Khwajamir, *Afganistan’da İslam Ceza Hukukunun Kanunlaştırılması* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 14-126.

⁴⁶ Hosâmî, *Tarih-i Qazâ Der Afganistan*, 63.

⁴⁷ Au Una, Raj vd., *Mebadi-yi hukuk-ı ceza-yı Afganistan [Afgan Ceza Hukukuna Giriş]* (çev. Şirket-i Hademât-i Hukukî-yi İltî). Kaliforniya: by., 16.

kaldırıldığını gerekçe göstererek karşı çıkmıştır. Âlimler buna ikna olamayınca Emanullah Han ikinci kez tazîr cezaları ile ilgili kanun çıkarttığıında cezaları belirtmeden “tazir cezasıyla cezalandırılacak” ifadesini kullanmakla yetinmiştir.⁴⁸

Afgan ceza kanununa da Osmanlı ceza kanunları öncülük etmiştir.⁴⁹ 1921 tarihli söz konusu ceza kanununun hazırlanması için Osmanlı kanunlaştırması konusunda bilgi sahibi olan hukukçulardan yardım alınmıştır.⁵⁰ Nitekim kanunlaştırmayla görevli şûrada, Bedri Bey (öl. 1923) ve Ahmed Cemal Paşa (öl. 1922)⁵¹ Afgan hukukçularla beraber üye olarak yer almış ve onlara yol göstermiştir. Bedri Bey, 72 adet kanunu Türkçeden Farsçaya tercüme etmiştir. Bunların, o dönemde çıkarılan nizamnâmeler için esas teşkil etmeleri,⁵² Afgan ceza kanununun Osmanlı ceza kanundan etkilenmesine sebep olmuştur.

Afganistan’da çıkarılan ilk ceza kanunu ve modern anlamda ilk kanun diyebileceğimiz 1921 tarihli ve Nizâmnâme-yi Ceza-yı Umûmî adlı ceza kanununda 1858 tarihli Ceza Kanunnâme-i Hümâyunu adlı ceza kanunu esas alınmıştır. Bu kanun daha sonra çıkan diğer ceza kanunlarına da kaynaklık etmiştir. Hatta bazı maddeleri olduğu gibi Farsçaya tercüme edilerek 1921 tarihli kanuna yerleştirilmiştir. Örneğin; 1858 tarihli kanunun birinci maddesi Farsçaya tercüme edilerek olduğu gibi 1921 tarihli Afgan ceza kanununda düzenlenmiş ve sadece sonunda had, kısas ve diyet ile ilgili meselelerde Temesükü'l-kudât’a göre hüküm verileceği eklenmiştir.⁵³ Aynı şekilde her iki kanunun ikinci maddeleri de aynıdır. Sadece 1858 tarihli kanunda suçların tasnifi; cinayet, cünha ve kabahat şeklinde sıralanırken 1921 tarihli nizamnâmede sıralama tam tersi şekliyle kabahat, cünha ve cinayet şeklinde yapılmıştır.⁵⁴ Bunun dışında birçok maddesi ya aynıdır veya az bir farklılıkla birbirine yakın maddelerdir. Burada aynı olan maddelerden tablo şeklinde birkaç örnek vermekle yetineceğiz. Birbirine yakın olan maddelerin ise sadece numaralarını zikredeceğiz.

⁴⁸ Mehtarkhan Khwajamir, “Afganistan’da İslâm Ceza Hukukunun Kanunlaştırılması”, *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı -IV (İlahiyat) 14-17 Mayıs 2015*, Kütahya, 2015, 291.

⁴⁹ Yaptığımız araştırmaların sonucunda, konuyla ilgili kaynaklarda, Afgan ceza kanunu hazırlanırken, Osmanlı ceza kanununun da aslıni oluşturan Fransız Ceza Kanunu’na bakılıp bakılmadığı ya da sadece Osmanlı ceza kanunuyla yetinilip yetinilmediği ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlamadık.

⁵⁰ Ferheng, *Afganistan der Penc Karn-ı Ehîr*, 1/531.

⁵¹ Hayatı ve faaliyetleri ile hakkında bilgi için bk. M. Şükrü Hanioğlu, “Cemal Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları1993), 8/305-307.

⁵² Abdulhay Habîbî, *Cünbîş-i Meşrûtiyet Der Afganistan*, ed. Muhammed Haşim Bahramî (Kabil: Devleti Matbaa, 2005), 27; Tanîn, *Afganistan der Karn-ı Bîst*, 44.

⁵³ Ceza Kânunnâme-i Hümâyunu, (1858) md. 1; Nizâmnâme-i Cezâ-yı ’Umûmî, (1921) md. 1.

⁵⁴ Ceza Kânunnâme-i Hümâyunu, md. 2; Nizâmnâme-i Cezâ-yı ’Umûmî md. 2.

Tablo 1. Her iki kanunda aynı olan maddeler:

1858 Tarihli Osmanlı Ceza Kanunu Maddeleri	1921 Tarihli Afgan Ceza Kanunu Maddeleri
1 ⁵⁵	1 ⁵⁶
2 ⁵⁷	2 ⁵⁸
18 ⁵⁹	13 ⁶⁰
13 ⁶¹	20 ⁶²
42 ⁶³	26 ⁶⁴
48 ⁶⁵	32 ⁶⁶

⁵⁵ Doğrudan doğruya hükümetin aleyhine vukû bulan cerâimin icra-yı mecâzâtı devlete âid olduğu gibi bir şahıs aleyhinde vukû bulan cerâimin âsâyîş-i umûmiyyey-i ihlal eylemesi ciheti dahi kezâlik devlete âid olduğundan, tayin ve icrası şer'an emr-i ülü'lemre âid olan ta'zîrin tayin-i derecâtı dahi işbu kanunnâme mütekeffil ve mütezammın olup ancak herhalde şer'an muayyen olan hukuku şahsiyyeye hâlel gelmeyecektir.

⁵⁶ “Doğrudan doğruya hükümetin aleyhine işlenen suçların cezalarının uygulanmasın devlete ait olduğu gibi, bir şahıs aleyhine işlenen suçların, şerî ve siyasi tazîr cezalarının derece ve sınırlarının belirlenmesi de devlet tarafından olur. Binaen aleyh, ölçüsü ülü'l-emrin görüşleriyle belirtilmiş olan söz konusu iki çeşit ceza için bu nizamnâme tanzim edilmiştir. Kısas, had ve diyet ile ilgili suçlarını kapsadığı için bu nizamnâme şerî hükümleri de ihtiva etmektedir. Bu sebeple bu nizamnâmenin içerdiği maddeler şeriata mutabıktır. Temessükü'l-kudât adli eserin ceza ile ilgili bölümü bu nizamnâmeden sayılır”.

⁵⁷ “Kanunen mecâzât olunan cerâim üç nevidir: Birincisi cinâyet, ikincisi cünha, üçüncüsü kabahattir”.

⁵⁸ “Kanunen mecâzât olunan cerâim üç nevidir: Birincisi cinâyet, ikincisi cünha, üçüncüsü kabahattir”.

⁵⁹ “İdam cezasına müstahak olan karı, hamile olduğunu ledel-ifâde hamli tahakkuk ve kesb-i sübut eylediği takdirde, cezası vad'ı hamlettikten sonra icra olunur”.

⁶⁰ “İdam cezasına mahkûm olan kadın şayet hamile ise, cezası çocuğunu doğurduktan sonra uygulanır”.

⁶¹ “Devletin dahilen ya haricen asayîşini ihlal edecek cinayet ve cünhaya cüret etmiş olan eşhâs, kanunen tayin olunacak müddet-i cezaiyesini tekml ettikten sonra mutlaka zaptiye nezareti altına alınır”.

⁶² “Devletin iç ve dış güvenliğini ihlal eden cinayet ve cünhaya cüret etmiş olan şahıslar, kanunda kendileri için belirtilen cezaları tamamladıktan sonra nezaret altına tutulur”.

⁶³ “Bir kimse bir cürmi aslen rızası olmayarak mecburen işlemiş olduğu sabit olursa, kezâlik mecâzât-ı kanuniyeden ma'fû tutulur. Ancak bu babda muteber olan mecburiyet, cürmün derecâtına göre ol kimseyi şî'arı tühmetten bütün bütün ber'üz-zimme gösterecek bir keyfiyyet ve kendusunun mukavemet edemeyecek bir zaruret olmak lazım gelup, ebeveynin evlada, efendinin hidmetkâra emri gibi ta'zim ve ihtirâmdan neş'et eden haller mecburiyetten addolunmaz”.

⁶⁴ “Bir kimsenin aslen rızası olmadığı halde mecburen bir suçu işlediği sabit olursa, cezadan muaf olur. Ancak bu konuda muteber olan mecburiyet, suçların derecelerine göre, birincisi o kimseyi tühmetten tamamen bütüyle ber'üz-zimme gösterecek bir keyfiyyetin bulunması, ikincisi ise kendisinin mukavemet edemediğini ispatlaması lazımdır. Aksi takdirde ebeveynin çocuklarına, efendini hizmetçisine emri gibi ta'zim ve saygıdan neş'et eden haller, mecburiyetten sayılmaz”.

⁶⁵ “Tebe'a-ı devlet-i aliyyeden her kim olursa olsun, saltanat-ı sefinenin düşmanlarıyla beraber olarak aleyhine silah tutar ise idam olunur”.

⁶⁶ “Afganistan'ın düşmanlarıyla ittifak kurup Afganistan devletinin aleyhine silah kaldırmak, idam cezasını gerektirir”.

1858 Tarihli Osmanlı Ceza Kanunu Maddeleri 52 ⁶⁷	1921 Tarihli Afgan Ceza Kanunu Maddeleri 37 ⁶⁸
---	---

Aynı şekilde 1858 tarihli Osmanlı Ceza Kanunu'nun 16, 19, 55, 56 ve 57. maddeleri 1921 tarihli Afgan Ceza Kanunu'nun sırasıyla 12, 14, 41, 44 ve 45. maddeleri bir birine çok yakın olan maddelerdir.

Bazı konularda, özellikle de devletin iç ve dış güvenliğine karşı işlenen suçlarda, 1921 tarihli Afgan Ceza Kanun'unda yer alan cezaların 1858 tarihli Osmanlı Ceza Kanun'unda yer alan cezalardan daha ağır olduğu görülmektedir. Söz konusu Osmanlı Ceza Kanun'unda kendisi için hapis cezası belirtilen birçok suç için Afgan Ceza Kanun'unda idam cezası tayin edilmiştir.⁶⁹ Bunun, söz konusu dönemde Afganistan'da krallık sisteminin hâkim olması ve halkın ayaklanmasını bastırmak için meşruiyet elde etme çabası olduğunu söylemek mümkündür.

3.2. Medeni Kanunu'nda

3.2.1. Borçlar Hukukunda

İslam dünyasında borçlar, eşya ve şahıs hukuku alanında yapılan ilk kanunlaştırma Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye ile başlamıştır.⁷⁰ Tanzimat Dönemi'nden sonra borçlar hukukunun da kanunlaştırılması gündeme gelmiştir. Bazı aydınlar, Fransız Medeni Kanunu'nun tercümesi veya iktibas yoluyla borçlar kanununun oluşturulmasından yana olurken, Cevdet Paşa başta olmak üzere bazıları da yerli bir hukukun oluşturulmasının daha uygun olduğunu savunmuşlardır. Nihayet ikinci görüşü savunanların görüşleri uygun görülmüş ve böyle bir kanunun hazırlanması kararlaştırılmıştır. 1869-1876 tarihleri arasında Mecelle, Cevdet Paşa'nın başkanlığındaki heyet tarafından İslam hukuku ve özellikle Hanefî mezhebi esas alınarak 16 bölüm ve 1851 maddeyi ihtiva edecek şekilde hazırlanmıştır. Hazırlık aşamasında da tamamlanan bölümler sırasıyla yürürlüğe girmiştir.⁷¹

Hanefî mezhebi esas alınarak hazırlanan Mecelle'de Meşrutiyet döneminden 1926 tarihine kadar Avrupa kanunlarından ve Hanefî mezhebi dışındaki diğer

⁶⁷ “Me'mûrîn ve hademe-i devlet ve sâireden her kim devlet aliyenin ümûr-i mühimme-i politikasına dâir bir mükaleme-i hafiyesi ve mektûm ve hafi bir hareket-i askeriye tasmiî serâiriye hasbû'l-me'mûrîyye veya resmen vakıf olup da onu devletçe me'mûr ve me'zûn olmadığı halde icnebi veya hud düşman bir devlet me'mûrlarına doğrudan doğruya veya bil-vâsita ifşa eder ise idam olunur”.

⁶⁸ “Görevi gereği devletin herhangi bir siyasi ve askeri sırlarına vakıf olup da söz konusu sırları devletin resmi bir izni olmadan düşmana ifşa etmek, idam cezasını gerektirir”.

⁶⁹ bk., 1858 Tarihli Ceza Kanunnâme-i Humâyûnu (Ceza Kanunnâme-i Humâyûnu) Adliye Nezareti (1335), md. 53; Nizamnâme-i Cezâ-yı 'Umumî, md. 35, 37.

⁷⁰ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 459.

⁷¹ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/19-20; Gümüş, “Osmanlı Devleti'nde Kanunlaştırma Hareketleri”, 174-176.

mezheplerden yararlanılarak⁷² tadil çalışmaları yapılmış; ancak söz konusu tadil çalışmaları, batıdan iktibas edilerek kanunlaştırmanın yapılacağına kararıyla 1926 tarihinde durdurulmuş ve dolayısıyla yürürlüğe girmemiştir.⁷³ Planlandığı şekilde 1926 tarihinde ise Türkiye Cumhuriyeti Mecelle'yi yürürlükten kaldırıp yerine İsviçre Medeni Kanunu'nu kabul etmiştir.⁷⁴ Çok sayıda şerhi bulunan Mecelle birçok dile de tercüme edilmiştir.⁷⁵ Mecelle, alanında ilk olduğu için daha sonra diğer İslam ülkelerinde çıkan kanunlar için öncülük etmiştir.⁷⁶

Genelde Osmanlı hâkimiyeti altında bulunan ülkelerde uygulanan Mecellede Osmanlı hâkimiyetine hiç girmemiş olan Afganistan'da da kısmen uygulanmış ve Afgan Medeni Kanunu'nu etkilemiştir. Nitekim yargı ve yargılama sistemiyle ilgili 04.03.1957 tarihli 279 maddelik "Usulnâme-i İdâri-yi Mehâkim-i Adliye" (Adli Mahkemeler İdaresi Kanunu) adlı kanunda bazı meselelerde Mecelle'ye göre hüküm verilmesi gerektiği belirtilmiştir.⁷⁷ Yine 22.12.1958 tarihli 264 maddelik "Usûl-i İcraât-ı Muhâkimât-ı Hukûkî-yi Adlî" (Hukuk Muhakemeleri Usulü) adlı kanunda, kadıların kanundaki boşlukları Mecelle ile doldurmaları gerektiği ifade edilmiştir.

07.08.1968 tarihinde, yargıda düzenlemeler yapmak ve yargı birliğini sağlamak amacıyla düzenlenen Mahkeme İl Başkanları Semineri'nde dönemin kâdilkudâtı olan Abdulhakim Zıyaî, kadılarına hitaben, herkes tarafından kolayca anlaşılabilmesi için Muhammed Hâlid el-Attâsî ve oğlu Muhammed Tâhir el-Attâsî tarafından yapılan Mecelle şerhinin tercüme edilmesinin gerekliliğini vurgulamıştır. 1971 yılında gerçekleşen ikinci seminerde ise söz konusu şerhin tercüme edilmesi kararlaştırılmış ve Adalet Bakanlığının öncülüğünde tercüme edilip kadıların istifadesine sunulmuştur.⁷⁸ Irak Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanan, Münîrû'l-Kâdî adlı Mecelle şerhinden günümüzde de kadılar istifade etmektedir.⁷⁹ Ayrıca Mecelle'de 8. madde olarak yer alan "beraet-i zimmet asıldır" şeklindeki külli fıkıh kaidesi Afganistan'da farklı tarihlerde çıkarılan anayasaların tümünde ve Afgan ceza kanununda yer almaktadır. Bunun yanı sıra diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi şekil itibarıyla da Mecelle Afgan Medeni Kanun'u için örnek olmuştur.

⁷² Karaman, *İslâm Hukuku Tarihi*, 317.

⁷³ Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", 28/234; Seda Örseren Esirgen, "Osmanlı Devleti'nde Medeni Kanun Tartışmaları: Mecelle mi, Fransız Medeni Kanun'u mu?", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 29 (2011), 43-44.

⁷⁴ Karaman, *İslâm Hukuku Tarihi*, 318.

⁷⁵ Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", 28/234-235.

⁷⁶ Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", 28/231.

⁷⁷ Bk. Usulnâme-i İdari-yi Mehâkim-i Adliye, (1957) md. 83, 87, 93, 125, 138, 150, 174-175 vd.

⁷⁸ Hazretgul Hosâmî, "Mecelletü'l-Hukkâmî'l-Adliyye Av De-heğî Şerhi", *Qazâ*, (ts.), 37-39; Hosâmî, *Tarih-i Qaza Der Afganistan*, 223-226.

⁷⁹ Hazretgul Hosâmî, "Qazâve Qazâvet der 'Ahdı Saltanat-ı 'Ala Hazret Zahir Şah", *Qazâ* 7-8 (2004), 26-30.

Günümüzde yürürlükte olan 1977 tarihli Afgan Medeni Kanunu'nun hazırlanmasına 1961 yılında başlanmıştır. Afganistan hükümetinin talebiyle Mısır'dan iki hukukçu Afganistan'a gelmiş ve bir sene içinde söz konusu hukukçulardan biri medeni kanununu diğeri ise ceza kanununu tamamlamıştır. Söz konusu kanunlar, Afgan hukukçulardan oluşan komisyon tarafından gerekli inceleme ve düzeltmelerden sonra tercüme edilmiş, 2416 madde olarak 05.01.1977 tarihinde cumhurbaşkanının imzasıyla yürürlüğe konulmuştur.⁸⁰Bir yandan Mecelle'nin maddelerinden istifade edilirken⁸¹ diğeryandan birçok Küllî Kaidesi tercüme edilip bu kanunun başına olduğu gibi yerleştirilmiştir. Burada 1977 tarihli Afgan Medeni Kanunu'nda yer alan Mecelle'deki Küllî Kaidelerini tablo şeklinde göstereceğiz.

Tablo 2. 1977 Tarihli Afgan Medeni Kanunu'nda Yer Alan Mecelle'deki Küllî Kaideler

Mecelle maddeleri	1977 Tarihli Afgan Medenî Kanunu maddeleri
14 ⁸²	1 ⁸³
10 ⁸⁴	3 ⁸⁵
99 ⁸⁶	4 ⁸⁷
33 ⁸⁸	5 ⁸⁹
25 ⁹⁰	6 ⁹¹
30 ⁹²	7 ⁹³
22 ⁹⁴	784 ⁹⁵
27 ⁹⁶	785 ⁹⁷

⁸⁰ Hosâmî, "Tarihçe-yi Qazâ ve Qazâvat der Afganistan", Qazâ, 1, (2006), 18-22; Hosâmî, *Tarih-i Qazâ Der Afganistan*, 297-309.

⁸¹ Örneğin, Mecelle'nin 123, 202, 207, 214, 252, 281, 296 vd. maddeleri ile Afgan Medeni Kanun'un sırasıyla 1124, 1041, 1056, 1059, 1070, 1115 ve 1118 maddeleri birbirinin aynısı veya birbirine yakın maddelerdir.

⁸² Mevrid'i nassda içtihad mesâğ yoktur (Hakkında nass bulunan konuda içtihat yapılmaz).

