

# Eskiyyeni

“Sosyal Bilimler Dergisi / A Journal of Social Sciences”



# Eskiyeni

# Eskiyeni

eISSN: 2636-8536

[www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni](http://www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni)

Sayı/Issue: 48 (Mart/March 2023)

## Yayıncı/Publisher

Anadolu İlahiyat Akademisi adına/ *Anatolian Theological Academy on behalf of*

Tuncer Namlı

<https://orcid.org/0000-0003-1230-5568>

[publisher@anilakademi.com](mailto:publisher@anilakademi.com)

Arş. Gör. Firdevs Yıldız

<https://orcid.org/0000-0001-9653-1102>

[firdevsyildiz@sakarya.edu.tr](mailto:firdevsyildiz@sakarya.edu.tr)

<https://ror.org/04ttnw109>

## Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Nihat Koçak

<https://orcid.org/0000-0002-8251-4501>

Anadolu İlahiyat Akademisi

*Anatolian Theological Academy*

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

## Veri Girişi/Data Entry

Abdullah Yasir Can

## Sosyal Medya/Social Media

Kevser Ünlü

## Tasarım/Design

Dilek Özcan - Coşkun Işıkgül

FCR Yayın Reklam

Tel: +90 312.310 08 60

## Editör/ Editor-in-Chief

Dr. Abdullah Demir

<https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

<https://ror.org/05ryemn72>

İslami İlimler Fakültesi

*Ankara Yıldırım Beyazıt University*

*Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TÜRKİYE*

[abdullahdemir@aybu.edu.tr](mailto:abdullahdemir@aybu.edu.tr)

## E-Yayın/Electronic Publication

28 Mart/March 2023

<https://dergipark.org.tr/en/pub/eskiyeni>

## 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](mailto:eskiyenidergi@gmail.com)

[publisher@anilakademi.com](mailto:publisher@anilakademi.com)

[www.anilakademi.com](http://www.anilakademi.com)

## Editör Yardımcıları/Editorial Assistants

Tevfik Aksoy

<https://orcid.org/0000-0001-9199-5610>

[tevfik\\_aksoy@hotmail.com](mailto:tevfik_aksoy@hotmail.com)

Hümeyra Hacıbrahimoğlu

<https://orcid.org/0000-0001-7841-0665>

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

## 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

<https://orcid.org/0000-0001-7003-1504>

Gazi Üniversitesi <https://ror.org/05mskc574>

Gazi Eğitim Fakültesi Ankara

*Gazi University, Gazi Faculty of Education*

Ankara, TÜRKİYE

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

### İngilizce/English

Doç. Dr. Mehmet Ata Az

<https://orcid.org/0000-0002-8844-8875>

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

<https://ror.org/05ryemn72>

İslami İlimler Fakültesi

*Ankara Yıldırım Beyazıt University*

*Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TÜRKİYE*

[ata@ybu.edu.tr](mailto:ata@ybu.edu.tr)

### Felsefe/Philosophy

Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya

<https://orcid.org/0000-0003-2196-6456>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

<https://ror.org/025y36b60>

İslami İlimler Fakültesi

*Social Sciences University of Ankara*

*Faculty of Islamic Sciences Ankara, TÜRKİYE*

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

Musa Yanık

<https://orcid.org/0000-0003-4155-933X>

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü

Enstitüsü <https://ror.org/028k5qw24>

*Ondokuz Mayıs University*

*Institute of Graduate Studies, Samsun, TÜRKİYE*

[musayanik52@gmail.com](mailto:musayanik52@gmail.com)

### Mantık/Logic

Arş. Gör. Muhammet Çelik

<https://orcid.org/0000-0003-4664-2300>

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

<https://ror.org/025y36b60>

İslami İlimler Fakültesi

*Social Sciences University of Ankara*

*Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TÜRKİYE*

[mmcelik@ankara.edu.tr](mailto:mmcelik@ankara.edu.tr)

### Eğitim/Education

Doç. Dr. İshak Tekin

<https://orci.org/000-0002-3850-5691>

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

<https://ror.org/01dzjez04> İlahiyat Fakültesi

*Eskişehir Osmangazi University*

*Faculty of Divinity, Eskişehir, TÜRKİYE*

[ishaktekin05@gmail.com](mailto:ishaktekin05@gmail.com)

Arş. Gör. Aslıhan Kuşcuoğlu

<https://orcid.org/0000-0002-6800-5145>

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

*Tokat Gaziosmanpaşa University*

*Faculty of Islamic Sciences, Tokat, TÜRKİYE*

[aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr](mailto:aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr)

### Tarih/History

Doç. Dr. İlyas Uçar

<https://orcid.org/000-0002-7125-8995>

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

<https://ror.org/00sbx0y13>

*Amasya University, Faculty of Divinity*

Amasya, TÜRKİYE

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

Arş. Gör. Talha Özdemir

<https://orcid.org/0000-0001-7003-1504>

Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

<https://ror.org/03je5c526>

*Atatürk University, Faculty of Divinity*

Erzurum, TÜRKİYE

[talha.ozdemir@atauni.edu.tr](mailto:talha.ozdemir@atauni.edu.tr)

### Dinler Tarihi/History of Religions

Arş. Gör. İbrahim Emre Şamlıoğlu

<https://orcid.org/0000-0002-2547-0688>

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

<https://ror.org/0468j1635> İlahiyat Fakültesi

*Recep Tayyip Erdoğan University*

*Faculty of Divinity, Rize, TÜRKİYE*

[emresamlioglu53@gmail.com](mailto:emresamlioglu53@gmail.com)

### İlahiyat/Islamic Studies

Arş. Gör. Büşra Betül Pınar

<https://orcid.org/0000-0003-0217-8163>

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

<https://ror.org/05ryemn72>

İslami İlimler Fakültesi

*Ankara Yıldırım Beyazıt University*

*Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TÜRKİYE*

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

Arş. Gör. Esra Erdoğan Şamlıoğlu  
<https://orcid.org/0000-0003-2863-8797>  
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi  
<https://ror.org/025y36b60>  
İslami İlimler Fakültesi  
Social Sciences University of Ankara  
Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TÜRKİYE  
[esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr](mailto:esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr)

### Sosyoloji/Sociology

Dr. Öğr. Üyesi Fatmanur Dikmen  
<https://orcid.org/000-0001-9399-8831>  
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi  
<https://ror.org/01dvabv26> İlahiyat Fakültesi  
Zonguldak Bülent Ecevit University  
Faculty of Divinity, Zonguldak, TÜRKİYE  
[fnur227@gmail.com](mailto:fnur227@gmail.com)

### Psikoloji/Psychology

Arş. Gör. Dr. Fatma Nur Bedir  
<https://orcid.org/0000-0003-4455-1691>  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
<https://ror.org/01x8m3269>  
Hitit University, Faculty of Divinity  
Çorum, TÜRKİYE  
[fnurbedir@hotmail.com](mailto:fnurbedir@hotmail.com)

### Edebiyat/Literature

Arş. Gör. Dr. Hüseyin Şıra  
<https://orcid.org/0000-0002-7690-2217>  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
<https://ror.org/05ryemn72>  
İslami İlimler Fakültesi  
Ankara Yıldırım Beyazıt University  
Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TÜRKİYE  
[tosyevi@myynet.com](mailto:tosyevi@myynet.com)

### İslam Hukuku/Islamic Law

Arş. Gör. Tuğba Gül  
<https://orcid.org/0000-0002-6766-2514>  
Abdullah Gül Üniversitesi  
<https://ror.org/00zdyy359>  
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Abdullah Gül  
University, Humanities and Social Sciences  
Kayseri, TÜRKİYE  
[tugba.d.gul@gmail.com](mailto:tugba.d.gul@gmail.com)  
Arş. Gör. Alime Çelik  
<https://orcid.org/0000-0003-0596-7045>  
Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
<https://ror.org/01wntqw50>  
Ankara University, Faculty of Divinity  
Ankara, TÜRKİYE  
[alimecelik@hotmail.com](mailto:alimecelik@hotmail.com)

### Hadis/Hadith

Arş. Gör. Sümeyye Şehide Can  
<https://orcid.org/0000-0003-0844-6587>  
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi  
<https://ror.org/025y36b60>  
İslami İlimler Fakültesi  
Social Sciences University of Ankara Faculty of  
Islamic Studies, Ankara/TÜRKİYE  
[sumeyyeshide.can@gmail.com](mailto:sumeyyeshide.can@gmail.com)

Arş. Gör. Muhammet İkbâl Aslan  
<https://orcid.org/0000-0002-0645-6645>  
İstanbul Üniversitesi  
<https://ror.org/03a5qrr21>  
İlahiyat Fakültesi, İstanbul University,  
Faculty of Divinity, İstanbul, TÜRKİYE  
[ikbal.aslan@istanbul.edu.tr](mailto:ikbal.aslan@istanbul.edu.tr)

### Kelam/Kalam

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Fidanboy  
<https://orcid.org/0000-0002-0708-7853>  
Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
<https://ror.org/056hcg41>  
Mustafa Kemal University, Faculty of Theology,  
Hatay, TÜRKİYE  
[omerfarukfidanboy@gmail.com](mailto:omerfarukfidanboy@gmail.com)

Arş. Gör. Mustafa Borsbuğa  
<https://orcid.org/0000-0001-8556-0661>  
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,  
<https://ror.org/025y36b60>  
İslami İlimler Fakültesi  
Social Sciences University of Ankara  
Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TÜRKİYE  
[mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr](mailto:mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr)

Arş. Gör. Serkan Çetin  
<https://orcid.org/0000-0002-2476-6882>  
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi  
<https://ror.org/03ejnre35>  
İslami İlimler Fakültesi  
Niğde Ömer Halisdemir University  
Faculty of Islamic Sciences, Niğde, TÜRKİYE  
[serkancetin505@gmail.com](mailto:serkancetin505@gmail.com)

### Mezhepler Tarihi/History of Islamic Sects

Arş. Gör. Yusuf Yapıcı  
<https://orcid.org/0000-0002-3087-9680>  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
<https://ror.org/028k5qw24>  
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity  
Samsun, TÜRKİYE  
[yusufyapici3801@gmail.com](mailto:yusufyapici3801@gmail.com)

Arş. Gör. Gülten Çam  
<https://orcid.org/0000-0002-6889-2151>  
Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
<https://ror.org/01wntqw50>  
Ankara University, Faculty of Divinity  
Ankara, TÜRKİYE  
[gcam@klu.edu.tr](mailto:gcam@klu.edu.tr)

## Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Ömer Özsoy  
Goethe Ü./Goethe Univ. GERMANY  
<https://orcid.org/0000-0001-8223-7009>

Prof. Dr. Kadir Canatan  
İstanbul Sabahattin Zaim Ü.  
İstanbul Sabahattin Zaim Univ. TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-5098-5205>

Prof. Dr. Ali Osman Kurt  
Ankara Sosyal Bilimler Ü.  
Social Sciences Univ. of Ankara TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0003-1459-7832>

Prof. Dr. Gürbüz Deniz  
Ankara Ü./Ankara Univ. TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-9651-9645>

Prof. Dr. İhsan Toker  
Ankara Ü./Ankara Univ. TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-9033-9910>

Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan  
Ankara Ü./Ankara Univ. TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-8065-3156>

Prof. Dr. Murat Demirkol  
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.  
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ. TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-1770-4286>

Dr. Abdullah Demir  
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.  
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ. TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>

Prof. Dr. Almir Pramenkovic  
Fakultet za islamske studije  
Faculty of Islamic Studies SERBIA  
<https://orcid.org/0000-0003-3669-0886>

Prof. Dr. Süleyman Doğanay  
Erciyes Ü./Erciyes Univ. TÜRKİYE  
<https://orcid.org/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  
<https://orcid.org/0000-0002-3113-1287>

## Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Adnan Demircan  
İstanbul Ü./İstanbul Univ. TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-9290-0780>

Prof. Dr. Ali Bardakoğlu  
KURAMER TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-5839-145X>

Prof. Dr. Fuat Aydın  
Sakarya Ü./Sakarya Univ. TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-5779-7741>

Prof. Dr. Hicabi Kırılancıç  
Ankara Ü./Ankara Univ. TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-6273-5342>

Prof. Dr. İsmail Çalışkan  
Ankara Ü./Ankara Univ. TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0003-2899-9111>

Prof. Dr. Mahmut Aydın  
Samsun Ü./Samsun Univ. TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-1358-1022>

Prof. Dr. Mehmet Evkuran  
Hitit Ü./ Hitit Univ. TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-8616-111X>

Doç. Dr. Erdiç Doğru  
Gazi Ü./Gazi Univ. TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-1601-8008>

Doç. Dr. Hatice Toksöz  
Süleyman Demirel Ü.  
Süleyman Demirel Univ. TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-0459-3152>

Doç. Dr. Hamdi Kıziler  
Karabük Ü./Karabük Univ. TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0001-9131-1645>

Prof. Dr. Süleyman Akyürek  
Erciyes Ü./Erciyes Univ. TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-8427-5030>

Doç. Dr. Yusuf Şen  
Bayburt Ü./Bayburt Univ. TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-6795-0161>

Prof. Dr. Mustafa Ertürk  
İstanbul Ü./İstanbul Univ. TÜRKİYE  
<https://orcid.org/0000-0002-4424-0327>

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**.*

# Eskiyeni

eISSN: 2636-8536

[www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni](http://www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni)

Sayı/Issue: 48 (Mart/March 2023)

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### Editörden/From the Editor

#### Tezden Makale Üretmek: Ama Nasıl?

*Writing an Article out of your thesis/dissertation: How?*

Abdullah Demir -----1-6

### Araştırma Makaleleri/Research Articles

#### Doğa Bilimi Çalışmalarının Tanrı İnancı Üzerindeki Etkisi

*The Effects of Natural Sciences Studies on Belief in God*

Elif Büşra Kocalan----- 7-28

#### Kant'ın İntihar Üzerine Görüşlerinin Stoacı Temelleri

*The Stoic Foundations of Kant's Views on Suicide*

Saniye Vatansever -----29-51

#### Cusanus'ta İkinci Tanrı Olarak İnsan ve Ölçme Edimi

*Man as the Second God and the Act of Measurement in Cusanus*

İhsan Berk Özcangiller -----53-78

#### İmmateryalizm ve Algı Perdesi Sorunu Bağlamında Tanrı, Ruh ve Eşyanın Tabiatı Üzerine Bir İnceleme

*An Investigation on God, Spirit and the Nature of Things in the Context of Immaterialism and the Veil of Perception Problem*

Berk Derinöz-----79-93

#### Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Tenzîhü Mu'âviye'si Bağlamında Hanbelî Geleneğin Muâviye'ye Bakışı

*The Hanbali Tradition's View of Mu'âwiya in the Context of Abû Ya'lâ al-Farrâ's Tanzîh Mu'âwiya*

İsa Koç----- 95-114

#### Taha Abdurrahman'ın Fıkhı Ahlaka Dayandırma Çabası: İ'timârî Fıkhıtan İ'timânî Fıkha Geçiş Önerisi

*Taha Abdurrahman's Effort to Base Fiqh on Ethic: A Proposal for Transition from I'timârî Fiqh to I'timânî Fiqh*

Münteha Maşalı -----115-134



**Gereççeleri ve Kıymeti Açısından Arap Belâgatinde İcâzlı Anlatım**

*Ījâz Expression in Arabic Rhetoric in Terms of Its Reasons and Value*

Yaşar Fatih Akbaş----- 135-153

**Mevlid Okumayı Öğrenme Hususunda Bir Metot Önerisi**

*A Method Recommendation for Learning to Perform Mawlid*

Muhammet Sevinç----- 155-183

**Toplumsal Mahremiyet Dönüşümü ve WhatsApp Durum Paylaşma Özelliği İlişkisi Üzerine Bir İnceleme**

*A Study on the Relationship Between Social Privacy Transformation and WhatsApp Status-Sharing Feature*

Adil Aktaş----- 185-200

**Dinî Başa Çıkma: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması**

*Religious Coping: A Scale Development Study*

Süleyman Abanoz----- 201-222

**Tarihi Bir Figür Olarak Hz. Hüseyin'in Eşi: Şehri Bânû**

*Husayn's Wife as a Historical Figure: Shahrbanū*

Haci Ataş----- 223-238

**Metaverse Arsa Alımlarında Mülkiyet Hakkının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi**

*Evaluation of Property Right in Metaverse Land Purchases in terms of Islamic Law*

Nurten Zeliha Şahin----- 239-254

**Aynı Dine İnanma Ekseninde İlahiyat Fakültesi Öğrenci/Mezun ve Akademisyenlerinin Suriyeli Mültecilere Yönelik Tutumlarının İncelenmesi**

*Examination of the Attitudes of Students/Graduates and Academicians of the Faculty of Theology Towards Syrian Refugees on the Axis of Belief in the Same Religion*

Hatice Koç Kanca----- 255-280

**Taberî Tefsirinde 'fi Kelâmî'l-Arab' Neye Tekabül Eder?**

*What Does "fi kalām al-'Arab" Correspond to in Ṭabarī's Tafsiṛ?*

Ayşe Uzun----- 281-305

**İmam Mâtürîdî'nin Hz. Mûsâ ve Salih Kul Kıssasını Kelâmî Yorumu**

*Imām Mâturidī's Kalāmī Comments on the Parable of Prophet Moses and the Servant*

Fatma Bayraktar Karahan----- 307-330

**Fıkıh Usûlünde Haber Teorisinin Oluşumunda İsa b. Ebân'ın Etkisi**

*The Influence of İsa b. Abān on the Formation of the Khabar Theory in the Fiqh Methodology*

Mehmet Ali AYTEKİN----- 331-352

**İbnü'l-Arabî Feminist mi?**

*Is Ibn al-'Arabî a Feminist?*

Cennet Ceren Çavuş ----- 353-374

**Kitap İncelemesi/Book Review**

**Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri, Mahmut Dünder (İstanbul: Çıra Akademi, 2017), 312 sayfa, ISBN 9786059853248**

*Education and Training Activities in Egypt Ayyûbîds, by Mahmut Dünder (İstanbul: Çıra Akademi Publishing, 2017), 312 pages, ISBN 9786059853248*

Betül Yurtalan----- 375-384

**Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci**

*Publication and Peer Review Policies*----- 385-386

## Tezden Makale Üretmek: Ama Nasıl?

Abdullah Demir | Editör | <https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>  
[abdullahdemir@aybu.edu.tr](mailto:abdullahdemir@aybu.edu.tr)  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | <https://ror.org/05ryemn72>

### Öz

Tezden makale üretmek, yüksek lisans ve doktora tezi tamamlanmadan önce veya sonra gündeme gelmektedir. Tez tamamlanmadan önce tez verisini kullanarak makale yayımlamak, tezin özgünlüğünü tartışmaya açabilir. Tez tamamlandıktan sonra yayın yapılması daha uygundur. Tezin tamamlanmasından sonra yapılan yayın, araştırmacının ve tezin bilinirliğini artırır. Bununla birlikte tezden yayın üretilirken tezden oluşturulduğunun belirtilmesi gereklidir. Ayrıca makale yazım sürecinde danışman önemli bir katkı sunmuşsa, ikinci yazar olarak belirtilmesi zorunludur. Tezden makale üretmek sadece kopyala-yapıştır işi değildir. Tezden makale üretmek tahmin edildiğinden daha zordur. Editörler ve hakemler aceleyle dönüştürülen bir makaleyi kolaylıkla fark ederler. Bu nedenle tez makaleye dönüştürülürken yoğun emek sarf edilmesi gerekir.

### Anahtar Kelimeler

Akademik Yayın, Tez, Doktora Tezinden Makale Üretmek, Tezi Makaleye Dönüştürmek, Tezden Makale Çıkartmak, Tezi Yayına Dönüştürmek, Tezden Makale Oluşturma, Tezi Makaleye Uyarlama

## Create an article from a thesis: How?

### Abstract

Producing an article from a thesis is a topic that arises before or after completing a master's or doctoral dissertation. Publishing an article using thesis data before completing the thesis can call into question the originality of the thesis. It is more appropriate to publish after the thesis has been completed. The publication after completing the thesis enhances the researcher's and thesis's visibility. However, when producing an article from the thesis, it is necessary to indicate that it was created from the thesis. Additionally, if the advisor has contributed significantly during the article writing process, they must be identified as the second author. Producing an article from a thesis is not just a copy-paste and is more difficult than anticipated. Editors and reviewers easily recognize an article that has been hastily converted. Therefore, an intensive effort is required when converting a thesis into an article.

### Keywords

Academic Publication, Thesis, Converting a thesis into an article, Turning a thesis into an article, Extracting an article from thesis, Turning thesis into publication, Create an article from a thesis, Adapting a dissertation into an article

### Atıf Bilgisi / Cite

Demir, Abdullah. "Tezden Makale Üretmek: Ama Nasıl? / Create an article from a thesis: How?". *Eskiyeni* 48 (Mart 2023), 1-6. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1272818>

### **Tezden makale ne zaman yayımlanmalı, kabulden önce mi sonra mı?**

Tezden makale üretmek, yüksek lisans ve doktora tezi tamamlanmadan önce veya sonra gündeme gelmektedir. Tez tamamlanmadan önce tez verisini kullanarak makale yayımlanmalı mı sorusunu yüksek lisans ve doktora tezleri için farklı cevaplamakta fayda vardır. Yüksek lisans programı, öğrencinin bilimsel araştırma yöntemlerini kullanarak bilgiye erişme, bilgiyi derleme, yorumlama ve değerlendirme yeteneğini kazanmasını sağlar.<sup>1</sup> Doktora programı ise öğrenciye bağımsız araştırma yapma, bilimsel problemleri, verileri geniş ve derin bir bakış açısı ile irdeleyerek yorum yapma, analiz etme ve yeni sentezlere ulaşmak için gerekli becerileri kazandırır.<sup>2</sup> Doktora çalışması sonunda hazırlanacak tezin; “a) bilime *yenilik* getirme, b) *yeni* bir bilimsel yöntem geliştirme, c) bilinen bir yöntemi *yeni* bir alana uygulama” niteliklerinden en az birini yerine getirmesi gerekir.<sup>3</sup> Yüksek lisans tezinin “yenilik” içermesi şart koşulmazken doktora tezinde “yenilik” şartı aranır. Tez tamamlanmadan tez verisi kullanılarak yayın yapılması halinde doktora tezinin özgünlüğü kaybolabilir. Bu açıdan özellikle doktora tezine dayanılarak üretilen yayınların, tez tamamlandıktan sonra yayımlanması daha uygundur.

Bir diğer önemli husus da tezden üretilen makalelerde, çalışmanın tezden üretildiğinin belirtilmesi, buna dair etik beyana çalışmada yer verilmesidir. *İSNAD Atıf Sistemi*'nde bu durum, “Yayına hazırlanan bir çalışma; kitap bölümü, yayımlanmamış bildiri metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmişse mutlaka çalışmanın ilk sayfasında bu husus belirtilmelidir.” şeklinde yer alır.<sup>4</sup> Etik beyan ifadesi aşağıdaki örnekte olduğu gibi çalışmada belirtilebilir.<sup>5</sup>

\* Bu çalışma ... danışmanlığında ... tarihinde tamamladığımız ... başlıklı yüksek lisans/doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Yüksek Lisans/Doktora Tezi, ... Üniversitesi, Şehir, Ülke, Yıl). / This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled “...”, supervised by ... (Master's Thesis/Ph.D. Dissertation, ... University, City, State, Year).

Bazı üniversiteler yayımladıkları Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliklerinde, tezden yayın yapılmasını, tez savunmasına girilebilmesinin ön şartı olarak zorunlu tutmaktadır. Yukarıda belirttiğimiz üzere bu durum doktora tezi için özgünlük sorununa yol açabilir.

### **Tezden üretilen makalelerde danışman yazar olarak eklenmeli mi?**

Tezden üretilen makalelerde danışmanın doğrudan yazar olarak eklenmesi yerine “yeterli/önemli katkı” verip vermediğine göre karar verilmelidir. Yayın Etiği Komitesi'ne (COPE: Committee on Publication Ethics) göre “Yazarlık, çalışmanın konseptine, tasarımına, yürütülmesine veya yorumlanmasına önemli katkılarda bulunanlarla sınırlı olmalıdır. Önemli katkılarda bulunanların tümü ortak yazarlar olarak listelenmelidir. Çalışmaya örneğin dil düzenlemesi gibi çok az katkıda bulunanlar varsa bunların teşekkür bölümünde belirtilmeleri gerekir”.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği (LEÖY), *Resmî Gazete* 29690 (20 Nisan 2016), md. 6/1.

<sup>2</sup> LEÖY, md. 15/1.

<sup>3</sup> LEÖY, md. 15/6.

<sup>4</sup> Abdullah Demir, *İSNAD Atıf Sistemi* (Ankara: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2019), 39.

<sup>5</sup> İSNAD Atıf Sistemi (İSNAD), "Yayın Etiği Beyanı" (28 Mart 2023).

<sup>6</sup> COPE (Committee on Publication Ethics), "Authorship" (28 Mart 2023).

Danışman, “araştırmanın tasarımında, verilerin toplanmasında, değerlendirilmesinde, yayının hazırlanması ve onayında *yeterli/önemli katkıda*” bulunmuşsa yazar olarak gösterilmelidir; katkı sunmamışsa ismi eklenmemelidir. Çünkü etik ihlaller arasında “Haksız Yazarlık”, “Sözde Yazarlık” da bulunmaktadır. “*Haksız Yazarlık*, aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek veya katkısı olan kişileri dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini sonraki baskılarda eserden çıkartmak, aktif katkısı olmadığı hâlde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmektir.”<sup>7</sup>

Bu ihlal, Sözde Yazarlık veya Yazar Saklama şeklinde de olabilmektedir. *Sözde (Armağan) Yazarlık*, “Bir çalışmada (araştırmanın tasarımında, verilerin toplanmasında, değerlendirilmesinde, yayının hazırlanması ve onayında) yeterli katkıda bulunmaksızın yazar olarak görünmek/gösterilmek”<sup>8</sup>. Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek veya olan kişileri dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini sonraki baskılarda eserden çıkartmak, aktif katkısı olmadığı hâlde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek aylıktan kesme cezasını gerektiren fiildir.<sup>9</sup>

Yazar Saklama ise “çalışmaya katkısı olduğu hâlde yazarlardan birinin ismine yer vermemektir”<sup>10</sup>. Destek alınarak yürütülen araştırmalar sonucu yapılan yayınlarda destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile bunların katkılarını belirtmemek, uyarma cezasını gerektiren fiildir.<sup>11</sup>

Bazı üniversiteler yayımladıkları yönetmeliklerde, danışmanın katkısını belirtmeksizin yazar olarak yer almasını zorunlu tutmaktadır. Bu tarz düzenlemeler, haksız/sözde yazarlığa yol açmayacak şekilde yeniden düzenlenebilir.

### **Tezden üretilen makalelerde danışman ilk yazar mı olmalı?**

Yükseköğretim Kurumları Etik Davranış İlkeleri’ne göre “araştırmada ve yayında görev ve sorumluluk alma anlamına gelen yazarlık hakkını tüm bilimsel çalışmalarda gözetmek; araştırmaya verilen katkı oranında isim sıralamasını belirlemek”<sup>12</sup> gereklidir. Yayına kimin katkı oranı yüksekse o kişi birinci yazar olarak belirtilmelidir. Buna karşın bazı üniversiteler yönetmeliklerinde, danışmanın ilk yazar olarak yer almasını zorunlu tutmaktadır.

TR Dizi’nin kriterleri arasında katkı oranı beyanı “Makale sonunda; Araştırmacıların Katkı Oranı beyanına yer verilmelidir.” şeklinde yer almaktadır. TR Dizi’nde taranmak isteyen veya taranan dergiler, bu kritere uyum sağlamak için birden fazla yazarlı çalışmalarda aşağıdaki şekilde katkı beyanı istemektedir.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> Yükseköğretim Kurulu Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi (YKBAYEY), Yükseköğretim Kurulu (10 Kasım 2016), md. 4/1-e.

<sup>8</sup> Yükseköğretim Kurumları Etik Davranış İlkeleri (YKEDİ), Yükseköğretim Kurulu (22 Ekim 2014), s. 3.

<sup>9</sup> Yükseköğretim Kanunu (YK), (4 Kasım 1981), No. 2547, md. 53/3-h.

<sup>10</sup> YKEDİ, s. 3.

<sup>11</sup> YK, md. 53/1-c; YKBAYEY, md. 4/2-a.

<sup>12</sup> YKEDİ, s. 6.

<sup>13</sup> Eskiyei dergisinde yayımlanan örnek makale için bk. Fatıma Güner - Hümeyra Özturan, “Immanuel Kant Bir Faydacı Olabilir mi? Kant’ın, Deneyci Ahlâk Teorilerine Yönelik Eleştirileri”, *Eskiyei* 47 (Eylül 2022), 489-516 <https://doi.org/10.37697/eskiyei.1016150>

Çalışmanın Tasarlanması/Conceiving the Study	Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)
Veri Toplanması/Data Collection	Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)
Veri Analizi/Data Analysis	Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
Makalenin Yazımı/Writing up	Yazar-1 (%80) - Yazar-2 (%20)
Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision	Yazar-1 (%90) - Yazar-2 (%10)

Danışman ve öğrencinin yazarlık sıralaması belirlenirken katkı oranları esas alınmalıdır.

### Tezden üretilen yayınlarda benzerlik oranı ne olmalı?

Akademik araştırmalar yayımlanmadan, tezler ise kabul edilmeden önce intihali engellemek için Turnitin, iThenticate, intihal.net gibi yazılımlar kullanılarak benzerlik taramasına tabi tutulmaktadır.

Türkiye’de yürürlükte olan mevzuatta intihal, *başkalarının* fikir, veri, eser ve yayınlarını kısmen veya tamamen kendisine aitmiş gibi yayımlamak olarak tanımlanır.

“İntihal/Aşırma bilimsel usullere uygun biçimde gerekli atıfları yapmadan ve kaynak göstermeden *başkalarının* fikir, veri, eser ve yayınlarını kısmen veya tamamen kendisine aitmiş gibi yayımlamaktır”.<sup>14</sup>

“*Başkalarının* özgün fikirlerini, metotlarını, verilerini veya eserlerini bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseri gibi göstermek üniversite öğretim mesleğinden çıkarma cezasını gerektiren fiildir”.<sup>15</sup>

“*Başkalarının* özgün fikirlerini, metotlarını, verilerini veya eserlerini bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseri gibi göstermek üniversite öğretim mesleğinden çıkarma cezasını gerektiren fiildir.”<sup>16</sup>

Bu mevzuata göre kişinin kendi çalışmasından alarak kullandığı veriler için hukuki anlamda “intihal” söz konusu olmaz. Buna karşın araştırmacının gerek kendi gerek başkalarına ait fikir, veri, eser ve yayını kullanması durumunda usulüne uygun şekilde *atıf* veya *alıntı* yapması gerekir.

**Atıf/Dolaylı Aktarma:** Bir kaynaktaki düşünce, tartışma veya tespiti atıf yapıyorsa ve atıf yapılan görüş atıf yapan araştırmacının kendi kelimeleri ile satıra dökülüyorsa cümlelerin sonuna dipnot işareti<sup>1</sup> konulmalıdır. Yapılan atıf, eserin belli bir sayfasına ya da sayfa aralığına ise sayfa numarası verilmelidir.

**Alıntı/İktibas:** Eğer müracaat edilen kaynaktan ilgili kısım aynen, noktası ve virgüline doku-  
nulmadan, olduğu gibi alınıyorsa alıntılanan kısım “çift tırnak içinde verilir” ve sonuna dipnot  
numarası<sup>1</sup> verilerek kaynağı belirtilir. Doğrudan alıntılanan kısım üç satırdan uzun ise (kırk ke-  
limeden fazla ise) ayrı bir paragraf hâlinde gösterilir. Uzun alıntılar ana metinden ayırt edil-  
mesi için normal metin boyutundan bir küçük yazı tipi boyutunda ve paragrafın tamamının  
soldan satır başı hizasında girintili olarak yazılması tercih edilmelidir.<sup>17</sup>

Bu konudaki mevzuat şöyledir:

“İktibasın belli olacak şekilde yapılması lazımdır. İlim eserlerinde, iktibas hususunda kulla-  
nılan eserin ve eser sahibinin adından başka bu kısmın alındığı yer belirtilir.”<sup>18</sup>

<sup>14</sup> YKBAYEY, md. 4/1; YKEDİ, s. 2.

<sup>15</sup> YK, 53/5.

<sup>16</sup> Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu (FSEK), (13 Aralık 1951), No. 5846, md. 53/5.

<sup>17</sup> Demir, *İSNAD Atıf Sistemi*, 50-51.

<sup>18</sup> FSEK, md. 35/4.

“Bir eserden kaynak göstermeksizin iktibasta bulunan kişi altı aydan iki yıla kadar hapis veya adli para cezasıyla cezalandırılır.”<sup>19</sup>

“Bir eserle ilgili olarak yetersiz, yanlış veya aldatıcı mahiyette kaynak gösteren kişi ise altı aya kadar hapis cezası ile cezalandırılır.”<sup>20</sup>

Özetle ifade edecek olursak ALINTI: Kaynaktaki BİLGİNİN METNİ ile birlikte alınmasıdır. İki şey (bilgi + metni) alındığı için iki belirteçle 1) Alıntı İşareti (Çift Tırnak/İçerlek Paragraf) 2) Kaynak gösterimi ile belirtilmelidir. ATIF: Bir kaynaktaki BİLGİye işaret edilmesidir. Tek şeye göndermede bulunulduğu için bir belirteçle (kaynak gösterimi) gösterilir.

ATIF: Bilgi → Kaynak Gösterimi

ALINTI: Bilgi + Metin → Alıntı İşareti + Kaynak Gösterimi<sup>21</sup>

Tez yazımında atıf ve alıntı arasındaki farklılığa dikkat edilerek metin oluşturulmalıdır. İntihali engellemek için kullanılan Turnitin, iThenticate, intihal.net gibi yazılımlar sonucunda benzerlik oranı tespit edilmektedir. Tespit edilen oran, “intihal vardır” veya “intihal yoktur” şeklinde doğrudan bir hüküm ifade etmez. Tespit edilen benzerlik oranının nereden kaynaklandığı danışman tarafından incelenmelidir. Örneğin %35 olarak tespit edilen bir benzerlik, intihal olmayabilir; %1 olarak tespit edilen benzerlik, intihal olabilir. Bundan dolayı benzerlik tarama raporu sonucu ne olursa olsun raporda renkli olarak işaretlenen yerlerde *atıf-alıntı farklılığına dikkat edilip edilmediği, intihal olup olmadığı* danışman tarafından incelenmelidir. Benzerlik oranının yüksek çıkmasının en sık karşılaşılan sebebi, araştırmacıların alıntı yaptıkları halde sanki atıf yapmış gibi metni oluşturmalarıdır.

Tezinden makale üreten araştırmacı, tezinden aynen aldığı bilgileri alıntı olarak çift tırnak içinde veya içerlek paragraf ile belirtmelidir. Tezinde yer alan bilgilere atıf yapması durumunda ise bunları metne atıf olarak yazmalıdır. Bunlara uyması durumunda tezdeki metin ile makale metni, alıntılar dışında tıpa tıp benzer olmaz.

### Tezden makale üretilmesinde dikkat edilecek hususlar nelerdir?

Tez ile makalenin yapısı farklıdır. Tez, araştırmacının tüm aşamalarına dair detaylı açıklamalar içeren sayfa sayısı açısından geniş bir çalışmadır. Oysa makalede sayfa sayısı sınırı vardır ve bundan dolayı konuyla ilgili her hususa ayrıntılı şekilde değinmek mümkün olmaz. Makalede sayfa sınırı bulunması nedeniyle teze göre daha dar ve sınırlı bir konu ele alınmalıdır. Bu açıdan tezden üretilen çalışmalarda tezin tümünü içerecek şekilde bir makale üretmeye çalışmak yerine makale hacminde ele alınabilecek tezin belli bir araştırma sorusu, hipotezi veya belli alt başlığı konu olarak seçilmelidir.