⁸³ Kanun hükmünün bulunduğu konularda içtihat yapılmaz.

⁸⁴ "Bir zamanda sâbit olan şeyin hilâfına delil olmadıkça bekâsıyla hükmolunur" (Bir zamanda sabit olan bir şeyin aksine delil bulunmadıkça var olduğuna hükmedilir).

⁸⁵ "Bir zamanda sabit olan bir şeyin aksine delil bulunmadıkça var olduğuna hükmedilir".

⁸⁶ "Kim ki, bir şeyi vaktinden evvel ist'câl eder ise mahrumiyetiyle mu'ateb olur" (Kim bir şeyi vaktinden önce elde etmeye çalışırsa o şeyden mahrum bırakılmakla cezalandırılır).

⁸⁷ "Kim bir şeyi vaktinden önce elde etmeye çalışırsa o şeyden mahrum bırakılmakla cezalandırılır".

⁸⁸ "İztrâr gayrin hakkını ibtâl etmez" (Zaruret, başkasının hakkını iptal etmez).

⁸⁹ "Zaruret hali, başkasının hakkını iptal etmez".

⁹⁰ "Bir zarar kendi misliyle izâle olunmaz" (Zarar, kendi misliyle giderilmez).

⁹¹ "Zarar, kendi misliyle giderilmez".

⁹² "Def-i mefâsid celb-i menâf'den evlâ'dır" (Kötülükleri defetmek, fayda elde etmekten daha iyidir).

⁹³ "Kötülükleri defetmek, fayda elde etmekten önceliklidir".

⁹⁴ "Zarûretler kendi mikdârlarınca takdir olunur" (Zaruret sebebiye mubah olanlar, zaruret miktarı ölçüsünde değerlendirilir).

⁹⁵ "Zaruretler kendi miktarı ölçüsünde değerlendirilir".

Mecelle maddeleri	1977 Tarihli Afgan Medenî Kanunu maddeleri
26 ⁹⁸	786 ⁹⁹
25 ¹⁰⁰	788 ¹⁰¹

3.2.2. Aile Hukukunda

Osmanlı'da İslam aile hukukunun kanunlaştırılması da Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ile başlamıştır. Bu kanun da aslında Mecelle'nin devamı ve eksik noktaların tamamlayıcısı niteliğindedir. Mecelle'de yer verilmeyen aile hukuku ayrı bir kanun şeklinde ele alınmıştır; ancak Mecelle çok erken dönemde hazırlanırken Hukûk-ı Âile Kararnâmesi Osmanlı'nın son döneminde (1917 yılında) hazırlanmış ve yine çok kısa bir süre sonra (1919 yılında) yürürlükten kaldırılmıştır. Münakehât (evlenme) ve müfârakât (boşanma) olmak üzere iki büyük başlık şeklinde ele alınan Hukûk-ı Âile Kararnâmesi iki kitap, dokuz bab, yirmi bir fasıl ve 157 maddeden oluşmaktadır.¹⁰² Bu kanunda Müslümanların yanı sıra Ehl-i Kitap olan Yahudi ve Hıristiyanların aile hukuku için de ayrı başlıklar halinde kanun düzenlenmiştir. Mecelle'den farklı tarafı ise Mecelle'nin hazırlanmasında sadece Hanefi mezhebi esas alınırken Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde bazen diğer mezheplerin görüşlerinin¹⁰³ de tercih edilmiş olmasıdır.¹⁰⁴ Diğer mezheplerin görüşleri tercih etme sebepleri de tek tek açıklanmıştır.¹⁰⁵ Bu yönüyle de Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin, 1953 tarihli Irak Medeni Kanun'u ile Mısır Medeni Kanun'u başta olmak üzere İslam dünyasında çıkarılan birçok kanunu doğrudan veya dolaylı olarak etkilemiş olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Irak Medeni Kanunu'nda da tek bir mezhebe bağlı kalınmaksızın farklı mezheplerden istifade edilmiştir.¹⁰⁶

Günümüzde hâlâ yürürlükte olan 1977 tarihli Afgan Medenî Kanunu da yine bu yönüyle Hukuk-ı Âile Kararnâmesi'nden etkilenmiştir. Mesela Hanefi fıkhi esas alınarak hazırlanan Afgan Medeni Kanunu'nda bazı konularda Hanefi fıkhi dışına çıkıldığı ve bu yönden Osmanlı Hukuk-ı Âile Kararnâmesi'ne uyulduğu görülmektedir. Örneğin, Afgan Medeni kanunu'nda, yoksulluk nedeniyle nafakasını

⁹⁶ “Zarar-ı eşedd zarar-ı ehaff ile izâle olunur” (Büyük bir zarar daha hafif bir zararla giderilebilir).

⁹⁷ “Büyük bir zarar daha hafif bir zararla giderilir”.

⁹⁸ “Zarar-ı âmmi def için zarar-ı hâss ihtiyar olunur” (Genel zararı gidermek için özel zarar tercih edilir).

⁹⁹ “Genel zararı gidermek için özel zarar tercih edilir”.

¹⁰⁰ “Bir zarar kendi misliyle izâle olunamaz” (Zarar, kendi misliyle giderilmez).

¹⁰¹ “Zarara zararla karşılık vermek aynı şekilde zararı misliyle gidermek caiz değildir”.

¹⁰² Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 459-460; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/294-295.

¹⁰³ Tercih edilen diğer mezhep görüşleri için bk. Orhan Çeker, *Hukuk-ı Aile Kararnamesi* (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2017), 12-13.

¹⁰⁴ Karaman, *İslâm Hukuku Tarihi*, 303.

¹⁰⁵ Çeker, *Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, 77-98.

¹⁰⁶ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/23-24.

sağlayamayan kocaya karşı hanımının tefrik için mahkemeye başvurma hakkının bulunup bulunmadığı konusu ile ikrah altında gerçekleşmiş olan boşanmanın geçerli olup olmadığı konusunda, Hukuk-ı Âile Kararnâmesi'nde olduğu gibi¹⁰⁷ Maliki, Şafî ve Hanbelîlerin görüşü tercih edilmiştir. Meşru bir mâzeret söz konusu olmadığı halde kocanın gâibliğinin tefrik sebebi sayılıp sayılmaması konusunda ise Hanbelî mezhebinin görüşü tercih edilmiştir. Aynı mecliste verilen birden fazla talakın geçerliliği ve kaç talak sayılacağı konusunda, Zeydiye, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşü tercih edilmiştir. Ayrıca evlilik yaşı için de benzer şekilde, Afgan Medeni Kanunu'nda evlilik yaşı erkekler için 18 ve kızlar için 16 olarak belirtilmiştir.¹⁰⁸ Yine Afgan Medeni Kanunu'nun Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nden etkilenecek evlilik ve boşanmanın tescilini zorunlu hale getirdiğini görmekteyiz.¹⁰⁹ Hanefî mezhebinin yanı sıra diğer mezheplerden de istifade edilme konusunda Afgan Medeni Kanunu'nun Hukuk-ı Âile Kararnâmesi'nden etkilendiğine diğer bir örnek ise dede yetimliği¹¹⁰ göstermek mümkündür. İslam miras hukukundaki dede yetimliği konusunda, yani kişinin kendisinin hayatta olduğu zaman vefat eden çocuğunun çocuklarına vasiyeti de Afgan Medeni Kanunu'da "vacip vasiyet" başlığı altına ele alınmış ve vacip olarak kabul edilmiştir. 8 maddeyle düzenlenen bu meselede¹¹¹ dört fıkıh mezhebi tarafından kabul edilmeyen, İbn Hazm'ın görüşünün tercih edildiğini görmekteyiz.¹¹²

Sonuç

İslam dünyasında ilk kanunlaştırma hareketini Osmanlı Devleti başlatmıştır. 1840 tarihli ceza kanunu, Mecelle ve Hukuk-ı Âile Kararnâmesi'nin çıkarılmasıyla Osmanlı Devleti İslam dünyasının kanunlaştırma hareketine öncülük etmiştir. Söz konusu kanunlar, bir yandan bazı İslam ülkelerinde uzun süre uygulanırken diğer yandan da yeni çıkan kanunlara kaynaklık ve rehberlik görevini üstlenmiştir. Bu ülkelerden biri de Afganistan'dır. Afganistan hiçbir zaman Osmanlı Devleti'nin egemenliği altına girmemesine rağmen Osmanlı hukukundan etkilenmiştir. 1921 tarihli Nizâm-nâme-i Ceza-yı Umûmî adlı ceza kanununda Osmanlı tarafından hazırlanan ve uzun zaman yürürlükte kalan 1858 tarihli Ceza Ka-

¹⁰⁷ Çeker, *Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, md. 105.

¹⁰⁸ Konuların detayları ve kaynakları için bk. Khwajamir, "Afgan Medeni Kanununun Oluşum Süreci ve Muhtevası", 379-381.

¹⁰⁹ Çeker, *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*, md. 37; *Afgan Medeni Kanunu*, md. 48.

¹¹⁰ Dede yetimi ve vacip vasiyet konusunda detaylı bilgi için bk. Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, "İslam Miras Hukukunda Halefiyet, Dede Yetimi ve Vacip Vasiyet", *Dini Araştırmalar* 1/3 (1999), 150-167; Abdüsselâm Arı, "Vacip Vasiyet ve Halefiyet Bağlamında 'Dede Yetimi' Problemi", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 12/34 (2008), s. 249-268.

¹¹¹ *Afgan Medeni Kanunu*, md. 2182-2189.

¹¹² Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. thk. Abdulğaffâr Süleymân el-Bendârî (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1424/2002), 8/353.

nunnâme-i Hümâyunu adlı ceza kanunu esas alınmıştır. Bazı maddeler her iki kanunda aynı olup sadece tercüme edilmiştir, bazı maddelerde ise çok az değişiklik yapılmıştır. Ayrıca 1921 tarihli söz konusu ceza kanununun hazırlanmasında bizzat Türk hukukçular yer almış ve hazırlanmasında önemli rol oynamışlardır. Bu da Afgan Ceza Kanunu'nun Osmanlı Ceza Kanunu'ndan çokça etkilenmesine yol açmıştır. Afgan Medeni Hukuku da hem Mecelle'den hem de Hukuk-ı Âile Kararnâmesi'nden, şekil ve muhteva açısından çokça etkilenmiştir. Şekil açısından düşündüğümüzde; Mecelle İslam dünyasında İslam hukukunun kanunlaştırılmasında ilk olduğu için Afgan hukukuna ve özellikle de medeni kanununa örneklik teşkil etmiştir. Muhteva açısından 1977 tarihli Afgan Medeni Kanunu'nun Mecelle'de olduğu gibi Hanefî fikhî esas alınarak hazırlanmış olması buna örnek olarak gösterilebilir. Afganistan'da modern anlamda ilk kanunlaştırma başladığında, çıkarılan bazı kanunlarda birçok meselede Mecelle'nin esas alınması gerektiği belirtilmiştir. Yine Mecelle şerhlerinin tercüme edilerek mahkemelerde kullanılması kararlaştırılmış ve günümüze kadar da mahkemelerde kadılar tarafından Mecelle ve şerhlerinden istifade edilmeye devam edilmiştir. Aynı şekilde Afgan Medeni Kanun'u, Hukuk-ı Âile Kararnâmesi'nden de etkilenmiş, Hukuk-ı Aile Karanamesi'nde olduğu gibi bu kanunda da bazı konularda Hanefî mezhebinin hatta dört meşhur sünnî fıkıh mezhebinin dışına çıkmıştır.

Kaynakça | References

- Ağırakça, Muhammed Hamidullah. *Mısır'da Kanunlaştırma Hareketleri (19. Yüzyıl Örneği)*. İstanbul: Akdem Yayınları, ts.
- Arı, Abdüsselâm. Vacip Vasiyet ve Halefiyet Bağlamında 'Dede Yetimi' Problemi. *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 12/34 (2008) 249-268
- Atâî, Muhammed İbrahim. *Nigâh-i Muhtasar be Tarih-i Mu'asır-ı Afganistan*. çev. Jami-luurahman Kamgar. Kabil: Bungah İntişarat-ı Meyvend, 2005.
- Atar, Fahrettin. "Fetva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/486-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Aydın, Mehmet Akif. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/231-235. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydın, Mehmet Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Hars Yayıncılık, 2007.
- Afganistan Kültür ve İnfomasyon Bakanlığı Yıllık Bülteni. "Nazari be Seyr-i Kânûn-guzârî Der Afganistan". *Sâlnânme-yi Afganistan* 43 (1976-1977), 741-771.
- Çeker, Orhan. *Hukuk-ı Aile Kararnamesi*. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2017
- Çelikle, Abdul Metin. "Afganistan Emirî Şîr Ali Han'ın Modernleşme Çabaları". *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi E-Dergisi* 4/2 (Aralık 2017), 94-110. <https://doi.org/10.30804/cesmicihan.363312>
- Çolak, Abdullah. *İslam Hukuku Tarihi ve İslam Hukukunun Kaynakları*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018.

- Esirgen, Seda. “Osmanlı Devleti’nde Medeni Kanun Tartışmaları: Mecelle mi, Fransız Medeni Kanun’u mu?”. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 29 (2011), 31-48. https://doi.org/10.1501/OTAM_0000000565
- Ferheng, Mir Muhammed Siddîk. *Afganistan der Penc Karn-ı Ehîr*. Meşhed: İntişarat-ı Durih-şîş 1992.
- Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin. İslam Miras Hukukunda “Halefiyet”, “Dede Yetimi” ve “Vaciye Vasiyet”. *Dini Araştırmalar* 1/3 (1999), 143-170.
- Gümüüş, Musa. “Osmanlı Devleti’nde Kanunlaştırma Hareketleri, İdeolojisi ve Kurumları”. *Tarih Okulu* 14 (2013), 163-200. <http://dx.doi.org/10.14225/Joh7>
- Habîbî, Abdullhay. *Cünbiş-i Meşrûtiyet Der Afganistan*. ed. Muhammed Haşim Bahrami. Kabil: Devleti Matbaa, 2005.
- Hanioğlu, M. Şükrü. “Cemal Paşa” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/305-307. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hosâmî, Hazretgul. “Qazâ ve Qazâvet der ‘Ahdi Saltanat-ı ‘Ala Hazret Zâhir Şâh’”. *Qazâ* 7-8 (2004), 1-30.
- Hosâmî, Hazretgul. “Mecelletü’l-Ahkâmî’l-Adliyye Av Deheği Şerhi”. *Qazâ* 3(2009) 41-52.
- Hosâmî, Hazretgul. *Revend-i Sistem-i Kânûn-guzârî*. Kabil: İntişârât-ı Saîd, 2011.
- Hosâmî, Hazretgul. “Tarihçe-yi Qazâ ve Qazâvat der Afganistan”. *Qazâ* 1 (2006) 13-24.
- Hosâmî, Hazretgul. *Tarih-i Qazâ Der Afganistan*. y.y.: İntişârât-ı Saîd, 2009.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelûsî. *el-Muhallâ bi’l-Âsâr*. thk. Abdülğaffâr Süleymân el-Bendârî. 12 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1424/2002.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukuku Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- KAŞET, *Kânûn-ı Ahvâl-i Şahsiyye-yi Ehl-i Teşeyyu*. *Resmî Cerîde* 988 (27 Temmuz 2009). Erişim 6 Ocak 2022. http://old.moj.gov.af/Content/files/OfficialGazette/0901/OG_0988.pdf
- Khwajamir, Mehtarkhan. “Afgan Medeni Kanununun Oluşum Süreci ve Muhtevası”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 369-382.
- Khwajamir, Mehtarkhan. *Afganistan’da İslam Ceza Hukukunun Kanunlaştırılması*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Khwajamir, Mehtarkhan. *Afganistan’da İslâm Ceza Hukukunun Kanunlaştırılması*. IV. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı -IV (İlahiyat) 14-17 Mayıs 2015*. 285-300. Kütahya: y.y., 2015.
- Kılıç, Muhammed Tayyib. *İslâm Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Koca, Mahmut - Üzülmüş, İlhan. *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2014.
- Merçil, Erdoğan. “Mahmûd-i Gaznevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/362-365. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Nizamnâme-i Cezâ-yi ‘Umumî*. Kabil: Matbaai Sengi-yi Mâşînane-i Dârü’s-saltanat 1921.
- Usulnâme-i İdarî-yi Mehâkim-i Adliye* 1957.
- Özel, Ahmet. “el-Âlemgriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/365-366. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

- Popelzai, İzzuddîn Vekilî. *Dârü'l-Qazâ der Afğanistan ez Evâil-i 'Ahd-i İslâm tâ 'Ahd-i Cumhuriyet*. Kabil: Matbaa-yı Devletî-yi Kabul, 1991.
- Saray, Mehmet. "Abdurrahman Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/163. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Saray, Mehmet. "Ahmed Şah Dürrânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/133-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Saray, Mehmet. "Emânullah Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/84-85. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Sarıay, Ercimet. "Tanzimat Sonrası Kanunlaştırma Çalışmalarının Kaynakları ve Metodolojisi". *Bayterek Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2019), 9-35.
- Tanîn, Zahir. *Afğanistan der Karn-ı Bîst (1900-1996)*. thk. Muhammed İbrahim Şeri'atî Afğanistanî. Tahran: İrfan 2005.
- Una, Au-Narayan, Raj-Retting, Max- S., Schaeffer- Stephens A., -Sugarman, E., & Swenson. *G. Mebadi-yi hukuk-ı ceza-yı Afğanistan [Afğan Ceza Hukukuna Giriş]*. çev. Şirket-i Hademât-i Hukukî-yi İllî. Kaliforniya: y.y., 2011.
- 1858 Tarihli Ceza Kanunnâme-i Humâyûnu (Ceza Kanunnâme-i Humâyûnu) Adliye Nezareti (1335).