Tezden kopyala-yapıştır ile aynen alınması gereken belli cümleler mutlaka alıntı usulüne uyularak makale metnine eklenmelidir. Tezde yer alan bilgilere atıf yapılması durumunda ise bilgiler mana olarak alınmalı ve araştırmacı tarafından başka sözcüklerle metinde yeniden ifade edilmelidir.

<sup>19</sup> FSEK, md. 71/3.

<sup>20</sup> FSEK, md. 71/5.

<sup>21</sup> İSNAD Atıf Sistemi (İSNAD), "Atıf ve Alıntı Yapmak" (28 Mart 2023).

Makalede, çalışmanın tezden üretildiği mutlaka belirtilmelidir. Tezden makale oluşturulmaya başlanmadan önce danışman ile yazarlık katkısı olup olmayacağı mutlaka görüşülmeli ve mutabakata varılmalıdır. Makalenin konseptine, tasarımına, yürütülmesine veya yorumlanmasına danışman katkıda bulunacaksa ortak yazar olarak düşünülmalıdır.

### **Kaynakça | References**

- LEÖY, Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği. *Resmî Gazete* 29690 (20 Nisan 2016).  
<https://www.yok.gov.tr/kurumsal/mevzuat>
- Demir, Abdullah. *İSNAD Atıf Sistemi*. Ankara: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2. Edisyon. Basım, 2019.
- İSNAD, İSNAD Atıf Sistemi. "Yayın Etiği Beyanı". Erişim 28 Mart 2023.  
<https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/akademik-yazim/1-yayin-etigi/yayin-etigi-beyani/>
- Committee on Publication Ethics, COPE. "Authorship". Erişim 28 Mart 2023.  
<https://doi.org/10.24318/cope.2019.3.3>
- YKBAYEY, Yükseköğretim Kurulu Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi. Türkiye: Yükseköğretim Kurulu, 10 Kasım 2016. Erişim 28 Mart 2023.  
<https://www.yok.gov.tr/kurumsal/mevzuat>
- YKEDİ, Yükseköğretim Kurumları Etik Davranış İlkeleri. Türkiye: Yükseköğretim Kurulu, 22 Ekim 2014. Erişim 28 Mart 2023.  
<http://cdn.istanbul.edu.tr/statics/istanbultip.istanbul.edu.tr/wp-content/uploads/2014/11/Y%C3%BCksek%C3%B6%C4%9Fretim-Kurumlar%C4%B1-Etik-Davran%C4%B1%C5%9F-%C4%B0lkeleri.pdf>
- YK, Yükseköğretim Kanunu. 4 Kasım 1981. Erişim 28 Mart 2023.  
<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2547.pdf>
- FSEK, Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu. 13 Aralık 1951. Erişim 28 Mart 2023.  
<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.3.5846.pdf>
- İSNAD, İSNAD Atıf Sistemi. "Atıf ve Alıntı Yapmak". Erişim 28 Mart 2023.  
<https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/akademik-yazim/20-atif-ve-alinti-yapmak/>



## Doğa Bilimi Çalışmalarının Tanrı İnancı Üzerindeki Etkisi \*

Elif Büşra Kocalan | <https://orcid.org/0000-0002-8051-4647>

[ebusrakocalan@hitit.edu.tr](mailto:ebusrakocalan@hitit.edu.tr)

Hitit Üniversitesi | <https://ror.org/01x8m3269>

İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye

### Öz

Bilim ve din ilişkisi üzerine tartışmalar her dönemde popüler ve ihtilafli olmuştur. Aralarındaki neden ve sonuç ilişkisi, hakkında kesin ve net yorumlar yapmanın zor olduğu karmaşık bir ilişkidir. Bilimin din ve inançlar üzerindeki etkisi iki zıt kutuptan değerlendirilmektedir. İlk görüşe göre bilim, kişileri düşünmeye ve sorgulamaya teşvik eden ve deneyler ile kanıtlanamayan bilgiyi kabul etmemelerine, yani metafizik inançlardan uzaklaşmalarına sebebiyet veren bir faktördür. Diğer kutupta ise, yaratılan bir evreni detaylı bir şekilde izah ederek inananların imanlarını artırdığı düşünülmektedir. Bu çalışmanın amacı, doğa bilimleri üzerine akademik olarak çalışmanın kişilerin Tanrı inancını nasıl etkilediğini incelemektir. Çalışma nitel bir durum çalışmasıdır. İngiltere’de doğa bilimlerinin farklı alanlarında lisansüstü çalışmalar yapan Türkiyeli 7 genç bilim insanı ile yarı yapılandırılmış mülakatlar yapılmıştır. Bu mülakatlar betimsel bir şekilde analiz edilmiş ve katılımcıların deneyimlerinden ortak temalar geliştirilmiştir. Ayrıca daha önceki çalışmalar da taranmış, çalışmanın bulguları yorumlanırken onlardan da faydalanılmıştır. Bu çalışma sonucunda şunlar tespit edilmiştir: Doğa bilimcileri arasında inançsızlık oranlarının yüksek olmasına ve doğa bilimleri çalışmalarının bireylerin dinleri sorgulamalarına ve bazı iddialarını reddetmelerine neden olabilmesine rağmen, bu çalışmalar Tanrı inancındaki köklü değişikliklerde birincil sebep değildir. Aksine bu çalışmaların bulguları hem inancı hem inançsızlığı gerekçelendirmek amaçlı kullanılabilir. Aile dindarlığı ve dindar olduğunu iddia eden kimselerin ve dinî otoritelerin kötü davranışlarına yahut dini istismarlarına maruz kalmak yahut şahit olmak gibi çevresel faktörlerin bireylerin inançları üzerindeki etkisi daha ciddidir.

### Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Bilim, Din, Doğa Bilimleri, Tanrı İnancı

### Öne Çıkanlar

- Bu çalışma din-bilim ilişkisini bilim insanlarının dinî inançları üzerinden incelemektedir.
- Doğa bilimleri çalışmak bilim insanlarının Tanrı inancını doğrudan etkilememektedir.
- Bilimsel çalışma bireye bir sorgulama bilinci kazandırmaktadır.
- Bilim insanları dogmatik inanç ve uygulamaları sorgulamaya çekinmemektedir.
- Doğa bilimleri hem inanç hem de inançsızlığı meşrulaştırmakta kullanılabilir.

### Atıf Bilgisi

Kocalan, Elif Büşra. “Doğa Bilimi Çalışmalarının Tanrı İnancı Üzerindeki Etkisi”. *Eskiyesi* 48 (Mart 2023), 7-28. <https://doi.org/10.37697/eskiyesi.1206336>

<b>Geliş Tarihi</b>	17 Kasım 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	08 Mart 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli Hakem raporları, makale ile birlikte yayımlanır. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Etik</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:eskiyendergi@gmail.com">eskiyendergi@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Etik Beyan</b>	* Bu çalışma Dr. Marat Shterin danışmanlığında, King’s College London’da 2012 yılında tamamladığım “Natural Sciences and the Belief in God” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
<b>Etik Kurul İzni</b>	Etik onay, King’s College London, Humanities Research Ethics Panel tarafından verilmiş olup 29.05.2012 tarihli ve KCL/11-12_1054 numaralıdır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları <b>CC BY-NC 4.0</b> lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>

## The Effects of Natural Sciences Studies on Belief in God \*

Elif Büşra Kocalan | <https://orcid.org/0000-0002-8051-4647>  
[ebusrakocalan@hitit.edu.tr](mailto:ebusrakocalan@hitit.edu.tr)

Hitit Üniversitesi | <https://ror.org/01x8m3269>  
Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Çorum, Türkiye

### Abstract

Discussions on the relationship between science and religion have always been popular and controversial. The cause and effect relationship between the two is a complex one that is difficult to make precise and clear interpretations of. The impact of science on religion and beliefs is evaluated from two opposite perspectives. According to the first perspective, science is a factor that encourages people to think and question and not accept the knowledge that experiments cannot prove; thus, it causes them to draw away from metaphysical beliefs. According to the other view, science is thought to increase the faith of believers by explaining a created universe in detail. In this study, the possible effects of natural science studies on the belief in God are examined. The study is a qualitative case study. Semi-structured interviews were conducted with 7 young scientists from Turkey doing postgraduate studies in different fields of natural sciences in England. The interviews were analyzed descriptively, and common themes were developed from the experiences of the participants. In addition, previous studies were scanned, and they were referred to while interpreting the findings of the study as well. As a result of this study, the following were identified: Although the rates of disbelief are high among natural scientists and natural science studies may cause people to question religions and reject some of their claims, these studies are not the primary reasons for radical changes in belief in God. On the contrary, the findings of these natural sciences can be used to support both belief and disbelief. Social factors such as family religiosity and being exposed to or witnessing the wrong or abusive behaviors of those who claim to be religious and religious authorities have a more severe effect on the beliefs of individuals.

### Keywords

Sociology of Religion, Science, Religion, Natural Sciences, Belief in God

### Highlights

- This study analyses the religion-science issue through the beliefs of scientists.
- Studying natural sciences does not have a direct effect on scientists' belief in God.
- Science brings an awareness of questioning to the individual.
- Scientists do not hesitate to question dogmatic beliefs and practices.
- Natural sciences can be referred to legitimize both belief and disbelief.

### Citation

Kocalan, Elif Büşra. "The Effects of Natural Sciences Studies on Belief in God". *Eskiyeni* 48 (March 2023), 7-28. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1206336>

<b>Date of submission</b>	17 November 2022
<b>Date of acceptance</b>	08 March 2023
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind + Transparent Peer Review The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Ethical Statement</b>	* This article is extracted from my master thesis entitled "Natural Sciences and the Belief in God", supervised by Dr. Marat Shterin (Master's Thesis, King's College London University, London/UK, 2012).
<b>Ethics committee approval</b>	Ethical Approval: Granted by King's College London, Humanities Research Ethics Panel, dated 29.05.2012 and numbered KCL/11-12_1054.
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> . <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>

## Giriş

19. yüzyılın bilim ve din arasında olduğu varsayılan içsel çatışmaya dair klasik ve popüler çatışma tezi (the warfare thesis)<sup>1</sup> güncel tartışmalarda eksik, taraflı ve indirgemeci bir yaklaşım olarak değerlendirilmekte ve eleştirilmektedir.<sup>2</sup>Güncel literatürde bilim ve din arasındaki ilişkinin çok kapsamlı ve komplike olduğu düşünülmekle birlikte,<sup>3</sup> tartışmalarda üç ana yaklaşım gözlemlenmektedir. İlk kategoride çatışma varsayımı üzerine yapılan tartışmalar bulunmaktadır. İkinci kategori tamamlayıcı bir tavır takınmaktadır. Bu kategorideki görüşlere göre bilim ve din farklı konular üzerine insanların farklı ihtiyaçlarına cevap veren, birbirinden ayrı ancak birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Üçüncü kategoride ise din ve bilim birbirlerine yardımcı olacak ve yarar sağlayabilecek nitelikte görülmektedirler.<sup>4</sup> Bilim ve din ilişkisine dair bu iddiaları incelemenin en tercih edilen yöntemlerinden biri, doğrudan bilimin kendisi ile hemhal olan bilim insanlarının dinî görüş, aidiyet ve inançlarını incelemek olmuştur. Bunun sebebi, eğer bilimin dindarlık ve inançlar üzerinde bir etkisi var ise, bunun bilim insanları üzerinde en yoğun gerçekleşeceği ve gözlemlenebileceğine dair kanaattir. Özellikle doğa bilimcileri, dünyayı, evreni ve insanları odak alıp incelemeleri ve evrene dair bir zamanlar dinî otoriteler tarafından cevaplanan ve sorgulanması müsaade edilmeyen sorulara<sup>5</sup> alternatif cevaplar vermeleri sebebiyle bu tartışmaların odak noktasındadır.

Bu çalışmada, bilimsel çalışmaların bilim insanlarının inanç ve dinî aidiyetlerini nasıl etkilediği probleminden yola çıkarak, Türkiye’de Müslüman orta sınıf ailelere mensup ve doğa bilimlerinin farklı alanlarında lisansüstü çalışmalar yapmak üzere İngiltere’nin çeşitli üniversitelerine gitmiş genç bilim insanlarının bilimsel çalışmalarının onların dinî inanç ve aidiyetlerinin asıl etkilediğini anlamak hedeflenmiştir.

## 1. Bilim İnsanları ve Dinî İnanç

Bilim ve teknolojiye ilerlemeler ile dünyanın gittikçe daha açıklanabilir olduğu, büyüsunü yitirdiği ve buna bağlı olarak da “bilimsel olarak aydınlanmış bir zihnin teo-sentrik ve metafizik dünya görüşleri ile kolayca”<sup>6</sup> uzlaştırılmaz hale geldiği düşünülmektedir. Zuckerman’a göre entelektüel düzeyleri en yüksek milletler aynı zamanda en yüksek ateizm oranlarına sahiptir.<sup>7</sup> Yükseköğrenimin seviye ve kalitesi arttıkça

<sup>1</sup> bk. Andrew Dickson White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom: Volume I* (New York: Cambridge University Press, 2009).

<sup>2</sup> Kyle C. Longest-Christian Smith, “Conflicting or Compatible: Beliefs About Religion and Science Among Emerging Adults in the United States”, *Sociological Forum* 26:4 (2011), 848; John H. Evans - Michael S. Evans, “Religion and Science: Beyond the Epistemological Conflict Narrative”, *The Annual Review of Sociology* 34 (2008), 88-89; Volkan Ertit, *Sekülerleşme Teorisi* (Ankara: Liberte, 2019), 126-132.

<sup>3</sup> Longest - Smith, “Conflicting or Compatible: Beliefs About Religion and Science Among Emerging Adults in the United States”, 848.

<sup>4</sup> John Hedley Brooke, *Science and Religion Some Historical Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 2-4.

<sup>5</sup> Ertit, *Sekülerleşme Teorisi*, 127-128.

<sup>6</sup> Jürgen Habermas, “A “Post-Secular” Society—What does that Mean?” (Erişim 08 Ağustos 2022).

<sup>7</sup> Phil Zuckerman, “Atheism Contemporary Numbers and Patterns”, *The Cambridge Companion to Atheism*, ed. Michael Martin (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 47-66.

bireylerin dinî aidiyet ve dindarlık oranlarının düştüğüne dair çalışmalar mevcuttur.<sup>8</sup> 2010 ve 2014 yılları arasında 50'den fazla ülkede ve 85.000'in üzerinde yetişkin ile düzenlenen World Value Survey'de dünyanın birçok farklı ülkesinde ve farklı kültürlerde eğitim seviyesi ve dinî aidiyetin negatif ilişki içinde olduğu tespit edilmiştir.<sup>9</sup>

Bilim insanlarının inanç ve dinî aidiyetleri, bilimsel eğitim seviyesi en yüksek kişiler arasında olmaları, bilim ile yakın ilişkileri ve bu konuda toplumun geneli üzerindeki etkilerinin de yüksekliği gibi sebeplerle, bilim ve inanç konusu araştırılırken sürekli incelenen gelmiştir. Birçoğu Avrupa ve Amerika'da gerçekleştirilen bu araştırmalarda ulaşılan genel sonuçlar; bilim insanlarının, çalışma alanları fark etmeksizin toplumun kalanına kıyasla daha düşük dindarlık ve dinî aidiyet seviyelerine sahip olmaktadır.<sup>10</sup>

Roe'nin 1953 tarihli araştırmasında, biyoloji, fizik ve sosyal bilimler alanlarından 64 bilim insanının yalnızca 3'ü, dindar aile geçmişlerine ve çocukluklarına rağmen, güncelde kendisini dindar olarak tanımlamıştır.<sup>11</sup> 1954'te Bello 87 genç bilim insanı ile anketler yapmıştır. %45'i kendisini ateist yahut agnostik, %22'si ise inançlı ancak dinî aidiyeti yok şekilde tanımlamıştır.<sup>12</sup> 1969'da Amerika'da 60.000 üniversite hocası ile gerçekleştirilen kapsamlı anket çalışmalarında doğa bilimcileri arasındaki inançsızlık oranları %29-%27 arasında değişirken, bu oranın sosyal bilimcilerde %36 olduğu tespit edilmiştir.<sup>13</sup> 1973 yılından başka bir çalışmada aynı üniversitede çalışan doğa bilimcilerin %54'ü ve sosyal bilimcilerin %65'i bir dinî aidiyetleri olmadığını belirtmiştir. Yine aynı çalışmada doğa bilimcilerin %57'si ve sosyal bilimcilerin %75'i Tanrı'ya inanmıyor veya kararsız şekilde çıkmıştır.<sup>14</sup> 1998'de yaptıkları bir çalışmada Larson ve Witham bilim insanlarının %72,2'si inançsız, %7'si inançlı ve %20,8'i kararsız/agnostik olduğunu tespit etmiştir.<sup>15</sup> Ecklund ve Park'ın 2009'da 21 ayrı üniversitede anketler düzenleyerek yaptıkları çalışmada araştırmaya katılan doğa bilimcilerinin %36,6'sı bir Tanrı'ya inanmadığını belirtirken, %41,8'i ise agnostiktir. Kesin inananların oranı %7,9'dur. Ecklund ve Park'ın bu çalışmasında ortaya çıkan ilginç bir sonuç, araştır-

<sup>8</sup> Rodney Stark, "On the Incompatibility of Religion and Science: A Survey of American Graduate Students", *Journal for the Scientific Study of Religion* 3/1 (1963), 10; Stephen Steinberg, *The Academic Melting Pot: Catholics and Jews in American Higher Education* (New Brunswick: Transaction Books, 1977), 145-152.

<sup>9</sup> Ariela Keysar, "Religious/Nonreligious Demography and Religion versus Science: A Global Perspective", *The Oxford Handbook of Secularism*, ed. P. Zuckerman and J.R. Shook (Oxford, UK: Oxford University Press, 2017), 44-45.

<sup>10</sup> Pew Research Center, "Section 4: Scientists, Politics and Religion" (Erişim 01 Ağustos 2022); James Leuba, "Religious Beliefs of American Scientists", *Harper's* 169 (1934), 292-300; Rodney Stark, "On the Incompatibility of Religion and Science: A Survey of American Graduate Students", *Journal for the Scientific Study of Religion* 3/1 (1963), 7; Fred Thalheimer, "Continuity and Change in Religiosity: A Study of Academicians", *Pacific Sociological Review* 8 (1965), 104; Kenan Sevinç vd. "Exploring Perceptions of Religion and Science among Turkish Academics", *Studia Humana* 10 (2021), 31.

<sup>11</sup> Anne Roe, *The Making of a Scientist* (New York: Dodd, Mead, 1953), 61-65.

<sup>12</sup> Francis Bello, "The Young Scientists", *Fortune* 49 (1954), 143.

<sup>13</sup> Rodney Stark - Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (California: University of California Press, 2000), 53.

<sup>14</sup> Fred Thalheimer, "Religiosity and Secularization in the Academic Professions", *Sociology of Education* 46/2 (1973), 186-187.

<sup>15</sup> Edward J Larson - Larry Witham, "Leading Scientists Still Reject God", *Nature* 349 (1998), 313.

macıların elit akademik enstitüler olarak tanımladıkları kurumlarda çalışan bilim insanları arasında inançsızlık oranlarının yüksek olmasına rağmen, bilim ve dinin çatıştığına dair görüşün %37'lik düşük bir orana sahip olmasıdır.<sup>16</sup>

Türkiye’de Sevinç ve diğerleri tarafından yapılmış bir çalışmada da benzer sonuçlar gözlemlenmiştir. Araştırmaya katılan bilim insanlarının %54’ü kendilerini “daha az dindar” ve “dindar değil” olarak tanımlarken yüzde %24,2’si “dindar” ve “çok dindar” olduklarını söylemiştir. Bununla birlikte Tanrı inancı, klasik ve farklı formlarıyla birlikte, %70,4 oranıyla Türkiye’de bilim insanları arasında daha yaygın görünmektedir.<sup>17</sup> Ecklund ve diğerleri dünyanın 8 bölgesinde, Fransa, Birleşik Krallık, ABD, Hong Kong, İtalya, Tayvan, Türkiye ve Hindistan’da gerçekleştirdikleri çalışmada bilim insanlarının dinî aidiyet ve inanç oranlarının bölgeden bölgeye farklılıklar gösterdiğini tespit etmişlerdir. 8 bölgenin altısında diğer çalışmalardaki gibi bilim insanlarının dindarlık oranları nüfusun geneline oranla düşük çıkmış, yalnızca Tayvan ve Hong Kong’da tam aksi gözlemlenmiştir. Dindarlık oranları %30 ABD, %27 Birleşik Krallık ve %13 ile Fransa’da düşük ve %59 Hindistan, %57 Türkiye, %54 Tayvan ve %52 ile İtalya’da yüksek çıkmıştır. Tanrı inancı oranları da benzer civardadır. Tanrı’nın varlığına kesin inanç %5 ile Fransa’da en düşük ve %61 ile Türkiye’de en yüksek orandadır.<sup>18</sup>

Araştırmalardan görülebileceği üzere, yüksek eğitim almış kimseler arasında inançsızlık yaygın bir tutumdur. İnançsızlıklarının ana nedeni aldıkları eğitim ve yaptıkları bilimsel çalışmalar mıdır? Doğa bilimlerine ilişkin bulgu ve teoriler inançları etkilemekte midir?

İnanç ve inançsızlık bireylerin hayatlarında aniden ortaya çıkan durumlar değildir. Zuckerman’a göre bu tip değişimler birçok sebebin bir araya gelmesi ile aşamalı olarak gerçekleşmekte ve uzun zaman almaktadır. Zuckerman kendi çalışması için yaptığı mülakatlarda dinden uzaklaşmanın dokuz sebebi olduğunu keşfetmiştir. Bu dokuz sebep aile, eğitim, başa gelen felaketler, diğer kültürler ve diğer dinler, arkadaşlar, meslektaşlar ve sevgililer, politika, seks, şeytan ve cehennem ve dini kötüye kullanan dinî kurumlardır. İnançlarından uzaklaşan kimseler sebeplerini anlatırken bunlardan birkaçını birlikte örnek vermektedir. Bununla birlikte, sayılan her sebep herkeste aynı tepkiye yol açmamaktadır. Örneğin bazı kişilerde sevilen birinin ölümü Tanrı’nın reddedilmesine neden olabilirken, bazılarında ise acıların üstesinden gelmek için Tanrı ile daha yakın bağlar kurulması ile sonuçlanabilmektedir. Bu makalenin odak noktasındaki eğitim konusunda ise Zuckerman, eğitimin bireyleri farklı dünya görüşlerini öğrenmeye ve daha önce belki akıllarına gelmeyecek yahut cesaret edemeyecekleri sorular sormaya teşvik ettiğini, nihayet kendi görüşlerini ve inançlarını sorgulamaya yönlendirebildiğini belirtmektedir.<sup>19</sup> Ecklund ve Park’ın araştırmasında sosyal bilimciler arasında inançsızlık oranının doğa bilimcilerinki kadar yüksek

<sup>16</sup> Elaine Howard Ecklund - Jerry Z. Park, “Conflict Between Religion and Science Among Academic Scientists?”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 48/2 (2009), 283-284.

<sup>17</sup> Sevinç vd., “Exploring Perceptions of Religion and Science among Turkish Academics”, 25-26.

<sup>18</sup> Elaine Howard Ecklund vd., “Religion among Scientists in International Context: A New Study of Scientists in Eight Regions”, *Socius* 2 (2016), 4-5.

<sup>19</sup> Phil Zuckerman, *Faith No More – Why Some People Reject Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 154.

olduğu tespit edilmiştir.<sup>20</sup> Sevinç'in Türkiye'deki çalışmasında da bir Tanrı'ya inanmadığını söyleyen kimselerin yalnızca %16'sı bilimi sebep olarak göstermiştir.<sup>21</sup> Bruce'a göre de bilim ve din arasında birinin zaferinin doğrudan diğerinin kaybına sebep olduğu bir yarış bulunmamaktadır. Bazı bilimsel teoriler ve dinî inanışlar arasındaki çelişkiler bireyleri Tanrı fikrinden uzaklaştıran esas unsur değildir. Bilimin asıl sekülerleştirici etkisi bireylere kazandırdığı rasyonel bakış açısından kaynaklanmaktadır.<sup>22</sup> Buradan anlaşılan, doğa bilimleri yahut sosyal bilimler fark etmesizin bilimsel eğitimin geleneksel ve dogmatik inançlara meydan okuyan rasyonel yapısının, Zuckerman'ın saydığı diğer sekiz sebep ile birlikte insanların dine bakışları üzerinde etkili olduğudur.

Tüm bu tartışmaların ortak noktası, bilim ve eğitimin inanç ve inançsızlık ile ilişkisinin doğrudan olmayışıdır. Bu noktada bilim bir metot olarak dikkat çekmektedir. Bilimsel bilgi deney ve gözlemler ile elde edilmekte, bilim insanları düşünmeye, eleştirmeye ve belki yeniden keşfetmeye teşvik etmektedir. Bilimde sabitlikler ve mutlak gerçeklikler yoktur, "bilim insanları bireysel olarak bir fikri inatla el üstünde tutsa da, bilim topluluğu bir grup olarak yeni bir yaklaşımı benimsemeye her zaman hazırdır."<sup>23</sup> Bilimin inanç tartışmalarında sıklıkla referans olarak kullanılmaya sebebiyle dünyayı anlayabilmek için dinlere alternatif ve somut bir metot olması, dinlerin bazı dogmalarını geçersiz kılması ve dinlerin bir zamanların güvenilir bilgi kaynağı rolünü üstlenmesidir. Bu yeni metot ile edinilen bilgiler dinî bilgi ile her zaman çelişmemektedir, ancak burada önemli olan nokta bilimin, dünyaya ve yaşama farklı açılardan bakabiliyor olmayı mümkün kılmasıdır.<sup>24</sup>

Bu çalışmada da din ve bilim ilişkisi çerçevesinde, doğa bilimlerini lisansüstü derecede çalışmanın bireylerin Tanrı inançları üzerinde ne gibi etkileri olduğu keşfedilmek istenmiştir. Araştırmamızın problemi, doğa bilimleri çalışmalarının bireyin Tanrı inancını ne şekilde etkilediğidir.

## 2. Metot

Çalışma nitel bir durum çalışması olarak kurgulanmıştır. Durum "sınırlı bir bağlamda meydana gelen bir tür fenomen"<sup>25</sup> olarak tanımlanmaktadır. Durum çalışmalarında bir süreç üzerinde çalışılmakta<sup>26</sup>, güncelde gerçekleşmekte olan bu duruma nasıl ve neden gibi sorular yöneltilmekte<sup>27</sup>, durum derinlemesine incelenip, açıklanıp betimlenmekte ve üzerine temalar geliştirilmektedir.<sup>28</sup> Durum çalışmaları genel olarak,

<sup>20</sup> Bk. Ecklund, Park, "Conflict Between Religion and Science Among Academic Scientists?".

<sup>21</sup> Bk. Kenan Sevinç, *İnançsızlık Psikolojisi*, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017)

<sup>22</sup> Steve Bruce, *God is Dead - Secularization in the West* (New Jersey: Blackwell Publishing, 2002), 117.

<sup>23</sup> Paul Davies, *God and the New Physics* (London: PenguinBooks, 1983), 6.

<sup>24</sup> James Thrower, *Western Atheism A Short History* (New York: Prometheus Books, 2000), 82.

<sup>25</sup> Matthew B. Miles - A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis* (Thousand Oaks: SAGE Publications, 1994), 25.

<sup>26</sup> John W. Creswell - J. David Creswell, *Research Design Qualitative Quantitative and Mixed Methods* (Thousand Oaks: SAGE Publications, 2018), 259.

<sup>27</sup> Robert K. Yin, *Case Study Research: Design and Methods* (Thousand Oaks: SAGE Publications, 2003), 4-9.

<sup>28</sup> Sharan B. Merriam - Elizabeth J. Tisdell, *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation* (San Francisco: Jossey-Bass, 2016), 37.



bir hipotezin test edilmediği ancak incelenen sınırlı duruma dair temalar ve motiflerin tanımlanarak betimlendiği betimleyici bir yöntemle çalışılmaktadır.<sup>29</sup> Bu çalışmadaki durum, doğa bilimleri çalışmalarının bireylerin Tanrı inançları üzerindeki etkisinin incelenmesidir.

Katılımcılara kartopu ve amaçlı örneklem metotlarıyla ulaşılmıştır. Nitel çalışmalarda çalışmanın desenine göre yeterli katılımcı sayısı 6-20<sup>30</sup> ve 6-200<sup>31</sup> kişi arasında olabileceğine dair farklı görüşler bulunmaktadır. Creswell'e göre bir durum çalışmasında 4 ya da 5 durum yeterlidir.<sup>32</sup> Nispeten homojen bir grubun paylaştığı bir deneyim incelendiğinde veri satürasyonuna erişmek için mülakat yapılması gereken kişi sayısının 12 olduğu, 6 kişiden sonra ana temaların ortaya çıktığı tespit edilmiştir.<sup>33</sup>

Bu çalışmada da bilimsel eğitim ve çalışmaları için Türkiye'den İngiltere'ye gitmiş 7 genç bilim insanı ile görüşülmüştür. 2012 Haziran ve Temmuz aylarında, katılımcıların kendi tercih ettikleri mekânlarda görüşmeler düzenlenmiş ve kendileriyle yarı-yapılandırılmış mülakatlar yapılmıştır. Mülakatta aile, eğitim ve inanç geçmişleri, kendilerini inanç ve dinî aidiyet bakımından güncelde nasıl tanımladıkları, Tanrı inancı ve dinî aidiyetlerinde zamanla bir değişim olduysa değişimin mahiyeti ve nedenlerine dair düşünceleri ve doğa bilimleri alanındaki çalışmalarının bu değişim üzerindeki muhtemel etkilerine yönelik fikirleri sorulmuştur. Mülakatlar karşılıklı sohbet tarzında, katılımcılar paylaşmak istedikleri sürece devam etmiştir.

Araştırma Türkiye'de orta sınıf Müslüman ailelerde yetişip, İngiltere'de doğa bilimleri çalışmalarına lisansüstü derecede devam etmekte olan 7 katılımcı ile sınırlandırılmıştır.

### 3. Katılımcılar

Katılımcılarının hepsi Türkiye'de doğa bilimleri çalışmalarını tamamladıktan sonra lisansüstü çalışmalarına devam etmek üzere devlet bursu kazanarak İngiltere'ye gelmiş, birkaç yıldır İngiltere'de yaşayıp eğitimlerine ve çalışmalarına devam etmekte olan bireylerdir. Katılımcılar ailelerini orta sınıf ve eğitimli Müslüman aileler olarak tanımlamıştır.

<sup>29</sup> John Gerring, *Case Study Research: Principles and Practices* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 56.

<sup>30</sup> Anton J. Kuzel, "Sampling in Qualitative Inquiry", *Doing Qualitative Research*, ed. B. Crabtree - W. Miller (Newbury Park, CA: SAGE Publications, 1992), 41

<sup>31</sup> Janice Morse, "Designing Funded Qualitative Research", *Handbook for Qualitative Research*, ed. N. Denzin - Y. Lincoln (Thousand Oaks: SAGE Publications 1994), 225.

<sup>32</sup> John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020), 159.

<sup>33</sup> Greg Guestvd, "How Many Interviews Are Enough? An Experiment with Data Saturation and Variability", *Field Methods* 18/1 (2006), 76-78.

**Tablo 1:** Katılımcılar<sup>34</sup>

	Çalışma Alanı	Aile	Kişisel İnanç (Çocukluk)	Kişisel İnanç (Güncel)
K1 <sup>35</sup>	Fizik Doktora	Beynamaz Dindar	Beynamaz Dindar	Beynamaz Dindar
K2	Kimya Mühendisliği Doktora	Alaca Dindar	Beynamaz Dindar	Septik
K3	Moleküler Biyoloji Doktora	Alaca Dindar	Beynamaz Dindar	Agnostik
E4	Moleküler Fizik Doktora	Alaca Dindar	Alaca Dindar	Ateşli Dindar
E5	Biyomedikal Bilim ve Genetik Master	Ateşli Dindar	Ateşli Dindar	Ateşli Dindar
K6	Fizik Doktora	Alaca Dindar	Septik	Ateşli Dindar
E7	Moleküler Biyoloji Master	Ateşli Dindar	Ateşli Dindar	Ateşli Dindar

Dört katılımcı ailelerini modern, liberal ve alaca dindarlar olarak tanımlamıştır. İki katılımcı modern, muhafazakâr ve ibadetlerini tam yerine getiren ateşli dindar ailelerden geldiklerini ifade ederken son bir katılımcıya göre ailesi modern ve beynamaz dindardır. İlk dört katılımcı Müslüman kimliği ile yetiştiklerini ancak ailelerinden dinî bir eğitim almadıklarını söylemiştir. Muhafazakâr ailelerde yetiştiklerini söyleyen iki katılımcı aileden din eğitimi almıştır ve din aile yaşantılarında ve gündelik hayatlarında son derece etkilidir. Son katılımcı ise ailesinin Allah'a inandıklarını ancak dinin gündelik hayatlarını fazla etkilemediğini belirtmiştir.

K1'in güncel kişisel inancı beynamaz dindar olan üçüncü kategoridedir. K1 inancının ve dindarlık derecesinin çocukluğundan beri aynı olduğunu ifade etmiştir. Dinî bir eğitim almamış olmasına ve seküler bir ailede yetişmesine rağmen, her zaman Tanrı'ya inandığını söylemiştir. İnanç ve din adına birçok uygulama ve davranışı eleştirmekte ancak inancından şüphe duymamaktadır.

K2'nin hikâyesi daha farklıdır. K2 gençken daha dindardır, şimdi ise şüpheleri vardır.

“Üniversitede sorgulamaya başladım. Lisede kesinlikle inanıyordum, yani daha güçlü inançlarım vardı. Şimdi hâlâ inanıyorum ama aynı zamanda çok sorguluyorum. Bir Tanrı olduğuna inanıyorum ama dini sorguluyorum. Din adına yapılanlar beni dine yabancılaştırıyor.” K2

K3, gençken inandığını, ancak şimdi agnostik olduğunu belirtmiştir.

“İnanmak istiyorum, gerçekten inanmak istiyorum. Ama birinin bizi test ettiği fikri bana hiç mantıklı gelmiyor. ... Yaratıldığımız ve test edildiğimiz hikâyesi saçma.” K3

<sup>34</sup> Yarı İngilizce yarı Türkçe gerçekleştirilen bu mülakatlarda katılımcılara ailelerinin ve kendilerinin dindarlık tiplerini seçmeleri için practising, half-practising ve non-practising seçenekleri sunulmuştur. Bu terimler Türkçe'ye çevrilirken Ünver Günay'ın İbadet Boyutundaki Dindarlık Tipolojisi'nden faydalanılmıştır. Practising Believer – Ateşli Dindar: Dinin emir ve yasaklarına sıkı sıkıya bağlı, ibadetlerini tam yerine getiren ve gündelik hayatları dini düşünce tarafından şekillenen dindarlardır. Half-Practising Believer – Alaca Dindar: Dini inançlara saygılı ve bağlı, dini pratikleri arada bir yerine getiren dindar tipidir. Non-Practising Believer – Beynamaz Dindar: Dini inanışlara saygılı olmakla birlikte dini pratikleri hiç yerine getirmeyen ve gündelik hayatları içerisinde dine yer vermeyen dindarlardır. bk. Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat* (İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999), 260-262.

<sup>35</sup> Kadın katılımcılar K harfi ile erkek katılımcılar E harfi ile kodlanmıştır.