Kur'ân-ı Kerîm'de 'Bel' Edatının İçerdiği Manalar ve Türkçeye Çeviri Problemi

Servet Demirbaş | ORCID: 0000-0001-6415-2140

Dr. Öğr. Görevlisi | Sorumlu Yazar | sdemirbas@ybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | ROR ID: 05ryemn72

İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Ankara, Türkiye

Öz

Dil sürekli değişen ve gelişen bir yapıdır. Dilde varlığını sürdüren her lafzın taşıdığı bir mana ve değer vardır. Bu manalar, lafızların ilişki kurduğu diğer kavramlarla zenginleşir. Arap dilinin ve Kur'ân-ı Kerîm'in en önemli dil özelliklerinde biri de çok anlamlılıktır. Çok anlamlı lafızların ifade ettiği manalar siyak ve sibakın delaletiyle tespit edilmeye çalışılır. Dilin yapısı gereği çok anlamlı lafızlar birbirine yakın manalar ifade ettikleri gibi birbirine zıt anlamları da içermektedir. Bu anlamlardan hangisinin tercih edileceği karinelerle belirlenir. Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasında ve tercüme yoluyla Arapça dışında başka dillere aktarılmasında çok anlamlı lafızların ifade ettikleri manaları bağlamına göre belirlemek büyük önem arz etmektedir. Bu özellik, kelime türlerinden isim ve fiilde olduğu gibi edatlarda da vardır. Edatlar, cümleyi oluşturan ana unsurlar ya da metni oluşturan cümleler arasında anlam ilişki kurarak metni inşa etmeyi kolaylaştırırlar. Arap dilinde ve Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılan edatların kullanımı ve taşıdıkları anlam zenginliğiyle ilgili erken dönemlerden itibaren çok derinlikli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar gramer eserlerinde, tefsirlerde, fıkıh usûlü eserlerinde dağınık olarak yapıldığı gibi sadece edatları konu edinen eserlerin yanı sıra sadece bir edattan bahseden çalışmalar da yapılmıştır. Tercüme çalışmaları açısından bakıldığında kaynak dildeki lafızların cümledeki konumlarına göre taşıdıkları manaları doğru tespit ederek hedef dildeki doğru karşılığını bulmak, tercümenin sıhhati açısından kaçınılmazdır. Bu başarısız olduğu zaman kaynak dildeki metnin anlamı hedef dile aktarılırken ya buharlaşacak ya da esas metnin sahibinin kastetmediği anlamlar hedef dile aktarılacaktır. Bu durum kaynak metnin yanlış anlaşılmasına sebep olacağı gibi hedef dilin okurları açısından da içinden çıkılması zor anlam kargaşasına sebep olacaktır. Bu çalışma, Arap dilinde ve Kur'ân-ı Kerîm'de çokça kullanılan ve Allah Teâlâ'nın muradının anlaşılmasında önemli roller üstlenen “بَل/” edatının kullanımını ve ifade ettiği manaları inceledikten sonra, bu manaların Türkçeye çevirisindeki problemler seçilen bazı meâller üzerinden tetkik edilecektir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'ân Mealleri, “Bel”Edatı, Çeviri, Problem

Atıf Bilgisi

Demirbaş, Servet. "Kur'ân-ı Kerîm'de 'Bel' Edatının İçerdiği Manalar ve Türkçeye Çeviri Problemi". *Eskiyeni* 47 (Eylül 2022), 765-788.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1039336>

Geliş Tarihi	21 Aralık 2021
Kabul Tarihi	15 Mart 2022
Yayın Tarihi	20 Eylül 2022
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli
Değerlendirme	Hakemlerin raporları, makale ile birlikte yayımlanmaktadır. https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397 Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Meanings of the Preposition 'Bal' in the Qur'an and the Problem of Its Translation into Turkish

Servet Demirbaş | ORCID: 0000-0001-6415-2140

Ph. D. Lecturer | Corresponding Author | sdemirbas@ybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt University | ROR ID: 05ryemn72

Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Literature
Ankara, Türkiye

Abstract

Language has a constantly changing and developing structure. Every word in the language has a meaning and value. These meanings are enriched with other concepts with which the words relate. One of the most important linguistic features of the Arabic Language and the Qur'an is polysemy. The meanings expressed by polysemous words are determined by the testimony of the context. Due to the structure of the language, polysemous words express meanings close to each other as well as contain opposite meanings. Which of these meanings will be preferred is determined by presumptions. It is of great importance to determine the meanings expressed by polysemous words according to their context in understanding the Qur'an and transferring it to languages other than Arabic through translations. This feature occurs in prepositions as well as nouns and verbs. Prepositions are the main elements that make up the sentence. They facilitate the construction of the text by creating a semantic relationship between the sentences that make up the text. Since the early periods, very in-depth studies have been carried out on the use of prepositions used in the Arabic language and in the Qur'an and the richness of their meanings. Information about prepositions is scattered in grammatical works, tafsir and uşul al-fiqh works, and there are also independent studies that only examine prepositions. In terms of the translation studies, it is inevitable for the accuracy of the translation to determine the meanings of the words in the source language according to their positions in the sentence and to find the eastern equivalent in the target language. When this is not achieved, the meaning of the text in the source language will either be lost while being transferred to the target language, or the meanings that the owner of the main text did not mean will be transferred to the target language. This situation will cause misunderstanding of the source text and also cause confusion for the readers of the target language. In this study, the preposition "بـ/Bal", which is widely used in the Arabic language and the Qur'an and plays an important role in understanding the will of Allah in the Qur'an, will be evaluated in terms of its usage and meanings. Then the problems in the translation of the meanings of this preposition into Turkish will be tried to be determined by examining some selected Qur'an translations.

Keywords

Tafsir, Qur'an Translations, The Preposition of Bal, Translation, Problem

Citation

Demirbas, Servet. “The Meanings of the Preposition ‘Bal’ in the Qur’ân and the Problem of Its Translation into Turkish”. *Eskiyeni* 47 (September 2022), 765-788.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1039336>

Date of submission	21 December 2021
Date of acceptance	15 March 2022
Date of publication	20 September 2022
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External Double-blind + Transparent Peer Review
Review reports	The reviewers’ reports and the authors’ responses to the reviewers are published alongside the article. https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Canlı bir organizma gibi sürekli kendini yenileyen dillerde en büyük değişim çok anlamlı lafızlarda gerçekleşmektedir. Çok anlamlılık kelimenin kısımlarından isim ve fiilde olduğu gibi edat dediğimiz harflerde de vardır. Çok anlamlılık genellikle kelimelerin ilk vaz' edildikleri anlamlara sonraki dönemlerde yan anlamların ilave edilmesiyle gerçekleşir.¹Çünkü anlamlar çok, lafızlar onlara nispetle sınırlıdır. Bu tür lafızlar, içinde yer aldıkları cümlelerin yapısına göre farklı anlamlar içerirler. Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasında ve tercümeler yoluyla Arapça dışında başka dillere aktarılmasında çok anlamlı lafızların ifade ettikleri manaları bağlamına göre tespit etmek önem arz etmektedir. Tercümenin tam ve etkili olabilmesi için mütercimim hem kaynak dilin bütün özelliklerini hem de aktarılan hedef dilin imkân ve anlatım üsluplarını iyi bilmesi gerekir. Türkçe meallere bakıldığında Kur'ân-ı Kerîm'de sıkça kullanılan çok anlamlı lafızların çevirisinde ciddi tercüme problemlerinin olduğu müşahade edilir. Arap dilinde ve Kur'ân-ı Kerîm'de farklı anlamlarda kullanılan kelimelerden biri de "bel" edatıdır.

Bünyesinde farklı unsurları birleştirerek mürekkep bir mahiyet arz eden dil olgusu anlamlı cümlelerden oluşur. Cümleyi oluşturan kelimeler zamana bağlı olmaksızın bağımsız bir mana ifade eden isimlerden, zamana bağlı iş, oluş ve kılış ifade eden fiillerden ve cümle içerisinde fiillerle isimler arasındaki anlamları birbirine bağlayan harflerden/edatlardan oluşur.²İsimler hem müsned hem de müsned-i ileyh olabildiklerinden, iki isimden cümle oluşturmak mümkünken, fiiller sadece müsned olduklarından iki fiilden cümle oluşturmak imkân dâhilinde değildir. Edatlar ise müsned ve müsned-i ileyh olamadıkları için iki harften, bir isim bir harften ve bir fiil bir harften cümle oluşturulamaz.³ Bu yönüyle bakıldığında edatlar cümlelerin bir cüzü olabilmek için isim ya da fiile muhtaçtır.⁴Edatlar, hüküm ve yargı bildiren söz öbekleri içinde bağlaç, anlamı kuvvetlendirme, anlamı daraltma, genişletme, sınırlandırma, benzetme, sebep-sonuç, şart-cevap, önce geçen hükmü değiştirme, lafızları kısaltma ve benzeri anlamlar ifade ederler.

Cümlelerin aslı unsurları isimlerden ve fiillerden oluşurken, edatlar içinde yer aldıkları cümlelere çok yönlü anlam zenginliği kazandırırılar. Arap dilinde

¹ Ebü'l-Kâsım er-Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü câmi't-tefâsîr*, thk. Ahmed Hasan Ferhât (Kuveyt: Dâru'd-Da've, 1405/1984), 33.

² Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred el-Ezdî, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdulhâlik 'Uzeyme (Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1415/1994), 1/141; Ebu'l-Berkât Abdurrahmân b. Muhammed el-Enbârî, *Esrâru'l-arabiyye*, tak. Muhammed Behcet el-Baytâr (Dimişk: Matbûa'ü'l-Mecmei'l-Arabî, ts.) 4-20; Şemsüddîn Ahmed b. Süleymân el-Marûf bi İbn Kemâl Paşa, *Esrâru'n-nahv*, thk. Ahmed Hasan Hâmid (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002) 72-73.

³ Nûrüddîn Abdurrahmân el-Câmî, *el-Fevâidü'z-zıyâtiyye* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.), 11.

⁴ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Hâcib, *Kâfiyye* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2011), 89-90.

genel olarak “Hurûfî'l-meâ'nî” diye isimlendirilen edatlar, kendi içinde farklı kategorilere ayrılmışlardır.⁵ Arap dilinde kullanılan edatların ifade ettikleri manalar ve cümle içinde icra ettikleri fonksiyonlar erken dönemden itibaren gramer ve belâgat kitaplarında, ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde, fıkıh usûlü kaynaklarında, edatların bir arada toplandığı bağımsız eserlerde, sözlük çalışmalarında, tefsirlerde ve benzeri kaynaklarda değişik tertip ve yaklaşımlarla incelenmiştir.⁶

Bazen bir edat birbirine zıt anlamlar ifade ettiği için nassa dayalı kelam, fıkıh ve tefsir gibi ilimlerde çok derin görüş ayrılıklarına ve tartışmalara sebep olabilmektedir. Bu itibarla edatlarla ilişkisi olan her ilim dalı, edatları kendi bakış açısıyla değerlendirmiştir. Dil bilimciler ve belâgat âlimleri edatları daha çok, anlamın belirlenmesinde önemli etken olan i'râbın tespitinde ve taşıdıkları anlamlar açısından incelerken, kelimacılar, fakihler ve müfessirler de edatların ifade ettiği anlamların pratik hayata yansıyan yönünü ele almışlardır. Birbirinden bağımsız olmayan bu çalışmalar neticesinde edatlarla ilgili büyük bir literatür oluşmuştur.

“Edat” kavramı Kûfeli dil bilginleri tarafından kullanılsa da daha çok Basralı dilcilerin kullandığı “Hurûfî'l-meâ'nî” kavramı meşhur olmuştur. الحرف/harf sözlükte, “bir şeyin ucu, sınırı ve kenarı, suyun aktığı mecra, zayıf ve yorgun düşmek, bir tarafa meyletmek, bir şeyin iki ucunu birbirine bağlamak” gibi farklı anlamlar ifade etmektedir.⁷ Kelimenin üç kısmından biri olarak değerlendirilen harf/edat, Sibeveyhi (öl. 180/796) tarafından “Harf, isim ve fiil olmayan bir mana için gelen lafızdır.”⁸ ifadeleriyle tanımlanmıştır. Sibeveyhi'den sonra gelen nahivciler bu hususta genellikle onun yolunu takip etmişlerdir.⁹

Edatlar ilk dönem gramer eserlerinde sistematik olmaktan uzak; dağınık bir şekilde incelenmiştir. Sibeveyhi, *el-Kitâb* isimli eserinde edatları farklı başlıklar altında ele almıştır. Müberred (öl. 285/898) *el-Muktedab* isimli eserinde, Zeccâcî (öl. 337/949) *el-Cümel*'de Zemahşerî (öl. 538/1144) *el-Mufassal*'da ve İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249) *Kâfiye*'de edatları belli başlıklar altında daha sistemli olarak incelemiştir. Fakihler, nasların anlaşılması için tesis ettikleri metodoloji içinde

⁵ İbn Hâcib, *Kâfiye*, 90-107.

⁶ Abdullah Hacibekiroğlu, *Arap Dilinde Edatların Metinde Kurduğu Anlamsal İlişkiler* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 13-17.

⁷ Ebü'l-Kâsım er-Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), “hrf”, 121.

⁸ Ebû Bîşr Sibeveyhi Amr b. Osmân el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988), 1/12.

⁹ Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, *el-İdâh fi 'ileli'n-nahv*, thk. Mâzin el-Mübârek (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 54; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufassal fi San'ati'l-i'râb*, thk. Ali Ebû Mühlîm (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 397; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf el-Ensârî, *Şerhu şüzûri'z-zehab fi ma'rifeti kelâmi'l-Arab*, thk. Abdülganî ed-Dakr (Suriye: eş-Şeriketü'l-Müttahide li't-Tevzî', ts.), 18; Mustafa el-Galâyînî, *Câmi'u'd-dürüsü'l-arabiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 1414/1993), 1/12.

edatların manalarını ve aralarındaki farklılıkları ele almışlardır. Nassları anlamada dil bilimleri önemli bir noktada bulunduğu için fıkıh usûlüyle nahiv ilimi arasında etkileşim çok derinliklidir. Molla Hüsrev (öl. 885/1480) Hanefi fıkıh usûlüne dair yazdığı *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâtî'l-vüsûl* isimli eserinde edatları, “hurûfî'l-me'ânî” başlığı altında manaya delaletleri yönüyle incelemiştir.¹⁰

Edatlar, tefsiri ilgilendiren me'âni'l-Kur'ân, i'râbu'l-Kur'ân ve ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde de incelenmiştir. Ferrâ (öl. 207/822) ve Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830) *Me'âni'l-Kur'ân* isimli eserlerinde, Zeccâc (öl. 311/923) *İ'râbu'l-Kur'ân*'da edatları gerek kullanım gerekse ifade ettikleri anlamlar açısından dağınık bir şekilde incelemiştir. Zerkeşî (öl.794/1392) *el-Burhân*'nın son kısmında Arap dilinde ve Kur'ân-ı Kerîm'de geçen edatları bir arada incelerken¹¹ Suyûtî (öl. 911/1505) edatları *el-İtkân*'da “müfessirin bilmesi gereken edatlar” başlığı altında alfabetik sıraya göre ayetlerden örneklerle anlatmıştır.¹²Tarihi süreçte edatların önemine dikkat çekmek için sadece edatları konu edinen bağımsız çalışmalar da yapılmıştır. Sadece edatları konu edinen ilk eserin Zeccâcî'nin *Hurûfu'l-me'ânî*'si olduğu söylenmiştir. Daha sonraki dönemlerde yazılan Rummânî'nin (öl. 384/994) *Me'âni'l-hurûfu*, Murâdî'nin (öl.749/1348) *el-Cene'd-dâni 'alâ hurûfi'l-me'ânî*'si ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) *Me'âni'l-edevât ve'l-hurûfu* bu alanın en önemli eserleri arasındadır.¹³ Arap dilindeki edatları farklı yönleriyle inceleyen eserlerin yanı sıra sadece tek bir edatı inceleyen eserler de yazılmıştır. Kutrub'un (öl.206/821) *el-Hemz* isimli eseri, Mâzinî'nin (öl. 249/863) *Kitâbu'l-elif ve'l-lâm*'i ve Ebû Bekr el-Enbârî'nin (öl. 328/940) *Kitâbu'l-elifât*'i bunlardan bazılarıdır.¹⁴Edatlarla ilgili klasik dönem çalışmalarına ilaveten çağdaş dönemde de gerek Arap dünyasında gerekse ülkemizde farklı çalışmalar yapılmıştır. Sâdık Halîfe Râşid'in *Devru'l-harf fi edâi ma'ne'l-cümle*'si, Bedî' Yakûb'un *Mevsû'atü'l-hurûf fi'l-lügatî'l-Arabiyye*'si, Muhammed Hasan Şerîf'in *Mu'cemü hurûfi'l-me'ânî fi'l-Kur'ân*'ı, Hasan Akdağ'ın *Arap Dilinde Edatlar* isimli eseri ve Ahmet Kazım Ürün'ün *Arap Dilinde Bağlaçlar ve Terkipler* isimli eseri bunlardan bazılarıdır. Tarihî süreçte edatlarla ilgili yazılan bu eserler daha çok genel çalışmalar olup bütün edatları kapsadığından bu çalışma onlardan ayrılmaktadır. Ayrıca bu çalışmada “Bel” edatının Kur'ân'ı Kerîm'deki kullanımı ve

¹⁰ Muhammed b. Ferâmurz Molla Muhyiddin Hüsrevî, *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâtî'l-vüsûl* (İstanbul: Eser Kitabevi, ts.), 242; fıkıh usulü eserlerinde edatlarla ilgili daha geniş bilgi için bakınız. Osman Güman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi (el-İsnevî Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006).

¹¹ Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahimî (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, ts.), 4/175- 445.

¹² Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 2/460- 561.

¹³ Hacibekiroğlu, *Arap Dilinde Edatların Metinde Kurduğu Anlamsal İlişkiler*, 12.

¹⁴ Muhammed Hân, “Arap Dilinde Edatların Yapı ve Fonksiyonları”, çev. Abdullah Hacibekiroğlu, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/28 (2015/2), 129-140.

Türkçeye çeviri sorununu ele aldığı için özellikle meâl çalışmalarına ve meâl okuyucularına olumlu katkı sunması umulmaktadır.

Çalışmada, öncelikle Kur'ân-ı Kerîm'de farklı sure ve ayetlerde yüz yirmi yedi defa kullanılan bel edatının¹⁵ Arap dilindeki kullanımı ve ifade ettiği farklı manaları tespit edilecektir. İkinci olarak bel edatının Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımı ve içerdiği manalarla ilgili müfessirlerin görüşlerine yer verilecektir. Son aşamada ise bazı meâllerden farklı örneklerle tercüme problemlerine dikkat çekilerek bu edatın Türkçeye tercümesinde daha dikkatli olunması hususu ele alınacaktır. Her geçen gün sayıları artan meâllerin tamamını incelemek bu çalışmanın sınırlarını aşacağından bunlardan beş meâl tercih edilmiştir. Hasan Basri Çantay'ın *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* isimli çalışması,¹⁶ Türkiye'de yapılan ilk meal çalışmalarından biri olması; Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanan *Kur'an'ı Kerim Meâli* isimli çalışmayla¹⁷ *Kur'an Yolu Meali*,¹⁸ resmi bir kurum tarafından yayınlanmış olması; Hayrat Neşriyatın yayınladığı *Kur'an'ı Kerim Meâli*¹⁹ isimli çalışma, ilmî bir heyet tarafından hazırlanıp Türk okurları tarafından sıklıkla tercih edilmesi ve Mehmet Okuyan'ın hazırladığı *Kur'an Meali*²⁰ akademiye temsil etmesi ve üzerinde farklı tartışmalar yapılması açısından tercih edilmiştir.

1. “/بـ/ Bel” Edatının Kullanımı ve İçerdiği Manalar

“Bel” edatı, lafızları kısaltmak ve birçok şeyi bir hükümde toplamak maksadıyla kelimeleri veya cümleleri birbirine bağlayan el-hurûrül-'atıfa kategorisinde incelenmiştir.²¹ Atif harfleri kelimeleri ve cümleleri anlam ve biçim/i'râb yönünden

¹⁵ el-Bakara 2/88, 100, 116, 135, 154, 170, 259; Âl-i İmrân 3/150, 169,180; en-Nisâ 4/49, 155, 158; el-Mâide 5/18, 64; el-En'âm 6/28, 41; el-A'râf 7/81, 179; Yûnus 10/39; Hûd 11/27; Yûsuf 12/18, 83; er-Ra'd 13/31, 33; el-Hicr 15/15, 63; en-Nahl 16/75, 101; el-Kehf 18/48,58; Tâhâ 20/66; el-Enbiyâ 21/5,18, 24, 26 ,41, 42, 44, 56, 63, 97; el-Mü'minûn 23/ 56, 63, 70, 71, 81, 90; en-Nûr 24/11, 50; el-Furkân 25/ 11, 40, 44; eş-Şuarâ 26/74, 166; en-Neml 27/36, 47, 55, 60, 61, 66; el-Ankebût 29/49, 63; er-Rûm 30/29; Lokmân 31/11, 21, 25; es-Secde 32/3, 10; Fâtır 35/40; Yâsîn 36/19; es-Sâffât 37/12, 26, 29, 30, 37; Sâd 38/8, 60; ez-Zümer 39/29, 49, 66; el-Mü'min 40/74; ez-Zuhruf 43/22, 29, 58; ed-Duhân 44/9; el-Ahkâf 46/24, 28; el-Feth 48/11, 12, 15; el-Hucurât 49/17; Kâf 50/5, 15; ez-Zâriyât 51/53; et-Tûr 52/33, 36; el-Kamer 54/25, 46; el-Vâkıa 56/67; el-Mülk 67/21; el-Kalem 68/27; el-Müdesir 74/53; el-Kiyâmet 75/5, 20; el-İnfîtâr 82/9; el-Mudaffifin 83/13; el-İnşikâk 84/22; el-Burûc 85/19, 21; el- A'lâ 87/16; el-Fecr 89/17.