Ailesini alaca dindar olarak tanımlayan E4, çocukken ailesinden dinî eğitim almamış olmasına rağmen lisedeyken kendisinin dinî bir yaşam sürmeye başladığını anlatmıştır. Hayatında ne değiştiği sorulduğunda “Allah inancını ve ahiret inancını çok sorguladım. İnanmayan arkadaşlarım vardı. Onlardan da çok etkilenmişim. Sürekli neden öyle neden böyle diye soruyordum.” E4’e göre bu sorgulamaları onu Allah’a inanmaya ve bir Müslüman olarak yaşamaya yönlendirmiştir.

Kendilerini muhafazakâr ve ateşli dindar olarak tanımlayan E5 ve E7 inançlarının çocukluktan beri değişmediğini söylemiştir. 7-8 yıllık doğa bilimleri eğitimleri inançlarında bir değişime sebep olmamıştır.

Fizik doktorası yapan K6 inançlarında şiddetli gelgitler yaşadığını ifade etmiştir. 17 yaşına kadar dine dair öğrendiği her şeyi kabul etmiştir, sonrasında bir sorgulama dönemine girmiştir.

“Bütün dinler hakkında araştırma yapmaya başladım. *Yeni ve Eski Ahit*’i, *Kur’ân*’ı, Şamanizm ile ilgili kitapları okudum. Başlangıçta Tanrı hakkında da şüphelerim vardı, gerçekten var mı diye düşünüyordum. Okuduğum kitaplar bana anlam kattı. Fizik bana bir Tanrı’nın olması gerektiğini gösterdi. Ben kesinlikle Tanrı’ya inanıyorum. Bir fizikçi olarak bir yaratıcının olduğuna inanmamam mümkün değil. Gençken daha liberal bir dindardım, şimdi muhafazakâr olduğumu söyleyebilirim.” K6

#### 4. Bulgu ve Yorum

Doğa bilimi çalışmalarının bilim insanlarının Tanrı inancı üzerindeki etkilerinin incelendiği bu araştırmada tespit edilenler aşağıdaki gibidir.

##### 4.1. Bilimsel Çalışmalar Tanrı İnancını Etkileyen Başlıca Faktör Değil

Doğa bilimleri çalışmaları, katılımcılar arasında Tanrı inancını doğrudan etkileyen bir faktör olarak tespit edilmemiştir. Kendilerini farklı derecelerde dindar olarak tanımlayan katılımcılar bilim ve din ilişkisi üzerine var olan yaklaşımlardan ikincisi olan, birbirinden farklı ve birbirini tamamlayıcı<sup>36</sup> yaklaşımını benimsemektedirler. Bu şekilde, bilimsel çalışmalarına ve kişisel dinî aidiyet ve inançlarına farklı alanlar açarak birbirlerini etkilemesine müsaade etmemektedirler. Kendilerini septik ve agnostik olarak tanımlayan, inançlarının önceye kıyasla değiştiğini ifade eden katılımcılar ise bunun sebebi olarak bilimsel çalışmalarını göstermemektedir.

İlk gruptaki katılımcılardan, biyomedikal bilimler çalışan, muhafazakâr ve dindar bir aileden gelen ve kendisini de hâlâ aynı şekilde tanımlayan E7, bilimsel çalışmalarının inançlarını sorgulamasına neden olup olmadığı sorulduğunda, evrim ile ilgili konuşarak, konuyu Collins’in teistik evrim fikrine<sup>37</sup> yakın bir şekilde değerlendirmiştir.

“Baktığımda, gerçekten bir şey oldu. Ancak bu, onların arkasında Tanrı’nın olmadığı anlamına gelmez. Evrimle ilgili keşfedilen şeyler, Allah’ın dilemesiyle olabilir.” E7

Aynı şekilde yine biyomedikal bilimler çalışan E5 de evrim teorisi ile Tanrı inancının birbirleriyle çeliştiği görüşüne katılmamaktadır. Ona göre Tanrı evreni yaratandır

<sup>36</sup> Brooke, *Science and Religion Some Historical Perspectives*, 2-4.

<sup>37</sup> bk. Francis S. Collins, *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief* (New York: Free Press, 2006).

ve evrimleşecek bir şekilde yaratmış olması mümkündür. Evrenin nasıl var olduğunu keşfetmek bilimin görevidir ve inancını etkilememektedir.

“Ben evrim vs. inanç olayını doğru bulmuyorum. Elimizde insanın nasıl yaratıldığına dair kesin delillerimiz yok. Âdem’i yarattı diye biliyoruz ama Âdem’i nasıl yaratıldığını bilmiyoruz. Böyle bir şey kanıtlanırsa benim inancımı sorgulatmaz çünkü zaten onunla ilgili hiçbir şey bilmiyoruz. *Kur’ân*’da zaten yok. İçeriği doldurmak bilime kalabilir.” E5

Bilimsel çalışmalar, geleneksel dinlerin dogmatik bir takım inanç ve öğretileri ile çatışabilecek bilgilere ulaşmayı mümkün kıldığından, bireylerin var olan dinî inançlarını sarsabileceğine dair görüş katılımcılarda gözlemlenmemiştir. Özellikle evrim konusunda dahi dindar katılımcılar inançlarını ve bilimi birbirinden ayırt etmeyi başarabilmektedir. E5 ve E7 bilim ve dinin farklı alanlara hitap eden ancak birbirini tamamlayıcı olduğu görüşüne<sup>38</sup> uyumlu bir şekilde düşünerek dinî inançları ile bilimsel çalışmalarını birbirlerinden ayırmış, ikisine farklı roller nispet ederek birbirlerini etkilemesine müsaade etmemiştir. Onlara göre evrenin nasıllığını açıklamak bilimin işidir ve bu nasıllığı inşa eden pekâlâ inandıkları Tanrı da olabilmektedir.

Ailesini ve kendisini beynamaz dindar olarak tanımlayan, E5 ve E7’ye kıyasla daha seküler bir ailede yetişmiş ve fizik alanında çalışan K1 de konuyu aynı perspektiften değerlendirmiştir. Ona göre de bilim ve dinin alanları ayrıdır ve doğa bilimlerinin Tanrı inancını zorlayıcı bir yanı yoktur. Tanrı var etmiştir, bilim de nasıl var ettiğini araştırmaktadır.

“Bana göre bizi yaratan bir yaratıcı var. Sadece bizi nasıl yarattığını arıyoruz. [...] Bence, bizi şüpheci yaratarak bize bir şeyleri anlamamız için bir şans verdi. Bize zekâ verdi. Doğa bilimleri üzerine çalışmanın inançla asla çelişmediğini düşünüyorum. Öğrenmeye çalışmak ve araştırmak hiçbir zaman yasak olmadı. Sanırım gizemleri çözmeye çalışırken onun iradesine göre hareket ediyoruz. Dolayısıyla evrenle ilgili yeni şeyler öğrendiğimde yeni bilgiler inançlarımı olumsuz yönde etkilemiyor.” K1

Amerikalı akademisyenlerin dindarlıklarını ölçen çalışmasında Thalheimer, önceye kıyasla daha az dindar olduklarını söyleyen katılımcılara bu değişimin ne zaman gerçekleştiğini de sormuştur. Aldığı yanıtlara göre doğa bilimcilerinin yalnızca %10’u, sosyal bilimcilerin de %9’u yüksek lisans, doktora çalışmaları sırasında ve sonrasında gerçekleştiğini belirtmiştir. Katılımcı akademisyenlerin büyük bir çoğunluğunun, doğa bilimcilerinin %52’si ve sosyal bilimcilerin %42’si Tanrı inançları lise döneminde azalmaya başlamıştır. Aynı çalışmada akademisyenlere bilimsel eğitim ve çalışmalarının inançları üzerindeki etkisi de sorulmuş ve katılımcılara göre Tanrı inançlarının değişmesinde çalışmalarının büyük bir etkisi olmadığı tespit edilmiştir. Doğa bilimcilerinin %15’i bilimsel eğitimlerinin onları daha az dindar yaptığını, %7’si ise dinlerden soğuttuğunu söylerken oranlar sosyal bilimcilerde %18 ve %11’dir. Bilimsel çalışmalarını konusunda ise doğa bilimcilerinin %14 ve %4’ü, sosyal bilimcilerin ise %13 ve %13’ü çalışmalarının kendilerini daha az dindar yaptığını ve dinden soğuttuğunu belirtmiş-

<sup>38</sup> Brooke, *Science and Religion Some Historical Perspectives*, 2-4.

tir.<sup>39</sup> Akademik kariyer ve bilimsel çalışmaların dindarlığın azalması ile pozitif bir ilişki içerisinde olmadığı başka araştırmalarda da tespit edilmiştir.<sup>40</sup>

Kendilerini septik ve agnostik olarak tanımlayan ikinci gruptaki katılımcılar da inançlarından uzaklaşma deneyimlerini paylaşırken sebep olarak bilimsel çalışmalarını değil, çevrelerindeki dindar insanların yanlış düşünce ve uygulamalarını göstermişlerdir. Bu durum üçüncü başlıkta daha geniş değerlendirilecektir.

Doğa bilimleri çalışmalarının, evrim teorisi veyahut evrenin başlangıcı üzerine tartışmaların Tanrı inancını etkileyen başlıca faktör olmadığını başka bir göstergesi, bilim insanları üzerine yapılan çalışmaların çoğunda bilim insanları arasında inançsızlık oranlarının yüksek olmasına rağmen, din ve bilimin çatıştığına dair görüşün çoğunluk arasında kabul görmemesidir.<sup>41</sup> Bilim insanları arasında yaygın görülen inançsızlık oranlarının sebebi eğer doğa bilimleri üzerine yaptıkları çalışmalar olsaydı, aynı kişilerin din ve bilimin çatışıp birlikte var olamayacağını da düşünmeleri gerekeceğini varsaymak yanlış değildir.

Bu konuda yapılacak başka bir yorum, sosyal bilimcilerin inançsızlık oranlarının doğa bilimcilerine kıyasla yüksek çıkması üzerinedir. Doğa bilimcileri dini uygulamalara daha sık katılmakta ve kendilerini muhafazakâr olarak tanımlamaya daha meyilli olmaktadır.<sup>42</sup> Beklenti, eğer din ve bilim etkileşiminin özünde bir çelişki var ise doğa bilimcilerinin bu durumdan daha çok etkilenmesidir.

Çalışmaya katılan genç bilim insanlarının bilim ve dini farklı kategorilerde değerlendirmesi, bilimsel çalışmalarını inançtan uzaklaşma sebepleri olarak görmemesi, diğer çalışmalarda tespit edilen yüksek inançsızlık oranlarına rağmen bilim ve din çatışması görüşünün yaygın olmaması durumu ve inançsızlığa doğa bilimcilerinden ziyade sosyal bilimciler arasında daha çok rastlanması gibi durumlar, doğa bilimleri çalışmalarının bilim insanlarının inançlarını doğrudan etkileyen esas faktör olmadığını göstermektedir.

#### 4.2. Bilim Dinleri Sorguladır

Bilim üzerine çalışmak, dinler hakkında sorgulamalara neden olmaktadır. Olguları deney, gözlem ve örneklerle inceleyip sorguladıktan sonra kabul etmeye alışan bilim insanları, kendilerine empoze edilen din ve inançları kolayca kabul etmeyen insanlara dönüşmektedirler. Diğer inananlarla karşılaştırıldığında bilim insanları dinleri daha sık sorgulamaktadırlar.

Bilimsel yöntem, insanlara fikirleri sorgulama, gerçeği kendi başlarına arama ve rasyonel olarak düşünme ve yargılama fırsatı verdiği için önemsenmektedir.<sup>43</sup> Bu

<sup>39</sup> Thalheimer, "Religiosity and Secularization in the Academic Professions", 190-192.

<sup>40</sup> Robert Wuthnow, "Science and the Sacred", *The Sacred in a Secular Age*, ed. Phillip E. Hammond (California: University of California Press, 1985), 191.

<sup>41</sup> Ecklund - Park, "Conflict Between Religion and Science Among Academic Scientists?", 283-284; Elaine Ecklund Howard vd."Scientists Negotiate Boundaries between Religion and Science", *Journal for the Scientific Study of Religion* 50 (2011), 552.

<sup>42</sup> Stark - Finke, *Acts of Faith*, 53; Thalheimer, "Religiosity and Secularization in the Academic Professions", 54, 186-187.

<sup>43</sup> bk. Alom Shaha, *The Young Atheist's Handbook: Lessons for Living a Good Life Without God* (New York: Perseus Books Group, Kindle Edition, 2012).

çalışmadaki katılımcılar da bilimsel eğitim ve çalışmalarının onlarda bir farkındalık yarattığını (K3) ve sorgulama bilinci getirdiğini (K2, E7, K6) ifade etmiştir.

Ateşli dindar katılımcıların bile dinlerin olumsuz yönlerini eleştirmeye çekinmedikleri görülmüştür.

E7 düşünmeksiz inanın yalnızca inanıp ibadet etmeyi teşvik eden geleneksel düşünceyi eleştirmektedir:

“Asla düşünme, sadece inan ve dua et diyorlar. Bence bu baskı geleneklerden geliyor. İnancımız ve dinimiz bizi düşünmeye teşvik eder. İnsanlar gelenekler ve dinleri karıştırdığında özgür düşünce üzerinde baskılar ortaya çıkabilir.” E7

K6, bazılarının neden din ve bilimin birbiriyle çeliştiğini ve inancın özgür düşünceye engeller koyduğunu düşündüklerini kesinlikle anlayabildiğini ifade etmiştir:

“İnsanlar haklı. Bu yol Galileo’nun öldürülmesine kadar gidiyor. Dünyanın yuvarlak olduğunu keşfetmiş, ancak insanlar düz olduğuna inançlarına meydan okuduğu için onu cezalandırmışlar. [...] Başka bir örnek, helyum balonları icat edildiğinde, din adamları bunu cadıların işi olarak değerlendirmiş ve mucidi yakmaya çalışmış. Dinleri neden sevmediklerini anlayabiliyorum.” K6

E5, dinlerin yoruma ve değiştirilmeye müsait olması sebebiyle mutlak gerçeklikler olarak kabul edilemeyeceklerini belirtmiştir. Ona göre Tanrı inancı dogmatiktir, bunda bir sorun görmemektedir. Ancak dinler insanlar tarafından yorumlanmakta ve yaşanmaktadır, bu sebeple dinler bazen bilim ile çelişen durumlarda kalabilmektedirler.

“Dünyada her şey bir değişim içindedir, din de öyle. Dinlerin yoruma açık olduğunu düşündüğümde, çelişkileri benim Tanrı inancına zarar vermiyor.” E5

Daha önceki çalışmalarda da görüldüğü üzere, çoğu bilim insanı din ve bilimin birbirleri ile çatışma halinde olduğunu düşünmemekte ve kendileri inanmasa dahi inanmama sebeplerinin bu çatışma varsayımı olmadığını düşünmektedir.<sup>44</sup> Bununla birlikte, bu demek değildir ki inanan bilim insanları dinleri ve inançları halk arasında yaygın ve tartışılmaz hâlleri ile benimsemektedir. Bilimsel eğitim, bilimin her disiplinde çalışan kimseler için, sorgulama yetisini artırmakta ve dogmaları hazır kabulden uzaklaştırmaktadır. Ecklund vd.’ne göre inanan bilim insanları din ve bilim ilişkisini müzakere ederken dinin ne olduğu ve niteliği üzerine düşünmekte ve sınırlarını yeniden tanımlamaktadır. Klasik, kurumsallaşmış ve geleneksel dinlerden ziyade, mahiyetini ve sınırlarını kendi belirledikleri inançlara kendilerini daha yakın hissetmektedirler. Ecklund tüm disiplinlerden %68 oranında bilim insanının kendilerini farklı oranlarda spiritüel olarak tanımladığını tespit etmiştir.<sup>45</sup> Sevinç de Türkiye örneğinde kendisini dindar olarak tanımlamayan bireyler arasında da Tanrı inancının ve spiritüel tanımının mevcut olduğunu görmüştür.<sup>46</sup> Kayser’e göre dindar olmamak bazen inanç ile alakalı değildir, klasik dini otoriteleri reddetmek anlamına gelmektedir, bu nedenle dinî aidiyeti inanç ile alakalandırmak problemlili bir yaklaşımdır.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> bk. Thalheimer, “Religiosity and Secularization in the Academic Professions”.

<sup>45</sup> Ecklund Howard vd. “Scientists Negotiate Boundaries Between Religion and Science”, 562.

<sup>46</sup> Kenan Sevinç vd., “Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeğinin Türkçe’ye Uyarlanması”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 80.

<sup>47</sup> Keysar, “Religious/Nonreligious Demography and Religion versus Science: A Global Perspective”, 40-54.

Bilimsel metot ile düşünmeyi alışkanlık haline getirmek inanç ve dinleri sorgulamayı da beraberinde getirmektedir. Ancak inanan katılımcılar bunun özünde olumsuz ve inançlarını da negatif yönde etkileyen bir durum olmadığı, aksine dinlerin hatalı ve yanlış kısımlarını görmeyi ve onlardan uzaklaşmayı kolaylaştırarak inançlarının daha saf ve güçlü hale gelmesini sağladığı görüşündedirler.

E7, inandığı öğretilerle çelişen fikirler okuduğunda her şeyi sorgulamaya başladığını kabul etmektedir ancak bu ona göre olumlu bir adımdır.

“İnançlarımı ailemden miras aldım. Kendim bir arayış sonucu inanmaya başlamadım. İnançlarımı sorgulamadım, yolumu kaybedip inanca dönmedim. Bu nedenle, aslında bu tür sorgulamaların inançlarım üzerinde olumlu bir etkisi olduğunu düşünüyorum. Geleneksel bir inanca sahip olmak istemiyorum. [...] Belki de yolunu kaybetmeli ve tekrar bulmalısın.” E7

E7 kesinlikle Tanrı’ya inanmasına ve Tanrı’ya olan inancını çok rasyonel bulmasına rağmen, ailesinden gelen inançlarından memnun değildir. İnancı güçlendirmek için sorgulamanın önemli olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden insanları rasyonel düşünmeye ve şeyleri sorgulamaya yönlendiren bilimin doğası onu inançsızlığa götürmemektedir.

K6 da inanç ve dinlerin dogmalar ile bireyleri düşünmekten alıkoymaları sebebiyle eleştirilmesi hususunda E7 ile benzer düşünmektedir. Ona göre inançlar sorgulanarak edinilmelidir ve hatta İslam dini de bunu teşvik etmektedir.

“Bence Allah, İbrahim’in hakikat arayışını *Kur’ân*’da bilerek anlatıyor. Güneşe ve aya bakıyor ve ‘Yok olanlar benim Tanrım olamaz.’ diyor. Tanrı onu sorgulayarak bulmamızı istiyor.” K6

K6 hâlâ soruları olduğunu söylemiştir, ama sorgulamanın inancın doğasında olduğunu düşündüğü için bu onu rahatsız etmemektedir.

“Bir adam Peygamber’e gelir ve ‘Aklımdan geçenleri bilseydin, benim kâfir olduğumu düşünürdün.’ der. Peygamber ona, ‘Merak etme, sen inanıyorsun. Müslüman kafası hep karışık olandır.’ der. Eğer Allah bizden sürekli ibadet isteseydi, sadece melekleri, Allah’a kesin bir inancı olan ve sürekli dua eden melekleri yaratırdı. Ama bizi yarattı ve evreni muhteşem bir şekilde yarattı. Onu aramız ve bulmamız gerekiyor.” K6

Araştırmaya katılan genç bilim insanlarının en muhafazakârları dahi din ve inançlarını kendilerine verildiği şekliyle kabul etmemekte, yanlışlarını görüp eleştirebilmektedir.

#### 4.3. Çevresel Faktörlerin Baskın Etkisi

Çalışmada dine mesafeli durduğunu yahut Tanrı’ya karşı şüphe duyduklarını ifade eden katılımcıların mesafe ve şüphelerinde çevresel faktörlerin etkisinin olduğu tespit edilmiştir.

Sevinç ve Mehmedoğlu Türkiye’de gerçekleştirdikleri çalışmada inançsızlık için, entelektüel, çevresel ve duygusal, üç temel sebep olduğunu tespit etmiştir. Araştırmalarındaki ilginç bulgulardan biri, katılımcıların inançtan uzaklaşma sebebi olarak entelektüel sebepleri seçmelerine rağmen hayat hikâyeleri analiz edilip kodlandığında

çevresel ve duygusal sebeplerin %71,87 ile baskın gelmesidir. Sevinç ve Mehmedoğlu'na göre Türkiye'de insanlar büyük oranda çevresel ve biraz da duygusal faktörler ile inançtan uzaklaşmakta, daha sonra düşüncelerini ve hislerini desteklemek için entelektüel sebepler geliştirmektedir. Araştırmacılara göre aile dindarlığı önemli çevresel faktörlerden biridir ve sonradan inançsız olan yetişkinlerde anne-baba dindarlığı düşüktür.<sup>48</sup> Bu çalışmada da kendilerini beynamaz dindar, septik yahut agnostik şeklinde tanımlayan K1, K2 ve K3'ün diğer katılımcılara kıyasla daha az dindar ailelerde yetiştikleri görülmektedir.

Bununla birlikte katılımcıların dinî otoritelerin ve dindarların yanlış davranışlarının ve dini suistimallerinin dindarlığı ve Tanrı inancını etkileyen temel faktörlerden olduğunu düşünmektedirler.

İnançlı olduğunu ifade eden ancak seküler bir yaşantısı olan K1, bilimin inanç ile çatışıyor gibi görünme sebebinin dini suistimal edenler sebebiyle olduğunu düşünmektedir. Ona göre din aracılığıyla güç elde etmiş kimseler, toplulukları din adına cahil bırakıp sonra da onların bu cehaletlerinden faydalanmaktadırlar.

“Bu yüzden din cehaletle birleştiğinde tehlikeli oluyor. Baştaki insan nasıl yorumlarsa sen de ona inanıyorsun. 1900'lu yılların başlarında Avrupa'da insanlar kuantum mekaniği ile uğraşırken, güneşin tutulmasını Osmanlı'da insanlar güneşi yılan tuttu diye yorumluyordu. [...] Araştırmalar yapılıyor o dönemde ama birisi çıkıp diyor ki, Allah'ın işine karışılıyor, nasıl izin verirsiniz? [...] Zaten sonra da gerileme dönemi başlıyor.” K1

Kendisini şimdi septik olarak tanımlayan K2, lise döneminin sonuna kadar kuvvetli bir Tanrı inancı olduğunu, üniversite sonrası, özellikle İngiltere'ye geldikten sonra şüphelerinin başladığını ifade etmiştir. Neden sorusuna verdiği yanıt ise aşağıdaki gibidir:

“Dini kurallar, yapılanlar, [...] dini kullanarak o kadar şeyler yapıldı ki, artık bir süre sonra insan soğumaya başlıyor. Daha da soğuyorsun.” K2

Din adına ve dindar olduğunu iddia eden insanlar tarafından yapılan kötülükler K2'yi dinden uzaklaştırmıştır. K2 katı ve baskıcı bir dinî ortamın insanı dinden soğuttuğunu ve bu gibi ortamlardan kaçan bireylerin “bir tepki olarak inançlarını kaybettiklerini” düşünmektedir. İnanç kaybının katı dinî tutuma bir tepki olabileceğini düşünmesi, dinî otoritelerin ve dindar olduğunu iddia eden insanların hatalı davranışlarının buna maruz kalanlar üzerindeki negatif etkisini göstermek adına etkili bir örnektir.

Biyoloji alanında çalışan K3 lisans ve lisansüstü eğitimleri boyunca aldığı eğitimin inancı ile çeliştiğini hissetmediğini, üniversitede sürekli ateist arkadaşları ile Tanrı'ya ihtiyaç üzerine tartıştıklarını ama inancının devam ettiğini anlatmıştır. Şu anki hâlini anlatırken “Benim durumum biraz eğitimden bağımsız bence” diye başlayarak aşağıdaki cümleleri kurmuştur:

“Aslında beni dinden soğutan olaylar oldu. Mesela bir arkadaş, Türk, burada, İngilizleri Müslüman olmadıkları için insandan saymak istemediğini ima etti.”

<sup>48</sup> Kenan Sevinç - Ali Ulvi Mehmedoğlu, “İnançsızlığa Yönelmede Çevresel ve Entelektüel Faktörlerin Etkisi”, *İnsan ve Toplum* 6/2 (2016), 106-107.



“Ayrıca bazı dindar insanların davranışları beni dinden uzaklaştırdı. Müslüman olan bir arkadaşım vardı. Diğer dinlerin inananlarını hor görürdü. Bu yargılamalarını kabul edemezdim. Bir arkadaşım daha vardı ve o da her iyiliği inancına bağlıyordu. Bu fikirdeki ısrarı, başkalarını da gözlemlememe neden oldu.”

“Asla bir insanı o ateist kötü kalpli, o Müslüman o iyi kalpli diye ayırmak istemiyorum.” (K3)

İngiltere’ye ilk geldiğinde stres sebebiyle uyuyamadığı zamanlarda *Kur’ân* açıp dinlediğini ve bunun onu rahatlattığını anlatan K3, etrafındaki Müslümanların diğer din mensuplarını Müslüman olmamaları sebebiyle hor görmesi, hatta insan olarak kabul etmekte zorlanması ve iyiliğin ve kötülüğün yalnızca dine ve inanca bağlanması gibi sebepler ile sarsılmış, zamanla dinden uzaklaşmış ve hatta Tanrı inancını da sorgulamaya başlamıştır.

Zuckerman dindar kimselerin yanlış davranışlarını ve dini suistimallerini din ve inançlardan uzaklaşma sebeplerinden birisi olarak saymaktadır.<sup>49</sup> Aydın’a göre de sosyal çevrenin inançtan ve dinî aidiyetten uzaklaşmada büyük etkileri bulunmaktadır.<sup>50</sup> Aydın Samsun, Ankara ve İstanbul’da gerçekleştirdiği çalışmasında dindarlık iddiasında bulunan kimselerin olumsuz ve tutarsız tutum ve davranışlarının katılımcıların inançlarını %88,16 gibi ciddi bir oranda olumsuz yönde etkilediğini tespit etmiştir. %44,74’ü ise dinden uzaklaşma sebepleri olarak Türkiye’de din ile alakalı ve dindarlar tarafından gerçekleştirilmiş olumsuz bazı toplumsal olayları somut olarak örnek vermiştir.<sup>51</sup> Bayyigit’in araştırmasına göre üniversite öğrencilerinin %22,2’si dindar kimselerin tutumlarından etkilenerek inançtan uzaklaşmaktadır.<sup>52</sup> Aynı şekilde, Erdoğan Korkmaz da çalışmasında Tanrı’nın varlığına inanmamanın yakın çevrenin tutum ve davranışları ve dindar insanların tutarsızlıkları ile gelişen, tecrübe edilen olumsuz durumlara karşı tepkisel bir tutum olduğunu tespit etmiştir.<sup>53</sup>

İslam’dan Hıristiyanlığa geçiş yapanlar üzerine yapılan bir çalışmada da benzer bir şekilde dindarların olumsuz davranışlarının çok büyük etkileri olduğu görülmüştür. İslam’dan ayrılanların 4’te biri dindarların Müslüman kimliği ile tutarsız yaşamlarına eleştiriler öne sürmüştür.<sup>54</sup> Başka bir çalışmada eski Müslümanların İslam’dan uzaklaşmasında sosyal ve bireysel tecrübelerin en etkili faktörler olduğu keşfedilmiştir. Kötü ve zalim Müslümanlar ile yaşanan karşılaşmalar ve Müslümanların kadınlara ve Müslüman olmayanlara karşı kötü davranışlarına şahit olmak bunlardan bazılarıdır.<sup>55</sup>

<sup>49</sup> Zuckerman, *Faith No More*, 154.

<sup>50</sup> Ali Rıza Aydın, “Ateist Düşünceye Etki Eden Psiko-Sosyal Faktörler”, *EKEV Akademi Dergisi* 7/14 (2003), 27-42.

<sup>51</sup> Ali Rıza Aydın, *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 213-214.

<sup>52</sup> Mehmet Bayyigit, *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç Tutum ve Davranışları Üzerine bir Araştırma: Selçuk Üniversitesi Öğrencileri Üzerinde bir Anket Uygulaması* (Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989), 77-78.

<sup>53</sup> Nuran Erdoğan Korkmaz, “İnanç ve İnançsızlığın Psikolojisi: 1”, *Kelam Araştırmaları* 12/1 (2014), 286.

<sup>54</sup> Asım Yapıcı, “Müslümanlıktan Hıristiyanlığa Geçişin Sebepleri Üzerine Sosyo-Psikolojik bir İnceleme”, *Arayış Değişim ve Din*, ed. Hasan Kayıklık (Adana: Karahan Kitabevi, 2017), 207-208.

<sup>55</sup> Mohammad Hassan Khalil - Mucahit Bilici, “Conversion Out of Islam: A Study of Conversion Narratives of Former Muslims”, *The Muslim World* 97 (2007), 118-120.

Eski Müslüman fen bilimleri öğretmeni Shaha, kendi hikâyesini anlatırken İslam'dan uzaklaşmasına benzer gerekçeler göstermektedir. Çocukken kendisi düzenli ibadet etmediği ve İslam'ın emir ve yasaklarını fazla ciddiye almadığı halde onları dine uymaya zorlayan ve itiraz ettiklerinde onları döven babasının ikiyüzlülüğü, çevresindeki Müslümanların, annesinin erken ölümünü onun günahkâr bir insan olmasına bağlayan acımasızlığı ve sınıf arkadaşlarının başka dinlere mensup olmaları sebebiyle cehennemlik olarak görülmesi gibi düşünceler onu son derece etkilemiş ve yaralamıştır.<sup>56</sup>

Diğer çalışmalarda olduğu gibi bu çalışmada da insanların din ve inançtan uzaklaşmasında çevresel faktörlerin etkisinin yüksek olduğu görülmüştür. Dindar olmayan ailelerde yetişen ve sonradan Tanrı inancı konusunda şüpheler yaşamaya başlayan katılımcılar, kendilerini dinî aidiyet ve inançlarından uzaklaştıran faktörleri paylaşırken bilimsel çalışmalarına değil, dindar insanların ve din otoritelerinin kötü davranışlarına dikkat çekmiştir.

#### 4.4. Çift Yönlü Meşrulaştırma

İngiltereli Hıristiyan genetik profesörü Sam Berry için inanmak da inanmamak da özünde birer iman eylemidir, yani iki taraf için de argümanlarını temellendirirken ilk basamak inançlardır. İnanan kimse için evrim pekâlâ Tanrı'nın dilemesiyle gerçekleşen bir yaratma eylemi olabilmektedir. İnanmayan insan da hakeza, evrimi Tanrısız bir evrenin göstergesi olarak okuyabilmektedir.<sup>57</sup> Bu çalışmada da doğa bilimleri çalışmalarının hem inancı hem de inançsızlığı delillendirmede referans olarak alınabildiği tespit edilmiştir. Yukarıdaki görüşe paralel bir şekilde hem kesinlikle inandığını söyleyen hem de inanç konusunda şüpheleri olduğunu ifade eden katılımcılar bilimsel bilgiyi kendi inançları doğrultusunda yorumlamaktan kaçınmamışlardır.

E5, K6, E7, K1 ve E4'ün farklı derecelerde Tanrı'ya inançları vardır. İnançlarına rasyonel gerekçeler bulmak için bilimsel çalışmalarına bakmaktadırlar.

K6, evrenin başlangıcından bahsetmiş ve detaylar biraz farklı olsaydı, şimdi gördüğümüz gibi bir evren olmayacağını söylemiştir. O, bir yaratıcının olması gerektiğini savunmuştur. Ona göre bir fizikçi olarak Tanrı'ya inanmaması mümkün değildir.

“Bir Müslüman olarak inançlarımın beni bilim üzerine çalışmaya teşvik ettiğini kesinlikle söyleyebilirim. Doğruları bulma arayışı içindeyim. Benim alanımda, parçacık fiziği, dünyanın, evrenin nasıl meydana geldiğini araştırıyoruz. ... *Kuran*'da hep 'Düşünmüyor musun, aramıyor musun?' diye sorar. Allah *Kuran*'da hep güneşten, aydan, gecedен, gündüzden bahseder. Açıkçası çalışmalarımı büyük bir zevkle yapıyorum. Her araştırmamda yaratıcının büyüklüğünü görüyorum.” K6

E7, örnek olarak protein sentezini kullanmış ve bu sentezin kendi kendine oluşamayacak kadar karmaşık olduğunu ve bunun bir planlayıcı olmadan kendi kendine gerçekleştiğini düşünmesinin imkânsız olduğunu savunmuştur.

“6-7 yıllık bilim çalışmalarım Allah'a olan inancımı artırdı. Hücreleri mikroskop altında her incelediğimde inancım artıyor. Çünkü düşününce hücreler ve moleküller

<sup>56</sup> bk. Shaha, *The Young Atheist's Handbook*.

<sup>57</sup> Sam Berry, “Darwin Tanrı'yı Öldürdü mü?”, *21. Yüzyıl için Tanrı*, ed. Russell Stannard, çev. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Fol Kitap, 2022), 55-58.

üzerinde çalışıyorsunuz. Bizi şekillendiren atomların ve moleküllerin bir araya gelecek hücreleri oluşturması tesadüfi olarak tarif edilemez. Protein sentezi tesadüfen gerçekleşemez; çünkü binlerce molekül aynı anda doğru yerde olmak zorundadır.” E7

E7 moleküllerden ve hücrelerden birkaç örnek daha verip planlanmış gibi görünen bu şeylerin kendi kendine nasıl olabileceğini sormuştur.

Fizik çalışan K1, evrenin detaylarına her baktığında ve yeni bir şey keşfettiğinde, bunların ne kadar güzel yaratılmış olduğunu düşündüğünü ifade etmiştir.

Öte yandan, K2 ve K3'ün her ikisinin de Tanrı ile ilgili şüpheleri vardır. K2, sentetik yaşam yaratılmasından bahsetmiştir. Eğer insanların sentetik bir yaşam yaratması mümkünse, evrenin başlangıcında bir yaratıcının yokluğunun mümkün olabileceğini düşünmeye başladığını söylemiştir.

“Tanrı'nın gerçekten var olup olmadığı düşüncesi mesela. Bilimsel çalışmalarla, teknolojik gelişmelerle insan birçok şeyi yapabiliyor artık. Ve böyle olduğunda bir noktadan sonra kanıt beklemeye başlıyorsun. Bazı noktalarda çıkmaza giriyorsun bu nedenle.” K2

Doğa bilimlerinde yaşamın kökenlerinin görülebildiğini anlatan K3, bir yaratıcıya ihtiyaç olmayabileceği çıkarımını yapmanın da mümkün olduğunu ifade etmiştir.

“Çünkü pozitif bilimlerde yaşamın temelini görüyorsun. Bazı şeyler o kadar mekanik ve kendi kendine olabilecek kapasitedeki, illa o zaman bir Tanrı olması gerekmiyor diye bir düşünceye kapılabiliyorsun.” K3

Burada akılda tutulması gereken önemli nokta, bahsi geçen iki katılımcı da inançtan uzaklaşma sebepleri olarak bilimi değil, dindar insanların hatalarını göstermiştir. İkisi de sorgulamaya bilimsel çalışmaları sonrasında başlamamıştır, ancak bilim onların şüphelerine gerekçeler bulmalarını sağlamıştır.

Katılımcılardan hem inananlar hem de septikler fikirlerini destekleyebilecek bilimsel açıklamalar bulmuştur. Tekrar ifade etmek gerekirse, doğa bilimleri çalışmaları hem inancın hem de inançsızlığın gerekçesi olarak kullanılabilir. Ukrayna ve Polonyalı bilim insanları üzerinde yapılan bir çalışmada araştırmaya katılan farklı derecelerde inançlı ve inançsız bilim insanlarının kendi görüşlerini desteklemek için bilime referans verdikleri ve onlar için din ve inanç konularında bilimin rolünün “belirleyici olmaktan çok tamamlayıcı”<sup>58</sup> olduğu tespit edilmiştir.