¹⁶ *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay (İstanbul: Elif Ofset Yayınları, 1410/1990).

¹⁷ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009).

¹⁸ *Kur'an Yolu Meâli*, çev. Harettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020).

¹⁹ *Kur'an'ı Kerim Meâli*, çev. Hayrat Neşriyat İlim Araştırma Heyeti (İstanbul: Hayrat Neşriyat, 2016).

²⁰ *Kur'an Meal-Tefsir*, çev. Mehmet Okuyan (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021).

²¹ Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Serrâc el-Bağdâdî, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. Muhammed Osman (Kâhire: el-Mektebetü's-Sekâfiyye ed-Dîniyye, 1430/2009) 1/442; Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş el-Halebî, *Şerhu'l-Mufasssal* (Mısır: et-Tabâatü'l-Müniriyye, ts.) 8/88-89.

birbirine bağlayıp²² tekrarları azaltarak söze farklı dinamikler ve semantik açılımlar kazandırır. Bu edatlar, tabî ile metbûu' yani ma'tûf ile ma'tûfun aleyhi cümledeki nispette bir araya getirirken her bir edat kendi anlamını cümleye verir.²⁴

Kendisinden sonra ister müfret isim ister cümle gelsin "bel" edatı, الاضراب "idrâb", "yanılgı, hata ve yanılgı engellemek ve düzeltmek" manalarından birini ifade eder.²⁵ Idrâb, "bir şeye yönedikten sonra ondan vaz geçmek; kendinden önce geçen hükmü iptal etmek" manasını ifade ettiği gibi "önceki hükmü olduğu gibi bırakarak daha mühim bir hükme intikal" manasını da ifade eder. Bunlardan birincisine *iptâlî idrâb* الاضراب بالاطال ikincisine, intikâlî idrâb الاضراب بالانتقال diye isim verilir.²⁶ İstidrâk, önce geçen cümle sebebiyle zihinlerde oluşabilecek kuruntu, zan, şüphe, yanılgı anlama, önyargı ve benzeri tevehhümleri uzaklaştırmak ve kaldırmaktır.²⁷ Tedârikü'l-galat, bilerek ya da unutarak bir hükmü hatalı ya da yanılgı ifade ettikten sonra durumu düzeltip doğru hükme yönelmektir.²⁸ Bel edatındaki bu manalar

²² Recep Kırıcı, "Arap Dilindeki أم ve أو Edatları İle İlgili Bir İnceleme", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 588-600.

²³ Atıf kelimesinin sözlük anlamı, "meyil etmek, ip ya da bohça gibi bir şeyin iki ucunu birleştirmek gibi manalara gelir. (İsfahânî, el-Müfredât, "عطف") Atıf, Arap gramerinde tevâbi konuları arasında iki şekilde ele alınır. 1. Atfu'l-beyân: Kendinden önce geçen anlamca kapalı bir isimi (metbûu'nu) açıklayan ve izah eden ya da tahsis eden isimdir. Atfu'l-beyân, metbûu'nda her hangi bir manaya delalet etmediği için sıfattan ayrılır. عمر بالله أقسم بالله ابوحفص عمر. kendisinden önce geçen anlamca kapalı حفص ابو ismini izah etmiştir. Daha geniş bilgi için bk. (el-Câmî, *el-Fevâidü'z-zıyâiyye*, 227-228) 2. el-Atfu bi'l-hurûf/Atfu'n-nesak: Cümle içindeki nispette metbûu'yla birlikte (ma'tûfun alyh) kastedilen tabî' (ma'tûf)dur; Atıf harfleri .و.ف.ث.م.ح.ق.أ.و.إ.ما.م. . Atıf harfleri .و.ف.ث.م.ح.ق.أ.و.إ.ما.م. . Atıf harflerinden biri ma'tûf ile ma'tûfun alyh arasında gelerek her ikisini bir hükümde birleştirir. زيد عمرو tabî/ ma'tûf, birinci isim olan عمرو .و.ف.ث.م.ح.ق.أ.و.إ.ما.م. . Atıf harflerinden biri ma'tûf ile ma'tûfun alyh arasında gelerek her ikisini kıyam hükmünde bir araya getirmiştir. bk. (*el-Fevâidü'z-zıyâiyye*, 213-218)

²⁴ Atıf harflerinden و, mutlak cemiyet içindir; kendisinde tertip ve mühlet manası yoktur. ف, cemiyetle birlikte tertip içindir; kendisinde mühlet yoktur. ح.ق.ث.م. , cemiyetle birlikte hem tertip hem de mühlet manası ifade eder. ح.ق. ث.م. den farkı, ح.ق. ma'tûfta kuvvet ya da zaıflık ifade eder. .و.إ.ما.م. , bunlar tahyîr yani iki şeyden birini tercih içindir. Bazı durumlarda da muhatabın şek içinde olduğunu ya da dinleyiciyi şüpheye düşürmek içindir. ل.ب.ل.كن. bu üç edat cümlede ifade edilen hükmü bir şeyden alıp başka bir şeye vermek içindir. Daha geniş bilgi için bk. *el-Fevâidü'z-zıyâiyye*, 404-408; Hacibekiroğlu, *Arap Dilinde Edatların Metinde Kurduğu Anlamsal İlişkiler*; Hasan Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar* (Konya: Tekin Kitabevi, 1981).

²⁵ Radiyyüddîn, Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî li Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*, thk. Yahya Beşîr Mısırî (Suudi Arabistan: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1417/1996). 2/1352-1354; el-Galâyînî, *Câmi'u'd-dürüsi'l-arabiyye*, 3/247-249.

²⁶ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed et-Tehânevî, *Mevsûa'ü keşşâfi isdulhâtî'l-funûn*, thk. Ali Dahrûc (Beirut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), "Idrâb", 218.

²⁷ Tehânevî, "İstidrâk", 150, 151.

²⁸ Tehânevî, "Tedârikü'l-galat", 317.

cümle içinde iki zıt anlamı ve duyguyu bir araya getirerek genellikle övgü, yergi, sevgi, nefret, sevinç, hüznün, şaşkınlık, kasıt, hata ve yanlış gibi duygularla verilen yargıdan sonra hemen duygusallıktan çıkarak hakikatin farkına varıp yapılan yanlışlığın ortadan kaldırılmasına ve tamir edilmesine yöneliktir.²⁹

1.1. “Bel /Bel” Edatının Atıf Harfi Olarak Kullanımı

Kendisinden sonra müfret isim gelen bel edatı atıf harfidir. Bilerek ya da unutarak yapılan bir yanlış düzeltmek ya da hükmü birinci isimden alıp ikincisine vermek gibi manalar taşır. Bu hususta Sibeveyhi, “Bel edatı bir şeyi terk edip başka bir şeye yönelmek içindir.”³⁰ şeklinde bir açıklama yaparken, Rummânî (öl. 384/994) “Bel edatı, cümledeki ilk kısımdan (mâ kablinden) vaz geçip kendisinden sonrakini (mâ ba’dini) zorunlu kılmaktır.”³¹ şeklinde bir açıklama yapmıştır. Her iki yaklaşımda birbirini tamamlayıcı mahiyettedir. Atıf olarak kullanılan Bel edatı cümledeki yargıyı değiştirir.

Bel edatının içerisinde yer aldığı cümlede fiil olumlu, olumsuz, emir ya da nehiy olabilir. Bu edat, olumlu fiil ya da emirden sonra geldiğinde, hükmü kendisinden önce geçen isimden alıp sonra gelen isme verir. Kendisinden önce geçen ma’tûf alyh yok hükmündedir; meskût-ü anhdır; hiç söylenmemiş kabul edilir. Bu durumda bel edatı bilerek ya da unutarak söylenen bir hatayı düzeltmek için gelmiş olur. جاء زيد بل عمرو “Zeyd geldi. Hayır, Amr” örneğinde ma’tûf aleyh olan زيد yok hükmündedir; gelme fiili ma’tûf olan عمرو’ya isnat edilmiştir. Gelen Amr’dır.³² كَرِمٌ زَيْدًا بل عمرو örneğinde bel edatından önce emir fiili geçmiştir. Bunun manası بل اكرم عمرو “Bilakis Amr’a ikram et” demektir. Her iki durumda konuşmacı başlangıçta unutarak ya da hata ederek fiili önce ma’tûf aleyhe isnat etmiş, sonra hatasını düzeltmek için bel edatıyla hükmü ma’tûfa vererek muhatabın zihninde oluşabilecek şüpheyi ortadan kaldırmış, yapılan hatayı düzeltmiştir.³³ İbn Cinnî (öl. 392/1002) *el-Lüma*’da şöyle demiştir: “Bel edatı birincisinde (ma’tûf aleyh) idrâb, ikincisinde (ma’tûf) ispat içindir.”³⁴ İbn Yaîş’de (öl. 643/1245) *Şerhu’l-Mufassal*’da, “Bel edatından önce geçen hüküm, ister müspet,

²⁹ İsmail Durmuş, “İstidrâk” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/329-330.

³⁰ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/439.

³¹ Ebu’l-Hasen Ali b. İshâ er-Rummânî, *Me’âni’l-hurûf*, thk. İrfan b. Selîm el-Hassûne (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1426/2005) 71.

³² Enbârî, *Esrâru’l-arabiyye*, 306; Râdiyyüddîn el-Esterâbâdî, *Şerhu’r-Radî*, 2/1352; Ebû Hayyân el-Endelîsî, Muhammed b. Yûsuf, *İrtisâfu’d-drab min lisâni’l-Arab*, thk. Receb Osmân Muhammed (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1418/1998) 1994.

³³ Câmî, *el-Fevâidü’z-zıyâiyye*, 409.

³⁴ Ebu’l-Hasen Ali b. el-Hüseyn el-Bâkûlî, *Şerhu’l-lüma’ li’l-Bâkûlî*, thk. İbrâhim b. Muhammed ‘Ubâde (Suudi Arabistan: Câmî’atü’l- İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411/1990) 1/586.

ister menfi olsun birincisinde (ma'tûf alyh) idrâb, ikincisinde (ma'tûf) ispat içindir." açıklamasını yapmıştır.³⁵

Müfret ismi müfret isme atıf için kullanılan bel edatından önce olumsuz fiil ya da nehiy fiili bulunursa, hükmü ma'tûf aleyhte olumsuz bırakıp kendisinden sonra gelen ma'tûfta ispat eder. ما جاء زيدٌ بل عمرو cümlesinin manası, "Zeyd gelmedi, aksine Amr geldi." demektir. لا تُكرمُ زيداً بل عمرواً cümlesinde mana "Zeyd'e ikram etme, aksine Amr'a ikram et." demektir. Her iki örnekte de bel edatı ma'tûf aleyhteki olumsuz hükmü ma'tûfta olumlu yapmıştır.³⁶

Dil bilimciler müfret ismi başka bir müfret isme atıf için kullanılan bel edatının iptâli idrâb ya da yapılan bir hatanın (galat) düzeltilmesi için kullanıldığı hususunda görüş birliğine varmışlardır. Müberred, bu hususta cumhurun görüşleri aksine farklı bir görüş ileri sürerek şunları söylemiştir: "Kendisinden önce olumlu fiil geçen bel edatı, fiili olumlu olarak kendisinden sonra gelen ma'tûfa verdiği gibi kendisinden önce geçen olumsuz fiili olumsuz olarak ma'tûfa verir."³⁷ Cumhura göre ما جاء زيدٌ بل عمرو cümlesinin manası "Zeyd gelmedi, bilakis Amr geldi." iken, Müberred'e göre "Zeyd gelmedi, hayır, Amr gelmedi." şeklindedir. Bu durumda mütekellim önce failin tayininde galat/hatalı kullanım yapıp sonra bel ile o hatasını düzeltme yoluna gitmiştir.

Müfret ismi başka bir müfret isme atıf ederek hata ya da unutma sebebiyle oluşan yanlış anlamının önüne geçmek için kullanılan bel edatı idrâb ya tedârükü'l-galat ifade edecek şekilde Kur'ân-ı Kerîm'de yer almamıştır. Müberred, *el-Muktedab*'da bel edatının kullanımıyla ilgi açıklamalarda bulunurken söz konusu edatın unutma ya da hata yaptıktan sonra ortaya çıkan yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için idrâb manasında kullanıldığını, bu şekilde bir kullanımın Allah Teâlâ hakkında düşünülemezliğini söylemiştir. Bir kişi hata ederek ya da unutarak مررتُ بزید "Zeyd'e uğradım" dedikten sonra hata ettiğini anlayıp hatasını düzeltmek için hemen ardından بل عمرواً "Hayır, Amr'a uğradım" dediğinde idrâb yoluyla hatasını düzelterek hükmü Amr'a vermiş olur. Bu gibi kullanımlar Allah Teâlâ hakkında caiz değildir. Çünkü Allah Teâlâ hata ve nisyandan münezzehtir. Eğer Kur'ân-ı Kerîm'de bu gibi kullanımı çağrıştıran bir ayet varsa, hata ve unutma önceden hikâye yoluyla aktarılan başkalarına ait sözdedir. وقالوا اتخذوا وقالوا اتخذوا *Rahman, çocuk edindi dediler. O bundan münezzehtir. Hayır (Çocuk diye isnat ettikleri melekler) ikrama erdirilmiş kullardır.*³⁸ Bu ayette beledatı müşriklerin melekler hakkındaki yanlış düşüncelerini reddetmek için

³⁵ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, 8/105.

³⁶ Cemâlüddîn Muhammed b. Mâlik el-Endelüsî, *Şerhu't-teshîl*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid-Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Beyrut: Dâru Hicr, 1410/1990), 1/367-368.

³⁷ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, 8/105.

³⁸ el-Enbiyâ 21/26.

gelmiştir.³⁹ Bu hususta Süyûtî, *el-İtkân*'da şunları nakletmiştir: “Eğer beledatı yapılan hatayı ortadan kaldırmak için hükmü birincisinden (ma'tûf aleyh) iptal edip ikincisine (ma'tûf) ispat için kullanılırsa, bu kullanım şekli Kur'ân-ı Kerîm'de bulunmaz. Çünkü Kur'ân'ı Kerîm hatadan ve galattan münezzehtir.”⁴⁰

1.2. “Bel /Bel” Edatının İbtidâ/Başlangıç Harfi Olarak Kullanımı

Kendisinden sonra cümle gelen bel edatının atıf harfi olabileceğini söyleyenler olsa da⁴¹ dil bilimcilerin ve müfessirlerin kahir ekseriyetine göre ibtidâ harfidir; kendisiyle yeni bir cümleye başlanır.⁴² Şârih Radî'nin (öl. 688/1289) bu husustaki ifadeleri şöyledir: “Kendisini cümlelerin takip ettiği bel edatı, bir cümleden başka bir cümleye intikal içindir; ikinci cümlelerin birinci cümleden daha önemli ve daha mühim olduğuna işaret içindir.”⁴³ İbn Hişâm'da (öl. 761/1360) *el-Mugni*'de şöyle söylemiştir: “Doğru olan kendisinden sonra cümle gelen bel edatının atıf için değil ibtidâ için olmasıdır.”⁴⁴

Kendisinden sonra cümle geldiği için ibtidâ olarak kullanılan bel edatının manası yine idrâbdır. Yukarıda da temas edildiği gibi idrâb iki türdür. Birincisi, kendinden önce geçen cümledeki hükmü iptal ederek birinci cümlelerin aksine yeni bir cümlede yeni bir hüküm ifade eden iptâl idrâbdır. İptâl için gelen bel edatından önce geçen cümle, mana ve hüküm olarak bel edatından sonra gelen cümleye zıttır. Bel edatının bu manada kullanımı Kur'ân-ı Kerîm'de sıklıkla görülür. “*Ya da O (Muhammed) cinnet mi geçirmiş diyorlar. Hayır, bilakis O, onlara hakkı getirdi.*”⁴⁵ Bu ayette kendisinden sonra cümle gelen bel edatı, ibtidâ harfi olup, kendisinden önce geçen cümlelerin manasını ve hükmünü iptal ederek birinci cümlelerin aksine yeni bir hüküm ifade etmiştir.⁴⁶ İkincisi, bel edatı kendinden önce geçen cümlelerin ifade ettiği hükmü iptal etmeden birinci cümleden daha önemli, başka bir cümleye geçişi ifade eden intikâl idrâbdır. Bu kullanımda, birinci cümleyle kastedilen mana sona ermiş, belile yeni bir cümleye geçilmiştir. Bel edatının bu manada kullanımı da Kur'ân-ı Kerîm'de

³⁹ Müberred, *el-Muktedab*, 3/305.

⁴⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/500.

⁴¹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *la yümünun* لا يؤمنون، “Onlar ne zaman bir antlaşma yapılsa, içlerinde bir grup onu bozmadı mı? Zaten onların çoğu iman etmezler.” el-Bakara 2/100. ayetindeki bel edatının لا يعلمون cümlesini kendinden önceki cümleye atıf olduğu görüşündedir. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhit* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1432/2010), 1/520; Zerkeşî, *el-Burhân*, 4/258-259.

⁴² Muhammed Abdülhâlık 'Uzeyme, *Dirâsât fi üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 2/62-63.

⁴³ Radiyyüddîn, *Şerhu'r-Radî*, 2/351.

⁴⁴ Cemâlüddîn İbn Hişâm el-Ensârî, *Mugni'l-lebîb 'an Kütübi'l-e'ârîb*, thk. Mâzin el-Mübârek-Muhammed Ali Hamdullah (Dınişk: Dâru'l-Fikr, 1384/1964), 1/119-120.

⁴⁵ el-Mü'minûn 23/70.

⁴⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/499.

çoktur. “وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطَلِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِنْ هَذَا “Biz hiç kimseye gücünün yettiğinden fazlasını yüklemeyiz. Nezdimizde gerçeği konuşan bir kitap vardır. Onlar zulme uğratılmazlar. Ama kafirlerin kalpleri bu (Kur’ân’a) karşı bir taşkınlık içindedir.”⁴⁷ Bu ayetlerde belatıf edatı olmayıp, ibtidâ harfidir. Manası da intikâlî idrâbdır. Kendinden önce geçen cümlelerin manasını iptal etmeden daha önemli başka bir konuya intikal için gelmiştir.⁴⁸

2. “/Bel” Edatının Kur’ân-ı Kerîm’de Kullanımı

Allah Teâlâ Kur’ân-ı Kerîm’i nüzul dönemi Araplarının kullandığı fasih Arapça ile indirmiştir.⁴⁹ Ayetleri oluşturan kelimeler en güzel insicam ve ahenk içinde icâz ve icâzın en mükemmel şeklini gerçekleştirmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de farklı terkip ve manalarda kullanılan bel edatı 48 surede 127 kere geçmektedir.⁵⁰ Arap kelimelerinde bel edatından sonra müfret isim ve cümle gelebilirken Kur’ân-ı Kerîm’de kullanılan bel edatından sonra müfret isim değil cümle yer almıştır; kendisinden sonra cümle bel edatı ibtidâ harfi olup atıf için değildir.

Bel edatı, Kur’ân-ı Kerîm’de kırk bir yerde olumlu cümlede gelmiştir.⁵¹ Altı yerde كَ edatından sonra gelmiştir.⁵² Kendisinden önce geçen cümledeki hükmü reddetmek için kullanılan كَ dan sonra gelen bel edatı, çok kere istinaf ve intikâlî idrâb manası ifade eder.⁵³ إِذَا تُنْتَلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأُولِينَ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا

⁴⁷ el-Mü’minûn 23/62-63.

⁴⁸ İbn Hişâm, *Mugni’l-lebîb*, 119-120.

⁴⁹ Yûsuf 12/2; Tâhâ 20/113; ez-Zümer 39/28.

⁵⁰ el-Bakara 2/88, 100, 116, 135, 154, 170, 259; Âl-i İmrân 3/150, 169,180; en-Nisâ 4/49, 155, 158; el-Mâide 5/18, 64; el-En’âm 6/28, 41; el-A’râf 7/81, 179; Yûnus 10/39; Hûd 11/27; Yûsuf 12/18, 83; er-Ra’d 13/31, 33; el-Hicr 15/15, 63; en-Nahl 16/75, 101; el-Kehf 18/48,58; Tâhâ 20/66; el-Enbiyâ 21/5,18, 24, 26, 41, 42, 44, 56, 63, 97; el-Mü’minûn 23/ 56, 63, 70, 71, 81, 90; en-Nûr 24/11, 50; el-Furkân 25/ 11, 40, 44; eş-Şuarâ 26/74, 166; en-Neml 27/36, 47, 55, 60, 61, 66; el-Ankebût 29/49, 63; er-Rûm 30/29; Lokmân 31/11, 21, 25; es-Secde 32/3, 10; Fâtır 35/40; Yâsîn 36/19; es-Sâffât 37/12, 26, 29, 30, 37; Sâd 38/8, 60; ez-Zümer 39/29, 49, 66; el-Mü’min 40/74; ez-Zuhruf 43/22, 29, 58; ed-Duhân 44/9; el-Ahkâf 46/24, 28; el-Feth 48/11, 12, 15; el-Hucurât 49/17; Kâf 50/5, 15; ez-Zâriyât 51/53; et-Tûr 52/33, 36; el-Kamer 54/25, 46; el-Vâkıa 56/67; el-Mülk 67/21; el-Kalem 68/27; el-Müddessir 74/53; el-Kiyâmet 75/5, 20; el-İnfîtâr 82/9; el-İnşikâk 84/22; el-Burûc 85/19, 21; el- A’lâ 87/16; el-Fecr 89/17.

⁵¹ el-Bakara 2/88, 116, 135, 259; Âl-i İmrân 3/88; el-Mâide 5/18, 64; el-A’râf 7/81, 179; Yûsuf 12/18, 83; el-Hicr 15/63; en-Nahl 16/75; el-Kehf 18/48; Tâhâ 20/66; el-Enbiyâ 21/5-6, 21, 26; el-Mü’minûn 23/62-63; el-Furkân 25/44; en-Neml 27/36, 47, 55; el-Ankebût 29/63; Lokmân 30/29; Fâtır 34/41-41; es-Sâffât 37/11-12, 28-29; Sâd 38/59-60; ez-Zümer 39/29; el-Mü’min 40/73-74; ed-Duhân 44/8-9; el-Fetiğ 48/15; Kâf 50/5, 54; el-Vâkıa 56/66, 76; el-Kiyâmet 75/13-14; el-Burûc 85/20-21; el- A’lâ 87/14, 17.

⁵² es-Sebe’ 34/27; el-Müddessir 74/53; el-Kiyâmet 75/20; el-İnfîtâr 82/9; el-Mudaffifin 83/14; el-Fecr 89/17.

⁵³ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd el-Ferrâ el-Begavî, *Me’âlimü’t-tenzil*, thk. Muhammed Abdülkadir en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Tayyibe li’n-Neşr, 1412), 8/365; Fahrüddîn

كَانُوا يَكْسِبُونَ “Ona ayetlerimiz okunduğunda ‘eskilerin masalları’ derdi. Hayır (Kur’ân masal değildir.) Fakat kazandıkları (günahları), kalplerinin üstünde pas bağlamıştır.”⁵⁴ Bu ayetlerde كَس kendinden önce geçen cümlelerin manasını iptal etmiş, bel edatı da istinaf ve intikal manasını ifade ederek müşriklerin Kur’ân hakkındaki yanlış inançlarının sebebini açıklamıştır.⁵⁵

Bel edatı, on bir ayette iki ya da daha çok şey arasından birini tercih etmek manasına kullanılan اَمْ edatından sonra gelmiştir.⁵⁶ Yirmi sekiz ayette istif-hâm/soru edatlarından sonra kullanılmıştır.⁵⁷ Altı ayette birden çok tekrar etmiştir.⁵⁸ Altı ayette nehiy fiilinden sonra, iki yerde temenniden sonra, iki yerde kaseden sonra, dört yerde nefiyden sonra, on beş yerde şart edatlarından sonra gelmiştir.⁵⁹

2.1. “/Bel” Edatının İptâlî İdrâb İçin Gelmesi

“Bel” edatının kendinden önce geçen cümledeki hükmü iptal etmesi ve devamındaki cümlelerin önce geçen cümlelerin aksine olması, ayetin bağlamından anlaşılır. Arap dili araştırmacılarından Muhammed Abdülhâlık ‘Uzeyme (öl. 1984) *Dirâsât fi üslûbi'l-Kur’ân* isimli eserinde Kur’ân-ı Kerîm’de bel edatının kırka yakın ayette iptâlî idrâb için geldiğini bildirmiştir.⁶⁰

وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ “(Yahudiler alay ederek) ‘Kalplerimiz perdelidir’ dediler. Hayır, inkarları sebebiyle Allah onlara lânet etmiştir. Onlar pek az inanırlar.”⁶¹ Bu ayetteki bel edatı, Yahudilerin alaycı bir tavırla kalplerinin kılıflı

Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1417/1997) 11/87.

⁵⁴ el-Mudaffifin 83/13-14.

⁵⁵ Ebüssüüd, Muhammed b. Muhammed el-İmadî, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur’ân-i'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Mushaf, ts.) 9/127; Ebû Abdillâh Muhammed Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, thk. Abdurrahmân ‘Umeire (Beirut: Dâru'l-Vefâ, ts.) 5/532; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 30/72.

⁵⁶ er-Ra'd 13/33; el-Enbiyâ 21/43; el-Mü'minûn 23/70; en-Nûr 24/50; Fâtır 35/40; ez-Zuhruf 43/21-22, 58; et-Tûr 52/33, 36; el-Mülk 67/21.

⁵⁷ el-Bakara 2/100; en-Nisâ 4/49; el-En'âm 6/41, 42; el-Mü'minûn 23/55, 56; el-Furkân 25/40; eş-Şuarâ 26/74, 166; en-Neml 27/60, 61, 66; Lokmân 31/11; es-Secde 32/10; Sebe' 34/32; Yâsîn 36/19; Sâd 38/8; el-Fetih 48/11; Kâf 50/15; el-Kamer 54/25; el-Burûc 85/19.

⁵⁸ el-Enbiyâ 21/5; en-Neml 27/8, 38, 66; el-Fetih 48/12, 15

⁵⁹ Bel edatının Kur’ân-ı Kerîm’deki kullanımı için bakınız, ‘Uzeyme, *Dirâsât fi üslûbi'l-Kur’âni'l-Kerîm*, 2/60-75.

⁶⁰ el-Bakara 2/88, 116, 135, 154, 170; en-Nisâ 4/49, 155, 157, 158; el-Mâide 5/18, 64; el-İsrâ 15/15; el-Kehf 16/101; el-Enbiyâ 21/5, 17, 18, 26, 97; en-Nûr 24/50; eş-Şuarâ 26/72, 74; Lokmân 32/3; Sebe' 34/7, 8, 27, 32, 33; es-Sâffât 37/28, 29, 36, 37; Sâd 38/8, 59, 60; ez-Zümer 39/49; el-Mü'min 40/73, 74; el-Ahkâf 46/24; el-Feth 48/15. Daha geniş bilgi için bk. ‘Uzeyme, *Dirâsât fi üslûbi'l-Kur’âni'l-Kerîm*, 2/60-75.

⁶¹ el-Bakara 2/88.

ve perdeli olmasından dolayı kendilerine yapılan tebliği anlamadıkları yönündeki iddialarını reddederek, onların sözlerini iptal etmiştir.⁶²Ebû Hayyân (öl. 745/1344) bel edatının Yahudilerin “Kalplerimiz kılıflıdır.” sözlerini iptal için geldiğini söylemiştir.⁶³

“O zalimler ‘Allah, çocuk edindi.’ dediler. O, bu gibi eksik niteliklerden uzaktır. **Aksine** göklerdeki ve yerdeki her şey Allah’ındır. Hepsi O’na boyun eğmiştir.”⁶⁴ Müfessirler bu ayetteki bel edatının kendinden önceki cümlede inkarcıların iddia ettiği yanlış ve gerçek dışı sözlerini iptal için iptâlî idrâb manası ifade ettiğini söylemişlerdir.⁶⁵

Bel edatı, bazen de kendinden önce geçen mahzuf bir cümlenin manasını iptal eder. Kur’ân-ı Kerîm’de bel edatının mukadder bir cümlenin manasını iptal için gelmesi, ayetin siyak ve sibakından anlaşılır. Yapılan araştırmalarda bel edatının mukadder ve mahzuf bir cümleden idrâb için gelmesi yirmiden fazla ayette söz konusudur.⁶⁶ “Onlara, ‘Allah’ın indirdiği (Kur’ân’a) uyun’ denildiğinde, ‘Hayır, atalarımızı neyin üzerinde bulduysak ona uyarız’ derler.”⁶⁷ Bu ayette bel edatı kendinden önce geçen cümlenin fehvasından anlaşılan mukadder *ما أنزل الله* cümlesinden idrâb ifade etmiştir. Bel edatından sonra gelen cümle, kendisinden önce zikredilen cümleye *ما تۇت* değıldir.⁶⁸ Bu takdirde ayetin manası “Onlara, ‘Allah’ın indirdiği (Kur’ân’a) uyun!’ denildiğinde, onlar, Allah’ın indirdiğine uymayız! Aksine, ‘atalarımızı neyin üzerinde bulduysak ona uyarız’ derler.” şeklinde olması uygun olur. Semîn el-Halebî (öl. 756/1355) bu ayetin tefsirinde şu yorumu yapmıştır: “Burada beledatı kendisinden önce geçen mukadder *ما أنزل الله* cümlesinde iptâlî idrâb için gelmiştir. Bir konudan başka bir konuya geçiş ifade eden intikâlî idrâb manası yoktur.”⁶⁹

2.2. “/بل Bel” Edatının İntikâlî İdrâb İçin Gelmesi

Yukarıda da ifade edildiği gibi bel edatının ifade ettiği idrâb manası bazı durumlarda kendinden önce geçen cümlenin manasını ve ifade ettiği hükmü

⁶² Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atrıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, thk. Abüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2001), 1/177.

⁶³ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 1/483.

⁶⁴ el-Bakara 2/116.

⁶⁵ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd (Dımişk: Dâru'l-Kalem, ts.) 2/83; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 1/580-581.

⁶⁶ el-Bakara 2/170, 258; Yûsuf 12/18, 83; el-İsrâ 15/62-63; el-Enbiyâ 21/39-40, 55-56, 62-63; el-Mü'minûn 23/80-81; el-Ankebût 29/63; er-Rûm 30/28-29; Lokmân 31/21; es-Sâffât 37/11-12; ez-Zümer 39/65-66; ez-Zuhuf 43/28-29; ed-Duhân 44/8-9; Kâf 50/4-5, 15; el-Mülk 67/21; el-Müdesir 74/50-52. Daha geniş bilgi için bk. ‘Uzeyme, *Dirâsât fi üslûbi'l-Kur’âni'l-Kerîm*, 2/ 60-75.

⁶⁷ el-Bakara 2/170.

⁶⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 2/102-103.

⁶⁹ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd (Dımişk: Dâru'l-Kalem, ts.), 2/226.

bozmadan, bir konudan daha önemli bir konuya geçişi ifade eder. Bu mana genel olarak intikâlî idrâb diye isimlendirilir.⁷⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de seksene yakın ayette bel edatı kendinden önce geçen cümlelerin ifade ettiği hükmü bozmadan başka bir hükme geçişi ifade eder.⁷¹

“*Ne zaman onlar (Yahudiler) bir antlaşma yaptılarsa, kendilerinden bir grup onu bozmadı mı? Zaten onların çoğu iman etmez.*”⁷² Bu ayette bel edatı ibtidâ harfi olup kendisinden önce geçen cümledeki hükmü bozmadan, daha önemli bir konuya intikal manasını içermektedir. Yahudilerden bir kısmı yaptıkları ahitleri bozmakla birlikte onların çoğunun iman etmeyecekleri ifade edilmiştir.⁷³ Burada bel edatı (hayır ya da aksine) gibi manalarla tercüme edilip iptâlî idrâb manası verilirse Yahudilerin ahitlerini bozmadıkları gibi bir mana ortaya çıkar ki bu mana hatalıdır.

3. “Bel / بل” Edatının Türkçe Meâllerde Tercüme Problemi

Arap dilindeki kullanımı itibarıyla bel edatı daha çok iptâlî idrâb için kullanıldığından bu edat, Türkçeye genellikle “aksine, bilakis, hayır” gibi manalarla tercüme edilmektedir. Bundan hareketle Kur'ân-ı Kerîm'deki bel edatının da geçtiği her ayette iptâlî idrâb ifade ettiği zannedilerek Kur'ân tercümelerinde ve meâllerde bazı hatalı çeviriler yapılmaktadır. Hâlbuki Kur'ân-ı Kerîm'de birçok ayette yer alan bel edatı, kendinden önceki cümlelerin hükmünü bozmadan yeni bir hükme geçişi ifade eder. İntikal manası ifade eden bel edatını “zaten, oysa aslında, hatta” gibi manalarla Türkçeye çevirmek gerekir. Bu ayrıma dikkat edilmediği takdirde ayetlerin hatalı ya da eksik çeviriyle hedef dile aktarılmasını neticelendirecektir. Yapılan meâl incelemelerinde çeviri hatalarının, daha çok intikâlî idrâb ifade eden bel edatının tercümesinde olduğu görülmüştür. Konu-

⁷⁰ Fâdil Sâlih es-Samarrâi, *Me'âni'n-nahv* (Amman: Dâru'l-Fikr, 1420/2000), 3/257-258.

⁷¹ el-Bakara 100; Âl-i İmrân 3/149-150; el-En'âm 6/227-28, 40-41; el-A'râf 7/81,179; Yûnus 10/38-39; Hûd 11/27; er-Ra'd 13/31, 33; el-Hicr 15/62/63; en-Nahl 16/75; el-Kehf 18/48,58; Tâhâ 20/66-67; el-Enbiyâ 21/24, 39-40, 42-43-44, 55-56; el-Mû'minûn 23/55-56, 62-63, 71, 80-81,89-90; en-Nûr 24/11; el-Furkân 25/10-11,40, 44; eş-Şuarâ 26/165-166; en-Neml 27/36, 55, 60-61, 65-66; el-Ankebût 29/48-49, 62, 68-69; Lokmân 31/11, 21, 25; es-Secde 32/10; Sebe' 34/40-41; Fâtr 35/40; Yaşin 36/19; es-Sâffât 37/11-12, 24-26; Sâd 38/1-2, 8; ez-Zümer 39/29, 65-66; ez-Zuhruf 43/22-23, 28-39, 58; ed-Duhân 44/7-8; el-Ahkâf 46/28; el-FetiH 48/11-12; el-Hucurât 49/17; Kâf 50/1-2, 5, 15; ez-Zâriyât 51/53; et-Tûr 52/32-33, 36; el-Kamer 54/25, 45-46; el-Vâkia 56/66-67; el-Mülk 67/21; el-Müddessir 74/53; el-Kıyâmet 75/4-5, 13-14, 20; el-İnfîtâr 82/9; el-Mudaffifin,83/14; el-İnşikâk84/21-22; el-Burûc 85/17-19; el-A'lâ 87/14-17; el-Fecr 89/17. 'Uzeyme, *Dirâsât fi üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 2/60-75.

⁷² el-Bakara 2/100.

⁷³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abullah b. Abülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006) 3/268; Ebû Hayyân el-Endelîsî, *el-Bahru'l-muhîr*, 1/520; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 2/26; Celâlüddîn el-Mahallî-Celâlüddîn es-Suyûtî, *Tefsîru'l-celâleyn*, thk. Abdülkâdir el-Arnâvut (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.) 15; Muhammed et-Tâhir b. Âşûr et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984) 1/627.

nun daha iyi anlaşılması için seçilen meâllerden bazı örnekler vermek yerinde olacaktır.

Örnek 1:

يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا الذين كفروا يردوكم على أعقابكم فتنقلبوا خاسرين بل الله مولاكم وهو خير الناصرين “Ey müminler! Eğer inkar edenlere itaat ederseniz, sizi gerisin geri (küfre) döndürürler. Yolunuzu kaybederek tersine dönersiniz. **Oysaki** Allah sizin sahibinizdir. O yardım edenlerin en hayırlısıdır”⁷⁴ Al-i İmrân suresi 150.ayetin başında bulunan bel edatı, müfessirlere göre intikâl idrâb manasına olup, önceki ayette ifade edilen hükmü iptal etmeden başka bir hükme geçişi ifade etmektedir.⁷⁵ Ebû Hayyân, bu ayetin tefsirinde bu edatın ifade ettiği manayı açıklarken “Bel, birinci kelamın manasını iptal etmeden başka bir kelama başlamak için gelmiştir.” demek suretiyle bu hususa işaret etmiştir.⁷⁶ Âlûsî’nin (öl.1270/1854) bu ayetteki bel edatıyla ilgili yorumu da şöyledir: “Bu edat, kendinden önceki cümlenin hükmünü iptal etmeden başka bir hükme intikal içindir. Ayetin manası, kafirler sizin dostlarınız değil ki onlara itaat edesiniz. Oysa sizin yardımcınız Allah’tır.”⁷⁷ Bu ayetlerin çevirisi meâllerde şu şekilde olmuştur:

Çantay: “Ey îman edenler, eğer küfr (-ü inkâr) edenlere itaat ederseniz sizi ökçelerinizin üstünde (gerisin geri küfre) çevirirler de (dünyada da ahirette de) büyük zarara uğrayanların haline dönersiniz. **Hayır**, sizin yâriniz, yardımcınız Allah’tır. O, yardım edenlerin en hayırlısıdır.”

Altuntaş -Şahin: “Ey iman edenler! Siz eğer kâfir olanlara uyarsanız sizi gerisingeriye (küfre) çevirirler de büsbütün hüsrana uğrarsınız. **Hayır!** Yalnız Allah yardımcınızdır. O, yardımcılarının en hayırlısıdır.”

Kur’an Yolu: “Ey iman edenler! Eğer inkâr edenlere uyarsanız, sizi gerisin geri döndürürler de sonra hüsrana uğramış olursunuz. **Oysa** sizin mevlânız (koruyup kollayanınız) Allah’tır ve O, yardımcılarının en iyisidir.”

Hayrat Neşriyat: “Ey îmân edenler! Eğer inkâr edenlere uyarsanız, sizi ökçelerinizin üzerinde geriye(küfre) çevirirler de hüsrâna uğrayanlara dönersiniz. **Hayır!** Sizin Mevlânız Allah’dır! ve O, yardım edenlerin en hayırlısıdır.”

Okuyan: “Ey iman edenler! kâfir olanlara itaat ederseniz, sizi topuklarınız üzere (eski dininize) döndürürler ve kaybedersiniz. (**Oysa**) Allah sizin [mevla]nız (efendiniz)dir. O, yardımcılarının en hayırlısıdır.”