Genç yetişkinler üzerine yapılmış bir çalışmada onların bilim ve din üzerine önceki nesillerin yaşadığı çatışmaları yaşamadığı ve bunun sebeplerinden birinin ise genç yetişkinlerin düşünce ve inançlarının çıkış noktalarının bilim ve dinin ontolojik ve epistemolojik niteliklerinden ziyade kendi bireysel inanç ve düşünceleri olduğu tespit edilmiştir. Genç yetişkinlerin kimliklerini oluşturma ve şekillendirmede, toplumdaki tartışmaların etkisinin kendi iç dünyaları ve bireysel inançları kadar etkin olmadığı görülmüştür. Kısacası genç yetişkinler bilim ve din anlatılarına daha bireysel yaklaşmakta ve bu nedenle kendi dinî ve dünyevi görüşleri ile bilimi bir araya getirmekte zorlanmamaktadırlar.<sup>59</sup> Bu çalışmaya katılan genç yetişkinlerden birine ait “İstersen

<sup>58</sup> Maria Rogińska, “Trajectories of (Non) Belief in the Scientific Community: The Case of Polish and Ukrainian Natural Scientists”, *Review of Religious Research* 61 (2019), 404.

<sup>59</sup> Kyle C. Longest - Jeremy E. Uecker, “It All Depends on What You Want to Believe: How Young Adults Navigate Religion and Science”, *Review of Religious Research* 63 (2021), 16-19.

birbirlerinin tam zıttı ya da birbirleri ile uyum içinde olabilirler”<sup>60</sup> ifadesi durumu özetler mahiyettedir. Koştaş inanan üniversite gençliği arasında bilimin İslam’ın daha doğru anlaşılmasına vesile olacağı kanaatinin yaygın olduğunu tespit etmiştir.<sup>61</sup>

Bu çalışmaya katılan genç bilim insanlarının çıkış noktalarının kendi inanç ve düşünceleri olması ve inanan ve inanmayanların da bilimi kendi görüşlerini meşrulaştırmak için kullanabilmesi de buna benzer bir durumdur.

### Sonuç

Bu çalışmada, doğa bilimleri üzerine çalışmanın bireyin Tanrı inancı üzerinde ne gibi etkilere sebep olabileceği sorusunun cevapları keşfedilmeye çalışılmıştır.

İngiltere’de farklı disiplinlerde çalışmalarına devam etmekte olan 7 bilim insanı ile yapılan görüşmelerde elde edilen veriler ile geçmiş çalışmalar birlikte incelendiğinde ulaşılan bulgular aşağıdaki gibi olmuştur:

- Doğa bilimleri çalışmaları inanç yahut inançsızlık için doğrudan bir sebep değildir.
- Doğa bilimleri üzerine çalışmak dinler hakkında sorgulamalara sebebiyet vermektedir.
- Aile dindarlığı ile din otoritelerinin ve dindar insanların yanlış davranışları gibi çevresel faktörler inançtaki şüphenin ve inançsızlığın arkasındaki temel faktörlerdendir.
- Doğa bilimleri çalışmaları hem inancı hem inançsızlığı gerekçelendirmekte kullanılabilir.

Doğa bilimleri üzerine çalışmak bilim insanlarının dinleri algılama ve yorumlama biçimlerini, dolayısıyla dinî inançlarını muhakkak etkiliyor olmak ile birlikte, bilim ile iştigal, o esnada meydana gelen inanç değişimlerinin ardındaki başlıca faktör değildir. Bilim, insanların dünyayı ve evreni anlamlandırabilmek için geçmişte başvurdukları doğaüstü anlatılara gittikçe daha az ihtiyaç duymalarını ve rasyonel ve sorgulayıcı bir düşünce yapısının insanlar arasında yaygınlaşmasını sağlamıştır. Böylece dinlerin evrene dair bazı iddialarının, dogmatik ve geleneksel açıklama ve kurallarının eleştirilebilir olduğu fark edilmiştir. Bu şekilde bilimle uzun süre hemhal olma sonucunda kazanılan rasyonel ve sorgulayıcı zihin yapısı ile dinler sorgulanabilir olmuştur. Bununla birlikte, dinlerin sorgusuz sualsiz ve kayıtsız şartsız inanılması gerektiği iddia edilen iddialarının sorgulanması ile Tanrı inancının sorgulanması aynı şey değildir. Bir insan dinleri sorgulayıp hala Tanrı’ya inanabilmektedir. Dini aidiyet ve Tanrı inancı birbirlerinden farklı durumlardır. Tanrı inancını olumsuz yönde başlıca etkileyen faktörlerden biri, bilimsel çalışmalardan ziyade, dinî otoritelerin ve dindar olduğunu iddia eden insanların yanlış temsil ve dini suistimleridir. Dindar kimliğe sahip insanların kimlikleri ile ters düşen eylemlerine şahit olmak yahut maruz kalmak inanan insanların inançlarını son derece olumsuz etkilemektedir. Son olarak, doğa bilimleri hem inanan hem inanmayan bilim insanları için kendi inançlarını desteklemede kullanılabilir ve çift yönlü bir meşrulaştırma sağlayabilmektedir.

<sup>60</sup> Longest – Uecker “It All Depends on What You Want to Believe”, 10.

<sup>61</sup> Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, 92.

**Kaynakça | References**

- Aydın, Ali Rıza. *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Aydın, Ali Rıza. "Ateist Düşünceye Etki Eden Psiko-Sosyal Faktörler". *EKEV Akademi Dergisi* 7/14 (2003), 27-42.
- Bayyığıt, Mehmet. *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç Tutum ve Davranışları Üzerine bir Araştırma: Selçuk Üniversitesi Öğrencileri Üzerinde bir Anket Uygulaması*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.
- Bello, Francis. "The Young Scientists". *Fortune* 49 (1954), 142-182.
- Berry, Sam. "Darwin Tanrı'yı Öldürdü mü?". *21. Yüzyıl için Tanrı*. ed. Russell Stannard. çev. Şaban Ali Düzgün. 55-58. Ankara: Fol Kitap, 2022.
- Brooke, John Hedley. *Science and Religion Some Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Bruce, Steve. *God is Dead - Secularization in the West*. New Jersey: Blackwell Publishing, 2002.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020.
- Collins, Francis S. *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*. New York: Free Press, 2006.
- Davies, Paul. *God and the New Physics*. London: Penguin Books, 1983.
- Ecklund, Elaine Howard - Park, Jerry Z. "Conflict Between Religion and Science Among Academic Scientists?". *Journal for the Scientific Study of Religion* 48/2 (2009), 276-292.
- Ecklund Howard vd. "Scientists Negotiate Boundaries between Religion and Science". *Journal for the Scientific Study of Religion* 50 (2011), 552-569.
- Ecklund, Elaine Howard vd. "Religion among Scientists in International Context: A New Study of Scientists in Eight Regions". *Socius* 2 (2016), 1-9.
- Erdoğan Korkmaz, Nuran. "İnanç ve İnançsızlığın Psikolojisi: 1". *Kelam Araştırmaları* 12/1 (2014), 275-294.
- Ertit, Volkan. *Sekülerleşme Teorisi*. Ankara: Liberte, 2019.
- Evans, John H. - Evans, Michael S. "Religion and Science: Beyond the Epistemological Conflict Narrative", *The Annual Review of Sociology* 34 (2008), 87-105.
- Flick, Uwe vd. "What is Qualitative Research? An Introduction to the Field". çev. Bryan Jenner, A *Companion to Qualitative Research*. ed. Uwe Flick vd. London: Sage Publications Ltd., 2004.
- Gerring, John. *Case Study Research: Principles and Practices*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Guest, Greg vd. "How Many Interviews Are Enough? An Experiment with Data Saturation and Variability". *Field Methods* 18/1 (2006), 59-82.
- Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999.
- Habermas, Jürgen. "A "Post-Secular" Society-What does that Mean?". Erişim 08 Ağustos 2022. <https://www.resetdoc.org/story/a-post-secular-society-what-does-that-mean/>.
- Keysar, Ariela. "Religious/Nonreligious Demography and Religion versus Science: A Global Perspective". *The Oxford Handbook of Secularism*. ed. P. Zuckerman and J.R. Shook. 40-52. Oxford, UK: Oxford University Press, 2017.
- Khalil, Mohammad Hassan - Bilici, Mucahit. "Conversion Out of Islam: A Study of Conversion Narratives of Former Muslims". *The Muslim World* 97 (2007), 111-124.
- Kuzel, Anton J. "Sampling in Qualitative Inquiry". *Doing Qualitative Research*. ed. B. Crabtree-W. Miller. 31-44. Newbury Park: SAGE Publications, 1992.
- Larson, Edward J -Witham, Larry. "Leading Scientists Still Reject God". *Nature* 394 (1998), 313-314.
- Leuba, James. "Religious Beliefs of American Scientists". *Harper's* 169 (1934), 292-300.

- Longest, Kyle C. -Christian Smith, "Conflicting or Compatible: Beliefs About Religion and Science Among Emerging Adults in the United States", *Sociological Forum* 26/4 (2011), 846-869.
- Longest, Kyle C.-Uecker, Jeremy E. "It All Depends on What You Want to Believe: How Young Adults Navigate Religion and Science". *Review of Religious Research* 63 (2021), 1-21.
- Lois, Lee – Bullivant, Stephen. "Where Do Atheists Come From?". *New Scientist* 205 (2010), 26-27.
- Merriam, Sharan B. – Tisdell, Elizabeth J. *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation*. San Francisco: Jossey-Bass, 2016.
- Miles, Matthew B. -Huberman, A. Michael. *Qualitative Data Analysis*. Thousand Oaks: SAGE Publications, 1994.
- Morse, Janice. "Designing Funded Qualitative Research". *Handbook for Qualitative Research*. ed. N. Denzin - Y. Lincoln. 220-235. Thousand Oaks: SAGE Publications, 1994.
- Pew Research Center. "Section 4: Scientists, Politics and Religion". Erişim 01 Ağustos 2022. <https://www.pewresearch.org/politics/2009/07/09/section-4-scientists-politics-and-religion/>
- Religious Tolerance, "How and Why People Do Become Atheist – Thirteen Personal Stories". Erişim 01 Ağustos 2012. <http://www.religioustolerance.org/atheist11a.htm>
- Roe, Anne. *The Making of a Scientist*. New York: Dodd, Mead, 1953.
- Rogińska, Maria. "Trajectories of (Non)Belief in the Scientific Community: The Case of Polish and Ukrainian Natural Scientists". *Review of Religious Research* 61 (2019), 389-409.
- Sevinç, Kenan vd." Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 59-86.
- Sevinç, Kenan -Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "İnançsızlığa Yönelmede Çevresel ve Entelektüel Faktörlerin Etkisi". *İnsan ve Toplum* 6/2 (2016), 87-116.
- Sevinç, Kenan vd. "Exploring Perceptions of Religion and Science among Turkish Academics". *Studia Humana* 10 (2021), 18-35.
- Shaha, Alom, *The Young Atheist's Handbook: Lessons for Living a Good Life Without God*. New York: Perseus Books Group, Kindle Edition, 2012.
- Stark, Rodney. "On the Incompatibility of Religion and Science: A Survey of American Graduate Students". *Journal for the Scientific Study of Religion* 3/1 (1963), 3-20.
- Stark, Rodney –Finke, Roger. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. California: University of California Press, 2000.
- Steinberg, Stephen. *The Academic Melting Pot: Catholics and Jews in American Higher Education*. New Brunswick: Transaction Books, 1977.
- Thalheimer, Fred. "Continuity and Change in Religiosity: A Study of Academicians". *Pacific Sociological Review* 8 (1965), 101-108.
- Thalheimer, Fred. "Religiosity and Secularization in the Academic Professions". *Sociology of Education* 46/2 (1973), 183-202.
- Thrower, James. *Western Atheism A Short History*. New York: Prometheus Books, 2000.
- White, Andrew Dickson. *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom: Volume I*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Wuthnow, Robert. "Science and the Sacred". *The Sacred in a Secular Age*. ed. Phillip E. Hammond. 187-203. California: University of California Press, 1985.
- Yapıcı, Asım. "Müslümanlıktan Hıristiyanlığa Geçişin Sebepleri Üzerine Sosyo-Psikolojik bir İnceleme". *Arayış Değişim ve Din*. ed. Hasan Kayıklık. 189-238. Adana: Karahan Kitabevi, 2017.
- Yin, Robert K. *Case Study Research: Design and Methods*. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2003.
- Zuckerman, Phil. "Atheism Contemporary Numbers and Patterns". *The Cambridge Companion to Atheism*. ed. Michael Martin. 47-66. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Zuckerman, Phil. *Faith No More – Why Some People Reject Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

## Kant'ın İntihar Üzerine Görüşlerinin Stoacı Temelleri

Saniye Vatansever | <https://orcid.org/0000-0001-9985-5336>  
[saniye@bilkent.edu.tr](mailto:saniye@bilkent.edu.tr)

Bilkent Üniversitesi | <https://ror.org/2vh8a032>

İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, Türkiye

### Öz

İntiharın ahlaka uygun ve hatta kimi zaman ahlaken iyi olduğunu kabul eden Stoacı anlayışa zıt olarak Kant intiharın hiçbir durumda ahlaka uygun olamayacağını savunur. Bu çalışmada Kant'ın intihar üzerine görüşleri derlenerek, ilk bakışta birbirine zıt görünse de Kant'ın intihar konusundaki tutumunun Stoacı temelleri olduğu gösterilecektir. Kant'ın intihar ile ilgili görüşlerinin gerekçelerinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için öncelikle onun ödev ahlakına dair genel bir açıklama yapılacaktır, böylece ahlak teorisinden doğan yaşama ödevinin temelleri ve bu ödevin intihar ile ilgili sonuçları ortaya konacaktır. Bilindiği gibi, Kant'a göre tek bir evrensel ve zorunlu ahlak yasası olduğu halde bu yasanın üç farklı formülasyonu mevcuttur. Kant insan doğasının özelliklerini aklın *a priori* buyruğu olan ahlak yasasının üç formülasyonunda bize adım adım açıklar. İlk formülasyonda insanın doğanın bir parçası olması yani onun bir doğa varlığı olduğu vurgulanır. İkinci formülasyonda insanın doğanın bir parçası olduğu denli akıl varlığı olduğu ve bu sebeple de aklını kullanarak hareket edebilme kapasitesi sebebiyle haysiyet ve saygıyı hak ettiği ortaya konur. Üçüncü ve son formülasyonda da insanın sadece aklın kurallarına uyan bir varlık olmayıp aynı zamanda kural koyucu bir yönü olduğu ve bu bakımdan da kendi koyduğu kurallara tâbi olması bakımından kendi kurduğu amaçlar krallığının hem üyesi hem de yöneticisi olduğu ortaya konur. Bu çalışma ile, Kant'ın ahlak yasasının üç formülasyonunun bize Stoa felsefesinde olduğu gibi, kendi doğamızın farklı yönlerini tanımamızı ve ona göre hareket etmemizi buyurduğu savunulacaktır. Böylece Kant'ın ahlak felsefesinin temelinde yatan Stoacı anlayışa dikkat çekilerek gerek Kant'ın ahlak anlayışına gerekse intihar ile ilgili görüşlerine dair özgün bir yorum ortaya konulacaktır.

### Anahtar Kelimeler

Felsefe Tarihi, Kant, Stoacılık, İntihar, Yaşama Ödevi

### Öne Çıkanlar

- Kant, intihar konusunda Stoa felsefesi ile zıt konumlandırılırken, genellikle Hıristiyan geleneğin takipçisi olarak düşünülmektedir.
- Bu çalışmada Kant'ın kritik dönem eserleri incelenerek intihar konusundaki görüşleri analiz edilmiştir.
- Bu inceleme sonucunda Kant'ın intihara her koşulda karşı çıktığı ortaya konmuştur.
- Kant'ın intihara karşı çıkışının temelinde, insanın kendi doğasına uygun hareket etmesini buyuran Stoacı ahlak prensibi olduğu gösterilmiştir.

### Atıf Bilgisi

Vatansever, Saniye. "Kant'ın İntihar Üzerine Görüşlerinin Stoacı Temelleri". *Eskiye* 48 (Mart 2023), 29-51. <https://doi.org/10.37697/eskiye.1227708>

<b>Geliş Tarihi</b>	01 Ocak 2023
<b>Kabul Tarihi</b>	17 Mart 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli Hakem raporları, makale ile birlikte yayımlanır. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Etik</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Etik Beyan</b>	* Bu makale, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü tarafından düzenlenen DTCF Felsefe Konuşmaları kapsamında 27 Ekim 2022 tarihinde sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Kant’ın Yaşama Ödevi ve İntihar Üzerine Görüşleri” başlıklı tebliğin içeriği kısmen değiştirilerek ve geliştirilerek üretilmiş hâlidir.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları <b>CC BY-NC 4.0</b> lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>

---



## The Stoic Foundations of Kant's Views on Suicide

Saniye Vatansever | <https://orcid.org/0000-0001-9985-5336>  
[saniye@bilkent.edu.tr](mailto:saniye@bilkent.edu.tr)

Bilkent University | <https://ror.org/2vh8a032>

Faculty of Humanities and Letters, Department of Philosophy, Ankara, Türkiye

### Abstract

Unlike the Stoic philosophers, who think that suicide is morally permissible or even morally good under certain conditions, Kant firmly positions suicide as immoral under all conditions. By appealing to Kant's views on suicide, this article will show that even though Kant's attitude towards suicide initially appears to be contrary to the Stoic attitude towards it, Kant's disapproval of suicide has Stoic foundations. In order to better grasp the justification of Kant's views on suicide, I will first present a general introduction to Kant's duty-based moral philosophy so that the foundations of the duty to life arising from the moral theory and the consequences of this duty on suicide will be revealed. As is well known, although there is only one universal and necessary moral law, according to Kant, there are three different formulations of it. Through these three formulations of the moral law, Kant systematically emphasizes various aspects of human nature step by step. In the first formulation, it is emphasized that human beings are part of nature, that is, we are creatures of nature. In the second formulation, Kant points out that humans are not only part of nature but also rational creatures who have dignity and deserve respect due to our capacity for rationality. In the third and final formulation, Kant argues that humans are not only beings who obey the rules of reason but also have the capacity to give laws to themselves, which in turn means that we should be regarded as both the members and rulers of the kingdom of ends we establish. In this study, I argue that just as the moral principle of stoicism, the three formulations of Kant's moral law command us to recognize different aspects of our nature and act according to it. Therefore, by pointing out the Stoic foundations of Kant's moral philosophy, in this article, I aim to advance a novel interpretation of his moral philosophy and his account of suicide.