Yapılan bu meâllere bakıldığı zaman Kur’an Yolu ve Okuyan’ın çevirilerinde bel edatına intikâl idrâb manası verdikleri görülür. Önceki ayette ifade edilen hükmü iptal etmeden, başka bir cümleye intikali ifade için (Oysa) kelimesiyle tercüme etmişlerdir. Bu tercüme isabetlidir. Diğer meâller ise bel edatına iptâl

⁷⁴ Âl-i İmrân 3/149-150.

⁷⁵ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-veciz*, thk. Abüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001)1/528.

⁷⁶ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/376.

⁷⁷ Âlûsî, *Râhu'l-meânî*, 4/87.

ıdrâb manası yükleyerek (Hayır) kelimesiyle tercüme etmişlerdir. Bu tercüme önceki cümlelerin hükmünü iptal etmektedir. Fakat yukarıda da ifade edildiği gibi bu ayetteki bel edatı iptal için değil, intikal içindir. Bu edatı (oysa ama zaten) gibi ifadelerle tercüme etmek daha isabetli gözükmektedir.

Örnek 2:

إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ “Gerçekten siz kadınları bırakıp şehvetle erkeklere yaklaşıyorsunuz, *zaten* siz haddi aşan bir topluluksunuz.”⁷⁸ Müfessirler, bu ayetteki بَلْ edatının iptal değil intikal manasına olduğunu söylemişlerdir. Zemahşerî (öl. 538/1144) *el-Keşşâf*'ta bel edatının Lût kavminin haddi aşan çirkin hallerine tembihte bulunmak, azabı gerektiren hallerini kınamak ve açıklamak için bir cümleden başka bir cümleye intikal manasını ifade ettiğini bildirmiştir.⁷⁹ Bu yorumun benzerlerini başka müfessirler de yapmışlardır.⁸⁰ Ayetin tercümesi meâllerde şu şekilde yapılmıştır:

Çantay: “Çünkü siz, kadınları bırakıp da şehvetle erkeklere yanaşıyorsunuz. *Meğer* siz haddi aşan bir kavim imişsiniz.”

Altuntaş -Şahin: “Hakikaten siz kadınları bırakıp, şehvetle erkeklere yaklaşıyorsunuz. *Hayır*, siz haddi aşan bir toplumsunuz.”

Kur'an Yolu: “Kadınları bırakıp da cinsel tatmin için erkeklere yanaşıyorsunuz. *Doğrusu* siz taşkınlık eden bir topluluksunuz.”

Hayrat Neşriyat: “Çünkü siz kadınları bırakıp şehvetle erkeklere yaklaşıyorsunuz. *Hayır!* Siz (haddi aşarak) israf eden bir kavimsiniz.”

Okuyan: “Şüphesiz ki siz, kadınları bırakıp da şehvetle erkeklere yanaşıyorsunuz. *Doğrusu* siz haddi aşan bir topluluksunuz.”

Yukarıda da ifade edildiği gibi bu ayetteki bel edatı kendinden önce geçen cümlelerin hükmünü iptal etmemektedir. Muhataplarını kınamak ve onların yaptığı taşkınlıkların fenalığını göstermek için, birbirine bağlı bir konudan başka bir konuya intikal manasını ifade etmektedir. Meâllere baktığımızda Kur'an Yolu ve Okuyan'ın “Doğrusu” ifadeleriyle bel edatındaki intikal anlamını Türkçe çeviriye yansıtmaya çalıştıkları gözükmektedir. Fakat Çantay'ın “meğer”, Altuntaş -Şahin ile Hayrat Neşriyat'ın “Hayır” kelimesiyle tercüme ederek bel edatını kendinden önce geçen cümledeki hükmü iptal edecek bir konumda değerlendirmişlerdir. Bu çeviriler ilmî veriler çerçevesinde sıhhatli gözükmemektedir. Çünkü bu tür bir çeviri, Lut kavminin yaptığı sapkınlıkları inkâr anlamını içermektedir. Hâlbuki ayette onların içinde buldukları sapkınlıklar iptal edilme-

⁷⁸ el-A'râf 7/81.

⁷⁹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an gavâmizî't-tenzil*, thk. Adil Ahmed el-Mevcûd-Ali Muhammed el-Mu'avviz (Riyad, Mektebetü'l-Â'bikân, 1418/1998), 2/470.

⁸⁰ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/425; Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzilve esrâru't-te'vil* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.) 3/22; İbn. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8/231-232.

den onların haddi aşan bir topluluk olduklarına geçiş yapılmıştır. Bizim önerdiğimiz tercüme, “zaten siz haddi aşan bir topluluksunuz.” şeklinde olmalıdır. Bu ayetin bir benzeri de eş-Şuarâ 26/166 ayettir.

Örnek 3:

“(İnsanlar ahirette)sıra sıra rabbinin (huzuruna) arz olunduğlarında ‘gerçekten sizi ilk defa yarattığımız gibi bize geldiniz. **Oysa** sizin için böyle bir buluşmayı yapamayacağımızı iddia ediyordunuz değil mi’ (denecek)”⁸¹ Müfessirler, bu ayetteki bel edatının muhatapları tutum ve batıl inançları sebebiyle kınamak, ayıplamak ve azarlamak için olup, kendinden önceki hükmü iptal değil, başka bir cümleye intikal manasına olduğunu söylemişlerdir.⁸² İbn Âşûr (öl. 1973) bel edatının birinci cümlede tarız yoluyla üstü kapalı bir şekilde ifade edilen tehditte sonra daha sarıh bir tehdide intikal için geldiğini söylemiştir.⁸³ Bu ayetin meâllerdeki tercümesi şu şekildedir:

Çantay: “Hepsi saf (lar) haline Rabbine arz edilmişlerdir. Andolsun ki sizi ilk defa yarattığımız gibi bize geldiniz. **Hayır**, size vadimizi yerine getirecek bir zaman tayin etmediğimizi sandınız değil mi?”

Altuntaş - Şahin: “Hepsi saf saf Rabbinin huzuruna çıkarılırlar. Onlara, ‘Andolsun sizi ilk önce yarattığımız gibi bize geldiniz. **Oysa** siz, sizin için hesaba çekileceğiniz bir zaman belirlemediğimizi sanmıştınız’ denir.”

Kur’an Yolu: “Artık hepsi sıra sıra rabbinin huzuruna çıkarılmışlardır. (Onlara): ‘Andolsun ki sizi ilk defasında yarattığımız gibi (tek başınıza) bize geldiniz. **Oysa** size asla bir buluşma zamanı tayin etmediğimizi sanmıştınız.’”

Hayrat Neşriyat: “(hepsi) sıra sıra Rabbinin huzuruna arz olunmuş (çıkarılmış)lardır. (Onlara:) ‘And olsun ki, sizi ilk defa yarattığımız gibi (çıplak ve hiçbir şeye sâhip olmayarak) bize geldiniz. **Hayır!** Size (söylenenlerin gerçekleşeceği) bir va’d zamanı(nı) aslâ tayin etmediğimizi sanmıştınız, değil mi? (denir.)”

Okuyan: “Hepsi sıra sıra Rabbinin huzuruna çıkarılacak ve (kendilerine) şöyle denecektir: ‘Şüphesiz ki sizi ilk yarattığımız şekilde bize geldiniz. **Aslında** sizin için böyle bir buluşmayı asla gerçekleştiremeyeceğimizi sanmıştınız.’”

Görüldüğü gibi Çantay ve Hayrat Neşriyat, intikal manası ifade eden bel edatını (**hayır**)ifadesiyle tercüme ederek iptalî idrâb manası yüklemişlerdir. Böylelikle önceki cümlede ifade edilen “insanların saf saf Allah’ın huzuruna arz edilmeleri” hükmü iptal edilmiştir. Bu şekilde bir tercüme maksada uygun değildir.

⁸¹ el-Kehf 18/48.

⁸² Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/283; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 7/506; Muhammed b. Abdurrahmân el-İcî, *Câmiu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdülhâmîd Hündâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.) 2/445; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 5/226; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Acîbe eş-Şâzelî, *el-Bahru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah Kureşî (Kahire: Matâbiu'l-Heyeti'l-Misriyye, 1419/1999),3/277; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3/404; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 15/290.

⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/337.

Diğer meâllerde ise bel edatı (oysa ve aslında) gibi manalarla tercüme edilerek önceki cümlede ifade edilen hüküm iptal edilmeden daha önemli bir cümleye geçiş yapılmıştır. Bu tercüme maksada daha uygundur.

Örnek 4:

سَمِعْتُمْ الْجَنُوعَ وَيُولُونَ الدُّبُرَ بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَذَى وَأَمْرٌ *“Yakında o (inkarcıların) toplu kuvvetleri (ordusu) yenilerek sırtlarını dönüp kaçacaklar. Aslında onların esas randevusu kıyamet anıdır. Kıyametin (azabı)daha şiddetli ve daha acıdır.”*⁸⁴ İki ayet arasında yer alan bel edatı, müfessirlerin ifadelerine göre bir konudan başka bir konuya intikal manası içermektedir. Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574) müşriklerin Bedir'de hezimete uğramalarının azaplarının tamamı olmayıp, esas azabın ahirette olacağını göstermek için bel edatının, birinci cümleden daha önemli olan başka bir cümleye geçişi ifade ettiğini söylemiştir.⁸⁵ İbn Âşûr'un açıklamaları da şöyledir: “Bel, intikâlî idrâb için gelmiştir. Müşrikler Bedir'de dünya azabıyla tehdit edildikten sonra daha şiddetli olan ahiret azabıyla da tehdit edilmişlerdir.”⁸⁶ Senâullah el-Mazharî'de (öl. 1225/1810) iki ayet arasındaki bel edatının mühim bir konudan daha mühim bir konuya intikal manası içerdiğini söylemiştir.⁸⁷ Bu durumda bel edatını intikal manası ifade eden “aslında, zaten” gibi ifadelerle tercüme etmek daha isabetlidir. İncelediğimiz meâller bu ayeti şöyle tercüme etmişlerdir:

Çantay: “Yakında o cem'iyet bozulacak, onlar arkalarını dönüp kaçacaklardır. **Daha doğrusu** onlara va'd olunan asıl (azabın) vakti, o saatdir. O saat (in azâbı) daha belâli, daha acıdır.”

Altuntaş - Şahin: “O topluluk yakında (Bedir'de) bozguna uğrayacak ve arkalarını dönüp kaçacaklardır. **Hayır**, kıyamet, onların (görecekları asıl azabın) vaktidir. Kıyamet (azabı) ise daha müthiş ve daha acıdır.”

Kur'an Yolu: “Yakında o topluluk da yenilecek ve arkalarını dönüp kaçacaklar. **Ama** asıl vadeleri kıyamet günüdür ve kıyamet günü şüphesiz daha dehşetli ve daha acıdır.”

Hayrat Neşriyat: “O topluluk yakında (Bedir'de) bozguna uğrıtılacak ve arkalarını dönüp kaçacaklardır. **Hayır!** Onlara va'd olunan (asıl azab vakti) kıyâmettir; çünkü kıyâmet, daha dehşetli ve daha acıdır!”

Okuyan: “O topluluk, ileride bozguna uğrıtılacak ve arkalarını dönüp kaçacaklardır. **Aslında** o (Son) Saat, onların buluşma zamanıdır ve o (Son) Saat daha dehşetlidir; daha acıdır.”

Bu meâllere bakıldığında Çantay, Kur'an Yolu ve Okuyan'ın meâlleri bel edatına (daha doğrusu, ama ve aslında) gibi mana vererek, intikal manasına idrâbî Türkçe çeviriye yansıtma çalışmaları görülür. Bu tercümede, önce geçen

⁸⁴ el-Kamer 54/45-46.

⁸⁵ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 8/174.

⁸⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 27/217.

⁸⁷ Muhammed Senâullah el-Mazharî, *Tefsîru'l-Mazharî*, thk. Ahmed 'Izz el-'Înâye (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1425/2004) 9/119.

cümlenin hükmü iptal edilmemiştir. Fakat Altuntaş - Şahin ve Hayrat Neşriyat meâlleri bel edatına (hayır) manası vererek önceki cümlenin hükmünü iptal edecek bir anlam yansıtmışlardır. Bu yaklaşım ayetlerin ifade etmek istediği manaları karşılayamamaktadır.

Sonuç

Dilde varlığını sürdüren her kelimenin kendine ait kullanımı ve anlam özellikleri vardır. Arap dilinde ve Kur'ân'ı Kerîm'de en önemli konulardan biri de kelimelerin birden çok anlam taşımasıdır. Dilin yapısı gereği çok anlamlı lafızlar birbirine yakın manalar ifade ettikleri gibi birbirine zıt anlamları da içermektedir. Bu anlamlardan hangisinin tercih edileceği karinelerle belirlenir. Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasında ve tercüme yoluyla Arapça dışında başka dillere aktarılmasında çok anlamlı lafızların ifade ettikleri manaları bağlamına göre belirlemek büyük önem arz etmektedir. Bu özellik kelime türlerinden isim ve fiilde olduğu gibi edatlarda da olur.

Edatlar, cümleyi oluşturan ana unsurlar ya da metni oluşturan cümleler arasında anlam ilişki oluşturarak metni inşa etmeyi kolaylaştırırlar. Tarihî süreçte Arap dilinde ve Kur'ân'ı Kerîm'deki edatların kullanımı ve taşıdıkları anlam zenginliğiyle ilgili çok derinlikli çalışmalar yapılmıştır. Ancak bu alanla ilgili daha spesifik çalışmaların yapılmasına ihtiyaç vardır. Günümüz insanı Kur'ân'ı Kerîm'i anlamak istediğinde tefsirlerden çok meâllere yöneldiği için bu tür çalışmaların meâllerde yapılarak çeviri problemlerinin tespit edilmesi çok önemli bir yerde durmaktadır. Meâl çalışmalarında kaynak dildeki lafızların cümledeki konumlarına göre taşıdıkları manaları doğru tespit ederek hedef dildeki doğru karşılığını bulmak, tercümenin sıhhati açısından zorunludur. Buna dikkat edilmediği takdirde kaynak dildeki metnin anlamı hedef dile aktarılırken ya buharlaşacak ya da kastedilmeyen anlamlar hedef dile aktarılacaktır. Bu durum kaynak metnin yanlış anlaşılmasına sebep olacağı gibi hedef dilin okurları açısından da içinden çıkılması zor anlam kargaşasına sebep olacaktır.

Sayıları her geçen gün artan meâller, çok anlamlı lafızların tercümesi konusunda bir hayli problemlili gözükmektedir. Özellikle çok anlamlı edatların tercümesindeki problemlere dikkat çekmek ve bu alanda yapılabilecek araştırmalara katkı sunabilmek maksadıyla Kur'ân'ı Kerîm'de farklı sure ve ayetlerde 127 kere geçen "Bel" edatının kullanımını ve taşıdığı manaları tespit edildi. Bel edatının birbirine zıt iki kullanımı farklı meâller üzerinden incelenerek tercüme problemlerine dikkat çekildi. Kendisinden sonra ister müfret isim ister cümle gelsin "bel" edatı "idrâb", "istidrâk" ve "yanılgı, hata ve yanlış engellemek ve düzeltmek" gibi manalardan birini ifade eder. Idrâb, bir şeye yöneldikten sonra ondan vaz geçmek; kendinden önce geçen hükmü iptal etmek manasını ifade ettiği gibi, bazı durumlarda da önceki hükmü olduğu gibi bırakarak daha mühim bir hükme

intikal etmek manasını ifade eder. Bunlardan birincisine “*iptâlî idrâb*”, ikincisine “*intikâlî idrâb*” denir. Bel edatı kendisinden önceki hükmü iptal eden idrâb manasına kullanıldığında Türkçeye çevirisinin “hayır, asla, aksine, bilakis” gibi kelimelerle yapılması uygundur. Ancak kendisinden önceki cümlenin hükmünü iptal etmeden daha önemli olan başka bir cümleye intikal manasına olduğu durumlarda da çevirisinin “oysa, aslında, zaten” ve benzeri ifadelerle yapılması uygundur.

Arap dilindeki kullanımı itibarıyla bel edatı daha çok iptâlî idrâb için kullanıldığından bu edat, Türkçeye genellikle “aksine, bilakis, hayır” gibi manalarla tercüme edilmektedir. Bundan hareketle Kur'ân-ı Kerîm'deki bel edatının da geçtiği her ayette iptâlî idrâb ifade ettiği zannedilerek Kur'ân tercümelerinde ve meâllerde bazı hatalı çeviriler yapıldığı görülmüştür. Hâlbuki Kur'ân-ı Kerîm'de birçok ayette yer alan bel edatı, kendinden önceki cümlenin hükmünü bozmadan yeni bir hükme geçişi ifade eder. Bu ayrıma dikkat edilmediği için bazı ayetlerin hatalı ya da eksik çeviriyle Türkçeye aktarıldığı görülmüştür. Yapılan meâl incelemelerinde çeviri hatalarının, daha çok intikâlî idrâb ifade eden bel edatının tercümesinde olduğu söylenebilir. Bel edatı, Kur'ân meâlleriyle meşgul olanların zihninde daha çok iptal manasına idrâbı çağrıştırdığı için intikal manasını ifade ettiği ayetlerde de genellikle iptal manası verilmiştir. Bu durum, ayetin ifade ettiği mananın meâl okuyucularına hatalı bir şekilde aktarılmasına sebep olmaktadır. Oysa meâl çalışması yapanların içinde “bel” edatı geçen ayetleri tercüme etmeden önce tefsirlerden ve i'râbü'l-Kur'ân eserlerinden inceleyerek idrâbın hangi çeşidini ifade ettiğini tespit edip sonra tercüme etmeleri gerekir.

Kaynakça | References

- Akdağ, Hasan. *Arap Dilinde Edatlar*. Konya: Tekin Kitabevi, 1981.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-meânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Bâkûlî, Ebu'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn. *Şerhu'l-lüma'*. thk. İbrâhim b. Muhammed 'Ubâde. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411/1990.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn el-Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdülkâdir en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1412.
- Beyzâvî, Nasıruddîn Ebu'l-Hayr Abdullâh b. Ömer. *Envâru't-tenzîlve esrâru't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Câmî, Nûreddîn Abdurrahmân. *el-Fevâidü'z-zıyâiyye*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Katar: Dâru'l-Ensâr, ts.
- Durmuş, İsmail. “İstidrâk” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/329-330. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf. *İrtişâfu'd-drab min lisâni'l-Arab*. thk. Receb Osman Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1. Basım, 1418/1998.

- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf.*el-Bahru'l-muhît*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1432/2010.
- Ebüsüûd, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'ân-i'l-Kerîm*. 9 Cilt. Kahire: Dârü'l-Mushaf, ts.
- Enbârî, Ebü'l-Berakât Abdurrahmân b. Muhammed. *Esrâru'l-arabiyye*.thk. Muhammed Behcet el-Baytâr. Dımeşk: Matbûa'tü'l-Mecmei'l-Arabî, ts.
- Esterâbâdî, Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'r-Radî li Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*, thk. Yahya Beşîr Mısrî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1417.
- Galâyînî, Mustafa. *Câmi'u'd-dürüsü'l-arabiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 1414/1993.
- Güman, Osman. *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi (el-İsnevî Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Hacibekiroğlu, Abdullah. *Arap Dilinde Edatların Metinde Kurduğu Anlamsal İlişkiler*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Hân, Muhammed. "Arap Dilinde Edatların Yapı ve Fonksiyonları". çev. Abdullah Hacibekiroğlu, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*14/28 (2015/2), 129-140.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhiret-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûniyye, 1. Basım. 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz*. thk. Abüselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422/2001.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân. *Kâfiye*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2011.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn el-Ensârî.*Mugni'l-lebib 'an kütübi'l-e'ârib*. thk. Mâzin el-Mübârek-Muhammed Ali Hamdullah. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1384/1964.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn el-Ensârî. *Şerhu şüzûri'z-zeheb fi ma'rifeti kelâmi'l-Arab*. thk. Abdülganî ed-Dakr. Suriye: eş-Şeriketü'l-Müttahide li't-Tevzî', ts.
- İbn Kemâl Paşa, Şemsüddîn Ahmed. *Esrâru'n-nahv*. thk. Ahmed Hasan Hâmid. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Muhammed el-Endelüsî. *Şeru't-teshîl*. thk. Abdurrahmân es-Seyyid-Muhammed Bedevî el-Mahtûn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Hicr, 1. Basım, 1410/1990.
- İbn Serrâc, Muhammed b. es-Serî el-Bağdâdî. *el-Usûl fi'n-nahv*. thk. Muhammed Osman. Kahire: el-Mektebetü's-Sekâfiyye ed-Dîniyye, 1. Basım, 1430/2009.
- İbn Yaîş, Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî el-Halebî. *Şerhu'l-Mufasssal*. 10 Cilt. Mısır: et-Tabâatü'l-Müniriyye, ts.
- İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed eş-Şâzelî. *el-Bahru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*.thk. Ahmed Abdullah Kureşî. 5 Cilt. Kahire: Matâbiu'l-Heyeti'l-Mısriyye, 1419/1999.
- İcî, Ebü'l-Meâlî Muînüddîn Muhammed. *Câmiu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdülhamîd Hündâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kırcı, Recep. "Arap Dilindeki ğ ve ş Edatları İle İlgili Bir İnceleme". Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8 /1 (Haziran 2021), 588-600.
- Kur'an Meal-Tefsir*. çev. Mehmet Okuyan. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Kur'an Yolu Meâlî*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020.

- Kur'an'ı Kerim Meâli*. çev. Hayrat Neşriyat İlim Araştırma Heyeti. İstanbul: Hayrat Neşriyat, 2016.
- Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. çev. Hasan Basri Çantay. İstanbul: Elif Ofset Yayınları, 15. Basım, 1410/1990.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 16. Basım, 2009.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abullah b. Abûlmuhsin et-Türkî. 22 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1427/2006.
- Mahallî, Celâlüddîn-Suyûtî, Celâlüddîn. *Tefsîru'l-celâleyn*, thk. Abdülkâdir el-Arnâvut, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ts.
- Mazharî, Muhammed Senâullah. *Tefsîru'l-Mazharî*. thk. Ahmed 'Izz el-'Înâye. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1425/2004.
- Molla Hüsrevî, Muhammed b. Ferâmurz Hüsrevî. *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vüsûl*. İstanbul: Eser Kitabevi, ts.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdulhâlik 'Uzeyme. 2 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 2. Basım, 1415/1994.
- 'Uzeyme, Muhammed Abdülhâlik. *Dirâsât fi üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 11 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Râğib el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım. *Mukaddimetü câmi't-tefâsîr*. thk. Ahmed Hasan Ferhât. Kuveyt: Dâru'd-Da've, 1. Basım, 1405/1984.
- Râğib, el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2. Basım, 1417/1997.
- Rummânî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsâ. *Me'âni'l-hurûf*. thk. İrfân b. Selîm el-Hassûne. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1. Basım, 1426/2005.
- Samarrâî, Fâdil Sâlih. *Me'âni'n-nahv*. 4. Cilt. Amman: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1420/2000.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed. *ed-Dürrü'l-masûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd. 11 Cilt. Dîmişk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Sîbeveyhi, Ebü Bîşr Amr b. Osmân el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1408/1988.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed Ali. *Fethu'l-kadîr*. thk. Abdurrahmân 'Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Vefâ, ts.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî. *Mevsûa'ü keşşâfi isdilâhâti'l-funûn*. thk. Ali Dahruc. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâsirûn, 1. Basım, 1996.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân. *el-İdâh fi 'ileli'n-nahv*. thk. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1. Basım, 1986.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf'an gavâmizi't-tenzîl*. thk. 'Adil Ahmed el-Mevcûd-Ali Muhammed el-Mu'avviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Abîkân, 1. Basım, 1418/1998.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Mufassal fi san'ati'l-i'râb*. thk. Fahr Sâlih Kadâre. Ammân: Dâru 'Ammâr, 1. Basım, 1425/2004.
- Zerkeşî, Ebü Abdillâh Bedruddîn. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4. Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, ts.

İnsan Genomuna Müdahale: Etik Tartışmalar-Fıkhi Yaklaşımlar, yazar Ülfet Görgülü (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), XII+210 sayfa, ISBN 978-625-7672-44-3

Miyase Yavuz Altıntaş | ORCID: 0000-0002-5338-3266
Dr. Öğr. Üyesi | Sorumlu Yazar | miyase.yavuzaltintas@hbv.edu.tr
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi (ROR ID: 05mskc574)
İslami İlimler Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı
Ankara, Türkiye

Öz

İslam hukukunda güncel meselelere dair hayati öneme sahip ve gelişen tıp teknolojisine bağlı olarak sürekli değişim içinde olan alanlardan biri de tıp ve sağlık ile ilgili konulardır. Bu bağlamda insan genomuna yapılan tıbbi müdahaleler ve CRISPR-Cas9 teknolojisinin bu yönde kullanımına dair bir çalışmanın yakın zamanlara kadar yapılmamış olması bu alanda üzerinde çalışılmaya değer bir boşluğun varlığına işaret eder. Ülfet Görgülü'nün *İnsan Genomuna Müdahale: Etik Tartışmalar-Fıkhi Yaklaşımlar* isimli eseri, sözü edilen boşluğu doldurmaya yönelik ilk çalışma olması sebebiyle oldukça önemlidir. Bu çalışmada, insan genomuna yönelik tedavi, araştırma, geliştirme ve iyileştirme amaçlı yapılan genetik müdahalelerin, bireysel ve toplumsal etkilerini 'fıkhi açıdan' ele alan söz konusu eserin incelenmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Biyofıkıh, *Maslahat*, *Mefsedet*, Biyoetik, Genetik Müdahale, CRISPR-Cas9

Atıf Bilgisi

Altıntaş, Miyase Yavuz. "İnsan Genomuna Müdahale: Etik Tartışmalar-Fıkhi Yaklaşımlar". *Eskiyeni* 47 (Eylül 2022), 789-798. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1108833>

Geliş Tarihi	25 Mart 2022
Kabul Tarihi	11 Mart 2022
Yayın Tarihi	24 Haziran 2022
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler - Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli
Değerlendirme	Hakemlerin raporları, makale ile birlikte yayımlanmaktadır. https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397 Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

***Interventions in the Human Genome: Ethical Discussions-Jurisprudential (Fiqhi) Approaches* by Ülfet Görgülü (Ankara: Turkish Diyanet Foundation Publishing, 2021), XII+210 pages, ISBN 978-625-7672-44-3**

Miyase Yavuz Altıntaş | ORCID: 0000-0002-5338-3266

Assist. Prof. Dr. | Corresponding Author | miyase.yavuzaltintas@hbv.edu.tr

Ankara Hacı Bayram Veli University (ROR ID: 05mskc574)

Faculty of Islamic Sciences, Department of Fiqh

Ankara, Türkiye

Abstract

One of the vital and constantly changing fields regarding current issues in Islamic law is medicine and health-related issues. In this context, it is noteworthy that a study on medical interventions to the human genome and the use of CRISPR-Cas9 technology in this direction has not been studied until recently. Ülfet Görgülü's work titled *Intervention in the Human Genome: Ethical Discussions-Jurisprudential (Fiqhi) Approaches*, appears to be a significant contribution to the field by being the first Turkish study on the subject. In this paper, it is aimed to examine the work in question, which deals with the individual and social effects of genetic interventions in the human genome for treatment, research, development and improvement purposes.

Keywords

Islamic Law, Bio-Fiqh, Maslahah, Mafsadah, Bioethics, Genetic Interventions, CRISPR-Cas9

Citation

Altintas, Miyase Yavuz. "Interventions in the Human Genome: Ethical Discussions-Jurisprudential (Fiqhi) Approaches". *Eskiyeni* 47 (September 2022), 789-798.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1108833>

Date of submission 30 December 2021

Date of acceptance 11 March 2022

Date of publication 20 September 2022

Reviewers Single anonymized - Two Internal (Editorial board members)

Double anonymized - Two External

Double-blind + Transparent Peer Review

Review reports The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397>

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Ethical Statement

Plagiarism checks Yes - Turnitin

Conflicts of Interest The author(s) has no conflict of interest to declare.

Complaints eskiyenidergi@gmail.com

Grant Support The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

İnsan genomuna müdahale edilmesiyle ilgili birtakım çalışma vedeneylerin uzun süredir yapıldığı bilinmektedir. Ancak CRISPR-Cas9 teknolojisi kullanılarak genetik müdahalede bulunulmuş ikiz bebeklerin 25 Kasım 2018 tarihinde Çin’de dünyaya geldiğinin ilanıyla insan genomuna müdahale tartışmaları uluslararası bir boyuta taşınmıştır. Çalışmanın metodolojisi ve ulaştığı neticenin sıhhati hakkında birçok eleştiri gündeme gelse de bu haber, insan genomuna yapılan müdahalenin sonuçlarının artık görülebilen bir vakiya dönüştüğünün göstergesi olmuştur.

Diğer canlı türlerinin genetik özelliklerine müdahale edilmesi ise zaten uzun zamandır söz konusu olmaktadır. Öyle ki artık genetiği değiştirilmiş organizmalı (GDO) besinlerin, insan ve hayvan sağlığı üzerinde yaptığı tahribatlar ve ekolojik dengeye karşı tehdidi, insanlığın en güncel problemlerinden biri haline gelmiştir. Bitki ve hayvanlarda yaratılışı değiştirme; ırk ıslahı, genetiği değiştirilmiş bitkiler vb. daha önce farklı çalışmalarda ele alınmış olsa da insan genomuna özellikle germ hattına müdahale ve bunu mümkün kılan CRISPR-Cas9 teknolojisinin kullanımı, daha önce Türkçe literatürde fıkhî açıdan ele alınmamıştı.¹Bu anlamda transhümanizmin² pek çok mecrada tartışıldığı günümüzde, konuyu fıkhî açıdan ele alan, Ülfet Görgülü’nün *İnsan Genomuna Müdahale: Etik Tartışmalar-Fıkhî Yaklaşımlar* isimli çalışması önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Yazar bu çalışmada genom araştırmalarının, sağlık kapsamına giren ve sağlığı aşan uygulama sonuçlarının, bireysel ve sosyal etkilerini fıkhî açıdan değerlendirmeyi ve esas itibarıyla “fıkıh-ahlak bütünlüğü içinde ilkesel düzeyde bir çerçeve” oluşturmayı amaçlamaktadır (s. XI). Çalışma *Giriş ve Sonuç* bölümleri hariç *Genoma Müdahaleyle İlgili Etik Tartışmalar* ve *Genoma Müdahaleyle İlgili Fıkhî Yaklaşımlar* olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır.

¹ Teolojik açıdan insan genomuna müdahaleyi inceleyen doktora tezi için bk. Berat Sarıkaya, *Genlere Müdahale-İlahi Kader İlişkisi ve Doğurduğu Bazı Teolojik Problemler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013). *İnsan Genom Projesi*’nin ilanıyla 1990ların başından itibaren artan bir ilgiyle insan genomuna müdahale konusu ahlaki, hukuki, felsefi ve sosyolojik açılardan akademik çevrelerce ele alınmış, konu ile alakalı zengin bir İngilizce literatür oluşmuştur. Fıkhî açıdan CRISPR-Cas9 teknolojisinin kullanımına dair meseleyi ele alan çalışmalar için bk. NimahAlsomali – GhaiathHussein, “CRISPR-Cas9 and He Jiankui’s Case: An Islamic Bioethics Review Using *Maqasid al-Shari’amic* Perspectives on CRISPR/Cas9-Mediated Human Germline Gene Editing: A Preliminary Discussion”, *Science and Engineering Ethics* 26/6 (2020), 309-323; Qosay A. E. Al-Balasvd., “The Ethics of Gene Editing From An Islamic Perspectives: A Focus on the Recent Gene Editing of the Chinese Twins”, *Science and Engineering Ethics* 26/3 (2020), 1851-1860.

² Bilim ve teknoloji aracılığıyla insan türünün biyolojik ve zihinsel sınırlarını aşmayı amaçlayan felsefi, sosyal ve siyasi bir hareket; bu üstün insan ırkının gelecekte hakimiyetini ön gören akım. Bk. Halim Alperen Çıtak, “Transhümanizm Karşısında Hukuk Devleti İdeali”, *İnsan Hakları Yıllığı* 38 (2020), 1-40.

Giriş Bölümünde (ss. 1-18) konunun güncel değeri, yapılan etik tartışmalar ve yazarın fıkhi mülâhazalarına altyapı oluşturması bakımından gen ve genomun ne olduğu, *İnsan Genom Projesi*'nin mahiyeti, genetik mühendisliği, genom düzenlemenin içeriği ve hedefi gibi konular baz alınarak CRISPR-Cas9 tekniğinin önemine dair bilgiler verilmektedir.

Görgülü, *Genoma Müdahaleyle İlgili Etik Tartışmalar* isimli birinci bölümde (ss. 19-93) *Somatik Genom Düzenleme* ve *Germ Hattı Genom Düzenleme* olmak üzere temel iki müdahale çeşidi olduğunu; germ (soy) hattı genom düzenlemenin iyileştirme/geliştirme amaçlı kullanılırken somatik genom düzenlemenin tedavi ve geliştirme amaçlı olmak üzere iki kullanım şeklinin bulunduğunu vurgulayarak konuyu gerek teknik ve etik tartışmaları ele aldığı birinci bölümde gerekse fıkhi açıdan değerlendirdiği ikinci bölümde bu tasnife dayanarak incelemektedir. Somatik genom düzenleme, genetik hastalıkların tedavisinde yapılan müdahalenin tıbbın maksadıyla uyumlu olarak hastalığın tedavisi amacını taşıması ve bunu sadece ilgili hücreye etki ederek yapması esaslarına dayanılarak genel kabul görmektedir. Geliştirme amaçlı kullanımına ise fiziksel ve bilişsel kapasiteyi arttırma, kendini normların üzerine çıkarma, bu teknolojilere ulaşma imkânı olmayanlara karşı ayrımcılığa yol açma gibi gerekçelerle karşı çıkmaktadır. Yazar, bireysel performansı arttırmaya yönelik refah merkezli bir yaklaşım yerine ahlaki gelişimin desteklenmesi gerekliliği vurgusu ile bu endişeyi paylaşmaktadır.

Literatürde asıl tartışılan müdahale türü olan ve insan embriyolarında yapılan araştırmalarda; bilgiyi arttırma, genetik hastalıkların geçişini engelleme, somatik hücre düzenlemeleriyle tedavi edilemeyen birden fazla dokuyu etkileyen genetik hastalıkların tedavisi, fizyolojik ve zihinsel geliştirme gibi kullanım amaçları olan 'germ hattı genom düzenleme' çalışmada detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Görgülü, konu ile ilgili etik tartışmaları, biyomedikal etiğin temel ilkeleri olan zararsızlık, yararlılık, otonomi (özerklik) ve adalet prensiplerinden hareketle öne sürülen argümanlar çerçevesinde incelemektedir. Yazarın bu kısımda, genellikle söz konusu müdahale türünün uygulanmasına yönelik mevcut leh ve aleyhteki görüşleri aktarmak ve açıklamakla yetinerek kendi benimsediği görüşü kısaca ifade ettiği gözlemlenmektedir (bk. ss. 53, 82). Mesela, *Embriyonun Ahlaki Değeri* ile ilgili argümanların ele alındığı kısımda Görgülü'nün, cenin hukukuna dair müstakil kıymetlibir çalışması olmasından mütevellit, mevcut tartışmada "İslami açıdan embriyonun ahlaki ve hukuki durumu"na dair birtakım açıklamalar yapması ve bu noktadametni daha zengin bir yapıya büründürmesimümkünken bunu tercih etmediği görülür (ss. 58-59). Fakat çalışmanın ikinci bölümüne gelindiğinde yazarın, ilk bölümde görüşlerini neden detaylandırmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu bölümdeki meseleler ile alakalı bireysel tartışmalarını ikinci bölüme bırakmayı tercih etmiştir. İlk bö-

lümde aktarılan etik tartışmaları gerek -aşağıda bahsedilen- “bilgilendirilmiş rıza” vd. konularda olduğu gibi işaret ederek, gerekse müstakil bir şekilde ele alarak ikinci bölümde değerlendirmektedir. Embriyonun ahlaki değerine dair yapılan tartışmaları da ikinci bölümde *Embhhriyoyu ve Nesli Muhafaza* başlığı altında fıkhî açıdan değerlendirmektedir. Birinci bölümde son olarak genoma yapılan müdahalelere ilişkin kurumsal kararlara ve hukuki sözleşmelere temas edilmiştir. Bu bağlamda tedavi amaçlı somatik hücre genom düzenleme olumlu karşılınırken kalıtsal genom düzenlemenin bazı taraflarca desteklenmesine karşın genetik modifikasyonuna sıcak bakılmadığı ya da tamamen karşı çıktığı görülmektedir.

Görgülü'nün zengin bir literatüre dayanarak konunun teknik kısmı ile ilgili alt yapısı olmayanların dahi rahatlıkla anlayabileceği şekilde mevzuyu ele alması, tasnif metodu ve kullandığı sade, anlaşılır dili sayesinde, birinci bölümün akabinde fıkhî yaklaşımları ele aldığı ikinci bölüme iyi bir temel teşkil ettiği ortadadır. Bununla birlikte, temelde somatik ve germ hattı genom düzenlemeye dair etik tartışmalarda serdedilen görüşlerin sunulduğu bu bölümün birçok yerinde okurun zihninde yazarın kendi pozisyonuna ve görüşlerine dair soruların yer etmesi ihtimal dâhilindedir. Dolayısıyla yazarın bu bölümde çoğunlukla tanımlayıcı (*deskriptif*) bir usul benimsediği söylenebilir. Bölüm sonu değerlendirmesi ise nispeten yazarın sesinin daha çok duyulduğu, çalışmasında zemini oluşturan bu müdahale çeşitleri ile alakalı nerede durduğunun anlaşıldığı bir yer olarak değerlendirilebilir. İkinci bölüm ise artık bu hususların net bir şekilde belirlediği, analitik bir yaklaşımın ortaya konduğu bölüm olarak karşımıza çıkmaktadır.

Genoma Müdahaleyle İlgili Fıkhî Yaklaşımlar isimli ikinci bölümde (ss. 95-178) Görgülü, genoma müdahale türlerinin şekli, sebepleri ve muhtemel sonuçlarını dikkate alarak değerlendirmekte ve bu doğrultuda konuyu fıkhî açıdan insan olmanın anlamı ve değeri, *makâsîd* doktrini, *sedd-i zerâi'* ve ihtiyat ilkesi, adalet düşüncesi, hak ve sorumluluk bağlamı ve mahremiyete riayet ilkesi çerçevesinde ele alarak tartışmaktadır.

Güncel meselelerin değerlendirilmesi ve yapılacak içtihatlarda benimsenecek usul açısından Görgülü'nün, Karadâvî ve Reysûnî gibi fıkhîçilerin; adalet, hürriyet, eşitlik vb. evrensel değerlerin de zaruri maslahatlar kapsamına alınması gerektiği şeklindeki görüşlerini paylaştığı görülmektedir. Bununla birlikte bu temel değerlere, fert ve toplum huzuru açısından büyük öneme haiz fitrat, emanet ve mahremiyet değerlerini de ekleyerek “sürdürülebilir toplum” için bunların muhafazasını gerekli görmektedir (dipnot no: 371, ss. 132-133). Yazar, tedavi ve geliştirme amaçlı genetik müdahaleleri değerlendirmek amacıyla Şatıbî'nin *makâsîd* anlayışı doğrultusunda ve Reysûnî'nin *Makâsîd'ın Üç İlkesi* benzeri bir yaklaşımla *maslahat-mefsedet* dengesini gözeterek üç esasa da-

yanan teorik bir çerçeve çizmektedir. Buna göre külli ve genel *maslahatın* öncelenmesi, *mefsedetlerin* önlenmesi ve sonuçları dikkate alma ilkesinin uygulanması gerekmektedir. Oluşturduğu bu teorik çerçeveden hareketle yazar, yeri geldikçe birinci bölümde bahsedilen etik tartışmalara da işaret ederek konuyu fıkhi açıdan değerlendirmektedir. Mesela, genom düzenlemeye dair fayda-risk faktörleri üzerinden yürütülen etik tartışmaları, Batı'nın faydacılık anlayışı ile fıkıhtaki *maslahat* öğretisini kıyaslayarak ve Batı'nın refah merkezli hayat anlayışını; 'iyi yaşam', 'iyilik hali' gibi tanımlamalarını sorgulayarak İslami perspektiften ele almaktadır. Buna göre Anglo-Sakson dünyada etkili olan faydacı/ütilitarian felsefe/etik teori davranıştan elde edilen hazza dayalı olduğu için bireysel nitelik taşıırken İslam hukukunda muteber *maslahatın* külli ve genel olması vasfı aranmaktadır. Ayrıca böyle bir fayda düşüncesi hukukun öngörülebilir olma niteliğini de tehdit etmektedir. Dahası, İslam'da iyilik hali ve iyi hayat sadece maddi değerlere odaklı değildir; servet, zekâ, güç, sağlık vb. nitelikler, uhrevi mutluluk için birer araç olabilir.

Tedavi ve geliştirme amaçlı gene yapılan müdahaleleri benimsediği bu *makâsîd* eksenli anlayış doğrultusunda değerlendiren yazar, *hastalıkların teşhisi, önlenmesi ve tedavisi* amaçlı somatik hücre düzeyinde yapılan müdahalelerin belli şartlarla caiz; *germ hattında tedavi* gerekçesiyle yapılan genom düzenlemenin "embriyonun *maslahatına* uygun olduğu düşünülse de tedavi ve geliştirme arasındaki çizginin muğlâklığı, klinik öncesi araştırmalardan pek çok embriyonun yaşamının sonlandırılacak olması, hastalığı ortadan kaldırmak için genlere müdahale edilirken hedef dışı veya hedefte öngörülme yen etkilere yol açabilmesi, yararlı olduğu düşünülen düzenlemelerin nesil ve toplum üzerindeki uzun vadeli etkileri" sebebiyle caiz olmadığı; *genetik geliştirme* amaçlı genoma müdahalelerin ise "insan türünün ve neslinin geleceği adına oluşturabileceği tehdit ve tehlikeler, yol açacağı sosyal problemler dikkate alındığında *mefsedet* yönünün çok daha fazla olduğu" gerekçesiyle caiz olmadığı sonucuna ulaşmaktadır (s. 138). Zaruri *maslahat*lardan bilhassa can ve neslin korunması ilkeleri bu değerlendirmede öne çıkarılmıştır.

Genetik müdahalenin yapılaş amacının hükme etkisini göstermesi bakımından dikkati çeken bir diğer nokta ise yazarın genetik hastalık teşhis edilen fetüse, genom düzenlemeyi *germ hattında* yapılan düzenlemeden farklı görerek somatik hücre tedavisi kapsamında değerlendirmesidir. Buna göre, fetüste tespit edilen bir hastalığın anne ve çocuğun hayatını tehlikeye sokmayacak şekilde tıbbi imkanların el verdiği ölçüde tedavi edilmesi mümkündür. Bu durum, ebeveynin eksik vücut ehliyeti olan ceninin *maslahatına* karar verme yetkisi olarak değerlendirilmiştir. Böylece Görgülü, etik açıdan tartışılan "bilgilendirilmiş rıza" yani kişinin kendisine uygulanacak tıbbi müdahalenin fayda ve risklerini bilerek karar vermesi (s. 29) meselesinin fıkhi açıdan bir sorun oluş-

turmadığını da ortaya koymaktadır. Fetüse yapılan genetik hastalık dışı müdahaleleri ise fitratın değiştirilmesi olarak değerlendirmektedir.

Görgülü, kesin bir surette *germ hattı düzenlemenin* tıbbi gerekçeyle de olsa canı muhafaza ilkesini ve tedavi sınırlarını aştığını savunmaktadır. Geliştirme amaçlı genom müdahaleyi caiz görenlerin hasta, hamile ve emzikli kadınların ramazan orucunu başka günlerde tutabilmesi hükmüne kıyas etmesine ve Bakara 2/247 gibi bazı âyet ve “Allah katında kuvvetli mü’min zayıf mü’minden daha sevimlidir.” gibi hadislerle dayanarak öne sürdükleri sağlıklı ve güçlü olmanın dinen tavsiye edildiği argümanına karşı çıkararak bunu kıyas *maa'l-fârik* (illet benzerliği bulunmaksızın yapılan kıyas) ve *fıhhi meşruluk arayışına girme* olarak nitelemektedir. Bu hatta yapılan tedavi edici, önleyici, iyileştirme, geliştirme gibi tüm müdahaleleri “insan mühendisliği” olarak görmekte ve nesli muhafaza ilkesini tehdit ettiğini savunmaktadır (s. 150). Embriyonun ahlaki ve hukuki statüsü ile gelecek nesillerin güvenliğini de neslin muhafazası kapsamında değerlendiren yazara göre *germ hattının üreme hücrelerinde araştırma amaçlı genom düzenleme* çalışmaları fıhki açıdan bir problem oluşturmazken *embriyo düzeyinde genom düzenleme*metodu klinik uygulama aşamasına gelinceye kadar araştırmalarda pek çok embriyonun yaşamının sonlandırılması söz konusu olduğundan dinen sakıncalıdır. Bu konudaki ihtilaf, temelde hayatın başlangıcı ile ilgili görüş farklılıklarına dayanmaktadır. Kimilerine göre embriyo rahme henüz tutunmamışsa kimilerine göre ise ilk 14 gün içerisinde embriyonun (pre-embriyo) bilimsel ve genetik araştırmalarda kullanılması caiz görülmektedir. Görgülü ise daha önceki konu ile ilgili müstakil çalışmalarında da yer verdiği üzere hayatın başlangıcını sperm ve yumurta hücrelerinin aşılma anı olarak kabul ederek insan olma ihtimali taşıyan bu oluşumun döllenme anından itibaren korunması gerektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla insanın dokunulmazlığı ve mükerrem olması (*ismet-i âdemiyye*) ilkesinin bu aşamadan itibaren işletilmesi gerekmektedir.

Sedd-i zerâi ve ihtiyat ilkesi çerçevesinde söz konusu müdahaleler değerlendirildiğinde yazar, *geliştirme maksatlı genom düzenlemelerin* caiz olmamasına “insanın saygınlığını ihlal etmesi, insan türünün çeşitliliğini bozma riski taşıması, genom seçimine imkân vererek kalıtsal anlamda üstünlüğe ve ırka dayalı ayrımcılığa sebebiyet verebilecek olması” vb. *mefsedetleri* gerekçe olarak göstermektedir (s. 162). *Tedavi maksatlı germ hattı genom düzenlemelerinde* ise tedavi olmama/genetik hastalıklarla doğma ve kuşaklar boyu sürecek genetik modifikasyon gibi *mefsedetlerin* çatıştığını, bu sebeple *ibâha* prensibine göre aceleyle hüküm vermek yerine ihtiyat prensibinin işletilerek bundan kaçınılmasının daha uygun olacağını, bir takım külli kaideleri (Mecelle mad. 26, 27, 28, 29) delil göstererek savunmaktadır.

Adalet ilkesi açısından konuya bakıldığında yazarın, etik tartışmalarda dilendirilen “eşit erişim” kaygısını paylaştığı görülmektedir. Bu anlamada somatik hücre düzenleme ile yapılan tedavilerin tüm toplumlar ve fertler için ulaşılabilir olması ve ayrımcılığa yol açmaması gerekmektedir. Görgülü, geliştirme amaçlı yapılan çalışmaların ve yatırımların ise dünyadaha temel ihtiyaçlarına bile ulaşamayan kesimlerin varlığı dikkate alındığında tıbbi gereklilik olmaması sebebiyle israf olduğunu ve caiz olmadığını savunmaktadır. Ayrıca Mustafa Çağırıcı'nın tanımından hareketle, adaletin sosyal fırsat eşitliğinden fazlasını, yani ruhi kemale ulaşmayı ifade ettiğini belirterek insanı gen teknolojileriyle insanüstü bir varlığa dönüştürmek yerine manevi gelişimine yatırım yaparak insan-ı kâmile taşımanın hedeflenmesini İslam hukukunun adalet anlayışı ile daha bağdaşır bulmaktadır.

İslam hukukunda hak ve sorumluluklar bağlamında ele alınacak olursa tedavi ve geliştirme amaçlı genetik müdahalelerin hak tasnifinde hem kul hem de Allah hakkına tekabül eden bir yönü olduğu görülmektedir. Görgülü, bunlar içerisinde Allah hakkının daha ağır bastığını, dolayısıyla biyoetiğin temellerinden “otonomi” ilkesinden farklı olarak fıkhıta kişinin bedeniyle ve genomuyla ilgili tasarrufta asıl rolün Şâri'e ait olduğuna dikkat çekmektedir. İnsanın bu hususta sınırsız bir yetkisi ve özerkliğinden bahsetmek mümkün değildir. Dahası ilahi bir emanet olması sebebiyle insanın bedenini ve genomunu koruma sorumluluğu, onlar üzerinde tasarrufta bulunma hakkından önce gelmektedir.

Mahremiyet, İslam hukukunda korunması gereken zaruri değerlerden biridir. Görgülü, özellikle bilgi ve beden mahremiyetinin genoma yapılan müdahalelerde ihlal edildiğine işaret etmektedir. Bir kimsenin kişisel bilgi ve verilerinin, ailevi genetik bulgularının korunması, bilgi mahremiyetinin bir gereği olmakla beraber aynı zamanda ahlaki bir sorumluluktur. Bu noktada yazar, ilkesel olarak genetik bilginin saklanması ya da ifşa edilmesi hususunun *maslahat-mefsedet* açısından ve toplum yararının kişisel yarardan üstün tutularak değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Söz konusu iki müdahale türünde de ihlal edilen avret bölgesinin mahremiyetini ise *somatik hücre genom düzenlemede* tedavi kapsamında tıbbi bir zorunluluk olarak görürken *germ hattı genom düzenlemede* böyle bir durum olmaması sebebiyle haram olarak değerlendirmektedir.

İkinci bölümün son kısmında önceki bölüm ile paralel şekilde kurumsal kararlara yer verilmektedir. Söz konusu müdahale türleri ile alakalı Uluslararası Fıkıh Akademisi, İslam Fıkıh Akademisi, İngiltere Müslüman Konseyi (MCB) ve İslam Tıp Bilimleri Örgütü'nün (IOMS) kararları ve fetvaları ele alınmaktadır. Bu anlamda Görgülü'nün geliştirme amaçlı müdahalelere karşı çıkarak bu konudaki genel temayülü benimsediği söylenebilir. Bir olgu olarak yaklaştığı genoma müdahale konusunda mutlaka fayda-zarar hesabının yapılmasının ve net

sınırlar çizilmesinin gerekli olduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte, ideal olarak teoloji, felsefe, ahlak, sosyoloji ve psikoloji alanlarından bütüncül bir yaklaşımla konunun ele alınması gerekmektedir.

Görgülü'nün genom araştırmalarının bireysel ve sosyal sonuçlarını değerlendirmek üzere fıhki-ahlaki bir çerçeve oluşturma gayesi ile kaleme aldığı bu çalışmada, ortaya koyduğu ilmi mülahazaları, değerlendirmeleri vetutarlı tavrı, İslam'ın temel öğretilerine gösterdiği *Makâsıdü'ş-Şer'ia* eksenli bütüncül yaklaşımıyla amacını gerçekleştirdiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Hem tıbbi hem fıhki konularda geniş bir literatüre dayanan çalışmanın yapılandırılması ve tasnifi, anlamlandırılabilir ve takip edilebilir niteliktedir; açık ve anlaşılır bir dil kullanılmıştır. Bununla birlikte bazı hususların ileriki bas-kalarda gözden geçirilmesinin faydalı olacağı kanaati ile şu hususlar zikredilebilir: Mutaz Hatîb'in "genetik müdahalelerin yol açtığı soru ve sorun alan-larının ahlâkî ve kelâmî boyutları sebebiyle *nevâzil* fıkhının kapsamını aştığı" iddiası, *nevâzil* kavramına dair açıklamanın yapıldığı dipnotta verilmek yerine (s. 95-96, dipnot no: 258), yazarın güncel tıbbi-teknolojik meseleleri değerlendirme imkanı sağlayan fıkıh alanlarını açıkladığı yerde (s. 96) metin içinde tartışılarak veya ayrı bir dipnotta verilebilir. Bu sayede meseleye hem bütün-sel bir yaklaşımla cevap verilmiş hem de okuyucuda iddianın yetersiz ele alınmış olduğu intibai uyandırılmamış olur. Fıhki yaklaşımın temellendirildi-ği her maddenin değerlendirme kısmında birbirleriyle olan ilişkilerinden do-layı kaçınılmaz olması çok muhtemel bazı yerlerde tekrara düştüğü göz-lemlemiştir (bk. ss. 161-162 dipnot 460, 463 ve 466). Çalışmada esas alınan meal kullanımına dair bilgilendirmenin yapıldığı dipnotun, ilk âyetin kulla-nıldığı yerde verilmesi daha uygun olacaktır. Ayrıca bu sayede mevcut kulla-nımda olduğu gibi yapılan açıklama da bölünmemiş olur (s. 99, dipnot no: 264). Benzer şekilde "pre-embriyo" kavramının da ilk geçtiği yerde (s. 151) açıklanması daha uygun olacaktır. Bunların dışında, özellikle ikinci bölüm-den birinci bölümde tartışılan meselelere göndermeler olması sebebiyle bir indeks oluşturulması faydalı olabilir.

Kaynakça | References

- Al-Balas, Qosay A. E. vd. "The Ethics of Gene Editing From An Islamic Perspectives: A Focus on the Recent Gene Editing of the Chinese Twins". *Science and Engineering Ethics* 26/3 (2020), 1851-1860.
- Alsomali, Nimah-Hussein, Ghaiath. "CRISPR-Cas9 and He Jiankui's Case: An Islamic BioethicsReview Using *Maqasid al-Shari'a* and *QawaidFighiyyah*". *AsianBioethicsRe-view* 13/2 (2021), 149-165.
- Çıtak, Halim Alperen. "Transhümanizm Karşısında Hukuk Devleti İdeali". *İnsan Hakları Yıllığı* 38 (2020), 1-40.

İsa, NoorMunirah vd. "Islamic Perspectives on CRISPR/Cas9-Mediated Human Germline Gene Editing: A Preliminary Discussion". *Science and Engineering Ethics* 26/6 (2020), 309-323.

Sarıkaya, Berat. *Genlere Müdahale-İlahi Kader İlişkisi ve Doğurduğu Bazı Teolojik Problemler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Publication Policies

- *Eskiye*ni is published by Anadolu İlahiyat Akademisi / The Anatolian Theological Academy, Ankara, TÜRKİYE.
- *Eskiye*ni publishes academic studies about Religion, Philosophy, and History as a priority in the field of Social Sciences and Humanities.
- *Eskiye*ni accepts academics studies such as research articles and book reviews.
- The publication language of *Eskiye*ni is Turkish. But there can be English articles not to exceed %40 of the complete manuscripts.

Article Submission Terms

- Ph.D. students, as a single author; graduate students with the supervisor –first author student; second author supervisor- can send their work.
- In the case of the book review, only the studies written by someone with a doctorate degree are examined.
- *Eskiye*ni is published as printed and online twice a year on 20 March and 20 September.
- Articles are accepted between 01 October and 01 January for the issue of 20 March and between 01 April and 01 July for the issue of 20 September.
- On the study's first page, there must be the author's name, ORCID ID, institution name, ROR ID, and phone number.

Yayın İlkeleri

- *Eskiye*ni, Anadolu İlahiyat Akademisi tarafından yayımlanır.
- *Eskiye*ni; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.
- *Eskiye*ni, araştırma makalesi ve kitap değerlendirmesi çalışmalarını kabul eder.
- *Eskiye*ni'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayının %40'ını geçmemek üzere İngilizce çalışmalar da yayımlanabilir.

Makale Gönderim Şartları

- Doktora öğrencileri, tek yazar olarak; yüksek lisans öğrencileri ise danışmanları ile birlikte (ilk yazar öğrenci - ikinci yazar danışman öğretim üyesi) kaleme aldıkları çalışmaları gönderebilirler.
- Kitap değerlendirmesi türünde, yalnızca doktora derecesine sahip uzmanlarca kaleme alınan çalışmalar incelemeye alınır.
- *Eskiye*ni, 20 Mart ve 20 Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez matbu ve online olarak yayımlanır.
- 20 Mart tarihli sayı için 01 Ekim - 01 Ocak; 20 Eylül tarihli sayı için ise 01 Nisan - 01 Temmuz tarihleri arasında yazı kabul edilir.
- Gönderilen çalışmanın ilk sayfasında yazarın ismi ve ORCID ID, kurum adı ve ROR ID ile cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır.

- Permission letter/mail taken from the author of translation articles should be added.
- For the articles and translation studies, the upper limit of words are 8.000; for other studies, the upper limit of words is 1500.
- 250-300 words of Turkish abstract, English abstract, and at least 5 Turkish and English keywords should be written during application.
- The manuscript should be written in Gentium Plus font with 10.5 points and footnotes with 8.5 points using the **Eskiyeni Manuscript Template** in Microsoft Word.
- The ISNAD Citation Style should be used in the citation and bibliography: www.isnadsitemi.org.
- A printed version of *Eskiyeni* can be reached via subscription and purchase. The online version of *Eskiyeni* is available online for free.
- OAI:
- <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiyeni/>
- Scientific, intellectual, and literary responsibilities of published articles belong to their author.
- Two printed copies of the manuscripts are sent to the authors.
- Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 8.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür.
- Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maili başvuruya eklenmelidir.
- Gönderilen makaleler, 250-300 kelimelik Türkçe özet, İngilizce özet ve en az 5 Türkçe ve İngilizce anahtar kelime içermelidir.
- Makale, Microsoft Word'de **Eskiyeni Makale Şablonu** kullanılarak Gentium Plus yazı tipinde metin 10,5, dipnotlar 8,5 punto ile yazılmalıdır.
- Atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi kullanılmalıdır:
- www.isnadsitemi.org
- Eskiyeni'nin matbu şekline abonelik ve satın alma yolu ile erişilebilir. Online versiyonu ise ticari kullanım hariç olmak üzere açık erişimdir.
- OAI:
- <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiyeni/>
- Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yazısı yayımlanan yazarlara dergiden iki adet matbu nüsha gönderilir.