### Keywords

History of Philosophy, Kant, Stoicism, Suicide, Duty For Self-Preservation

### Highlights

- While Kant's views on suicide are thought to be following the Christian tradition, his position of suicide is usually contrasted with Stoic philosophy.
- In this article, Kant's works in his critical period is examined and his views on suicide are analyzed.
- As a result of this examination, it is pointed out that Kant morally condemns suicide under all circumstances.
- As it is shown, Kant's opposition on suicide is ultimately based on the Stoic moral principle that commands us to act according to our own nature.

### Citation

Vatansever, Saniye. "The Stoic Foundations of Kant's Views on Suicide". *Eskiyeni* 48 (March 2023), 29-51. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1227708>

---

<b>Date of submission</b>	01 January 2023
<b>Date of acceptance</b>	17 March 2023
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind + Transparent Peer Review The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Ethical Statement</b>	* This article is the revised and enlarged version of the unpublished presentation entitled "Kant's Views on the Duty to Live and Suicide", orally delivered on 27th of October 2022 at the DTCF Philosophy Talks, which is organized by the Philosophy Department, Faculty of Language, History and Geography in Ankara University.
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> . <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>

---

## Giriş

İntihar pek çok filozofun üzerine düşünüp yazmış olduğu bir konu olup, kimisi için ise felsefenin en önemli konusudur.<sup>1</sup> Margaret Pabst Battin'e göre Batı felsefesinde intihara ilişkin belli başlı iki yaklaşım mevcuttur.<sup>2</sup> İlk yaklaşım onurlu şekilde yaşamının mümkün olmadığı durumlarda hayatına son verebilme cesaretine sahip insanların intihar ettiğinde ahlaka uygun hareket ettiğini belirten Stoacı yaklaşımdır. İkinci yaklaşım ise her ne olursa olsun yaşama ödevimiz olduğunu ileri süren ve dolayısıyla intiharın hiçbir koşulda ahlaken kabul edilemezliğini savunan Hıristiyan yaklaşımdır.<sup>3</sup> Bu iki farklı yaklaşımı referans alan Paolo Stellino'ya göre, Kant yaşama ödevinin kişinin kendisine karşı ilk ödevi olduğunu savunur ve bu sebeple intihar konusunda Hıristiyan geleneğin takipçisidir. Zira Stellino Kant'ın intiharı her koşulda ahlaka aykırı bir eylem olarak nitelendirdiğine işaret eder.<sup>4</sup> Stellino gibi Kant'ın intihara kategorik olarak karşı çıktığını iddia eden Kant yorumcularının yanında, kimi durumlarda Kant'a göre intiharın ahlaken kabul edilebilir olduğunu iddia eden yorumcular da mevcuttur.<sup>5</sup> Hatta kimi Kant uzmanlarına göre, Kant bazı durumlarda (örneğin yakında hafızanın tamamen yitirileceğinin bilindiği durumlarda) kişinin kendini öldürme hakkından öte, intihar etme ödevi olduğunu savunur.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Fransız filozof Albert Camus bu filozoflardan birine örnektir. Camus *Sisifos Söyleni* adlı kitabında şöyle yazar: "Gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır, intihar. Yaşamın yaşanmaya değer değmediği konusunda bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir. Gerisi, dünyanın üç boyutlu olup olmadığı, düşüncenin dokuz mu, yoksa on iki ulamı mı bulunduğu, sonra gelir." diye yazar. bk. Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Yayınları, 2008), 15.

<sup>2</sup> Margaret P. Battin, *Ending Life. Ethics and the Way We Die* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 6

<sup>3</sup> Aksi belirtilmediği sürece, Almanca ve İngilizceden yapılan çeviriler yazara ait olup, referans verirken, önce eser adı sonra da *Akademi* edisyonundaki sayfa numaraları verilecektir. *Birinci Kritik* için referans verilirken eserin birinci basımı A, ikinci basımı B harfiyle gösterilerek sayfa numaraları belirtilecektir.

<sup>4</sup> Paolo Stellino Kant'ın intihar konusunda Hıristiyanlıktan etkilenen bir yaklaşım sergilediğini şu şekilde ifade eder: "İntihara Stoacı yaklaşımda ahlaki bir taraf olduğunu ve bazen intiharın büyük bir kahramanlığın işareti olduğunu kabul etmeye istekli olmasına rağmen, Kant kendini korumanın 'temel olmasa da insanın kendine karşı ilk ödevi' olduğunu kabul ederek Hıristiyan geleneği takip eder." bk. "Immanuel Kant: The Moral Duty of Self-Preservation", *Philosophical Perspectives on Suicide* (Palgrave Macmillan, Cham Stellino, 2020), 11.

<sup>5</sup> Bazı örnekler için bk. Margaret P. Battin, *The Death Debate: Ethical Issues in Suicide* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1996), 108–112. Michael J. Cholbi, "Kant and the Irrationality of Suicide," *History of Philosophy Quarterly* 17/2 (2000), 159-176; Michael J. Cholbi, "Kant on Euthanasia and the Duty to Die: Clearing the Air," *Journal of Medical Ethics* sayı 41 (2014), 607–610. Örneğin Cholbi'ye göre Kant, insanın kendi ölümünü bir amaç olarak görmediği ve yalnızca ahlaka aykırı davranmak zorunda kalmamak için kendini öldürdüğü veya kendi ölümüne izin verdiği durumlarda ahlaka uygun hareket etmiş olur. Zira Cholbi'ye göre kendi varlığımızı koruma ve yaşama ödevimiz olduğu halde, bu ödev başka birtakım ödevlerle çeliştiğinde ihlal edilebilir ve ahlaklı davranmak ile yaşamak arasında ikileme kaldığımız durumlarda ölümü göze alıp ahlaklı davranmayı seçmemiz gerekir. bk. Cholbi, "Kant and the Irrationality of Suicide," 171. Bu sebeple Cholbi Kant'a göre intiharın bazı durumlarda ahlaka uygun olduğu sonucuna varır. bk. Cholbi, "Kant on Euthanasia and the Duty to Die: Clearing the Air", 1). Ancak bu çalışmada başka bir ödevi gerçekleştirmek amacıyla ölümü göze alan kişinin temelde niyeti ve amacı ölmek olmadığından, davranışının Kant'a göre intihar olmadığı gösterilecektir. Cholbi'nin iddiasının aksine Kant'ın tanımladığı şekilde intihar, yani insanın kendi hayatına son vermek amacıyla hareket etmesi asla ahlaka uygun değildir.

<sup>6</sup> Bk. Dennis R. Cooley, "A Kantian moral duty for the soon-to-be demented to commit suicide," *American Journal of Bioethics* 7 (2007), 37–44. Örneğin Dennis R. Cooley'e göre, yakında demans sebebiyle hafızasını kaybedip, ahlaki yetkinliğini yitirecek olan bir kişinin intihar etmesi sadece ahlaken kabul edilebilir değil aynı zamanda ahlakın gereğidir. Clooney'e göre, demans ile birlikte insanı değerli kılan ve haysiyet sahibi olmasını sağlayan özelliği olan aklını kullanabilme kapasitesi yiteceğinden, böyle bir durumda insanın artık kendini koruma ve dolayısıyla yaşama ödevi kalmaz.

Bu çalışmada Kant'ın kritik dönem eserleri incelenerek intihar konusundaki görüşleri tartışılacaktır. Stellino'nun da belirttiği gibi Kant intihara her koşulda karşı çıkmaktadır ve insanın kendine karşı yaşama ödevi olduğunu iddia etmektedir. Ancak bu makalede Kant'ın intihara karşı çıkışının temelinde Hıristiyan yaklaşımdan ziyade Stellino'nun göz ardı ettiği Stoacı temeller olduğu savunulacaktır. Kant'ın Stoa felsefesinden çok fazla etkilendiği ve gerek pratik gerekse teorik felsefesinde Stoacılıktan izler bulunduğu bilinmektedir.<sup>7</sup> Öte yandan Kant intihar konusunda Stoacı filozoflarla taban tabana zıt fikirlerle sahip gibi görünmektedir. Zira Stoacı filozoflar genel olarak intihara ılımlı yaklaşmışlar ve kimi durumlarda intiharı sadece ahlaken kabul edilebilir değil, ahlaken yapılması gereken bir eylem olarak nitelendirmişlerdir. İntihar konusunda oldukça toleranslı olan Stoacılardan farklı olarak Kant intiharın her koşulda ahlaka aykırı olduğunu savunur.

Bu çalışma ile her ne kadar ilk bakışta intihar konusunda Stoa filozoflarıyla zıt görüşlere sahip olsa da Kant'ın intihar ile ilgili görüşlerinin temelinde insanın doğaya ve dolayısıyla akla uygun hareket etmesi gerektiğini buyuran Stoacı ahlak ilkesinin yer aldığı gösterilecektir. Çalışmamızın ilk kısmında Stoacı filozofların intihar ile ilgili ılımlı yaklaşımları serimlenecektir. Kant'ın intihar ile ilgili görüşlerinin derleneceği ikinci kısımda ise Stoa filozoflarından farklı olarak Kant'ın hiçbir durumda intiharı ahlaken onaylamadığı gösterilecektir. Bu kısımda özellikle Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (bundan sonra *Temellendirme* olarak belirtilecek) metnine odaklanılarak Kant'ın intihar ile ilgili görüşlerinin temelinde yer alan yaşama ödevi ve bu ödevin temelinde yatan ahlak yasası ortaya konacaktır. Kant'ın intihar karşıtı argümanlarının Stoacı temellerine dikkat çekilerek, ilk bakışta Stoa karşıtı bir tutum sergilediği düşünülen Kant'ın ahlak felsefesinin aslında Stoacılıktan ne derece etkilendiği ortaya konmuş olacaktır.

### 1. Stoa Filozoflarının İntihar Üzerine Görüşleri

Stoa'da intihar ile ilgili görüşlerin incelenmesi, tek tek Stoa filozoflarının bu konudaki söylemleri, verdikleri örnekler ve konuyla ilgili görüşlerinin birbirlerinden farklılıkları ortaya konarak ayrıntılı şekilde analiz gerektirir. Ancak bu makalenin amacı Stoda intihar üzerine görüşlerin derlenmesi olmayıp, Kant'ın intihar ile ilgili görüşlerinin Stoacı temellerine işaret etmek olduğundan, bu kısımda genel olarak Stoa filozoflarının intihar konusunda hemfikir oldukları noktalara değinilecektir. Böylece Stoda intiharla ilgili ortak görüşlerin temelinde yatan ahlak prensibi ve bu prensip dışında intiharla ilgili ahlaki yargılarımızda etkili olan etkenler göz önüne konmuş olacaktır.

Erken dönem Stoa felsefesinde intihar, özellikle akla ve dolayısıyla ahlaka uygun olmayan yaşam koşullarıyla karşılaşıldığında başvurulabilecek, hayata bir alternatif olarak görülüp, üzerinde çok düşünülmemiş bir konudur diyebiliriz. Genel olarak erken dönem

<sup>7</sup> Kant'ın ahlak felsefesinin temel yapıtaşlarından olan ödev kavramının Stoacılıktaki ödev anlayışından ve özellikle de Cicero'nun *De Officiis* metninin Almanca'ya çevrilmesinden ve 1783'te Kant'ın bu çeviriyi okuyup etkilenmesi sonucunda *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi* metnini kaleme aldığı bilinmektedir. Benzer şekilde Kant'ın, Epiktetos'un irade ve pratik akıl kavramlarından etkilendiğini savunan bir çalışma için bk. Jack Visnjic, *The Invention of Duty* (Leiden: Brill, 2021), 101-119. Visnjic'e göre, Kant'ın ahlak anlayışının temelini oluşturan ödev [*Pflicht*] kavramı da Stoacı *Kathêkon/officium* kavramından esinlenmiştir. bk. Jack Visnjic, *The Invention of Duty*, 120-133.

Stoa filozofları ölümü ve intiharını bir olasılık olarak kabul eder ancak ölümle ilgili uzun uzun düşünmenin yersiz olduğunu savunurlar.<sup>8</sup> Ancak ölümle ilgili düşünülmemesi gerektiğine dair bu sav orta ve geç dönem Stoacılar için geçerli değildir.

Peki Stoacı ahlak anlayışını benimsemiş biri ölümle ilgili nasıl düşünmelidir? Bu soruya cevap verebilmek için Stoacı ahlak öğretisini ve bu öğretinin temelinde yer alan ahlak prensibini bilmemiz gerekir. Stoa felsefesinin en temel prensibi bize doğaya ve doğaya içkin olan akla [*logos*] ve erdeme [*aretê*] uygun hareket etmemizi buyurur.<sup>9</sup> Doğada her şeyin olması gerektiği gibi olduğu ön kabulünden yola çıkan Stoa filozofları, insan için de olması gerekenin kendi doğasına uygun hareket etmesi olduğu sonucuna varırlar. Buna göre insan, bir parçası olduğu evrensel doğayı [*physis*] ve onun kendindeki tezahürünü yani kendi doğasını tanımalı, böylece kendi doğasının doğal ereğine uygun şekilde hareket etmelidir. Zira doğada her şeyin bir amacı vardır ve doğaya içkin olarak var olan akıl [*logos*] doğanın bir parçası olarak insanın da kendi doğasına uygun hareket etmesini buyurur.<sup>10</sup> Bir başka deyişle, Stoa felsefesinin temel ahlak prensibi bize evrensel akla ve onun bizdeki tezahürü olan kendi doğamıza yani doğal amacımıza uygun eylememizi buyurur.<sup>11</sup> Bu buyruğun içeriğini bilebilmek için öncelikle insan doğasından ve insanın doğal amacından ne kastedildiğini bilmemiz gerekir.

İnsan doğası nasıl yaşamamız ve eylememiz gerektiği konusunda bize ne şekilde yol gösterir? Stoa filozoflarına göre canlı varlıkların doğal dürtüleri ya da içgüdüleri onları hazza değil kendilerini korumaya yönelir.<sup>12</sup> Dolayısıyla insanların da doğalarının bir parçası olarak kendini koruma içgüdülerine uygun şekilde hareket etmeleri ve kendilerine zarar verecek hareket ve durumlardan kaçınmaları gerekir. Türkçe karşılığı yakınlık, uyum, alışma, uygunluk, benimseme gibi farklı şekillerde verilebilecek olan *oikeiôsis*, bizim öncelikle kendimizi daha sonra da diğer varlıkları tanıyıp kendimize yakın hissetmemizi, sevip korumak istememizi sağlayacak olan dürtülerimizin temelinde yatar ve kimi Stoa filozoflarına göre tüm ahlaki eylemlerimizin ve adalet anlayışımızın temelidir.<sup>13</sup> O halde *oikeiôsis*, kendimizi tanıyıp sevmemizi ve böylece kendimizi tehlikeli durumlardan koruyup kendimiz için iyi olacak şeylere yönelmemizi sağlar diyebiliriz. Bu bakımdan doğal olarak sahip olduğumuz kendilik sevgisi, tehlikelerden korkma ve gelişimimize yardımcı olan şeylere yönelme içgüdüleri gibi birtakım dürtülerimizin doğal ereği ve fonksiyonu bizim varlığımızı koruyup sürdürmemizi sağlamaktır. Dolayısıyla kendi doğamıza uygun eylemek demek, bu dürtülerimizin doğal fonksiyonlarına ve doğal amaçlarına uygun şekilde davranmamız demektir. Bu bakımdan, tüm dürtülerimizin temelinde yatan *oikeiôsis* bizim kendimizi tanımamızı, dürtülerimizin doğal amacını bilerek onlara uygun

<sup>8</sup> Michael J. Seidler, "Kant and the Stoics on Suicide", *Journal of the History of Ideas*, 44/3 (1983), 430.

<sup>9</sup> Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 331-332 (VII, 87-88).

<sup>10</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 331 (VII, 85-86).

<sup>11</sup> Stoacı ahlak öğretisinin daha ayrıntılı analizi ve temel ahlak prensibinin ele alınışı için bk. Melike Molacı, "Stoa Felsefesinde 'Doğaya Uygun Yaşama'nın Anlamı", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 29 (2020), 201-219.

<sup>12</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 331 (VII, 87).

<sup>13</sup> Oikeiôsis'in Stoa felsefesindeki rolüne dair daha ayrıntılı bir çalışma için bk. Gisela Striker, "The Role of Oikeiôsis in Stoic Ethics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1(1983), 145-67.

davranabilmemizi sağlar. Ancak insan sadece dürtüleriyle değil aynı zamanda sahip olduğu akla [*nous*] uygun da hareket etmelidir. Zira akıl yetisi de diğer doğal yeti ve içgüdüler gibi akıl sahibi olan varlıklara, onların kendi doğalarına uygun davranabilmeleri için verilmiştir. Diogenes Laertios'un belirttiği gibi, "akıllı canlılara da daha üstün bir önderlik için akıl verildiğine göre, onlar için akıl doğrultusunda yaşamak haklı olarak doğaya uygun yaşamak olur; çünkü akıl içgüdüyü biçimlemek üzere buna eklenmiştir."<sup>14</sup> Bir başka deyişle, akıl insanın kendi doğasına uygun hareket edebilmesi için verilen bir yeti olduğuna göre, insanın kendi aklına uygun hareket etmesi, onun kendi doğasına uygun hareket etmesi anlamına gelir.

Peki aklın "içgüdüyü biçimlemek üzere buna eklenmesi" ne demektir? Ya da içgüdülerimizden farklı olarak akıl bize kendi doğamıza uygun şekilde davranmamızı nasıl sağlayabilir? Stoa filozoflarına göre akıl, öncelikle kendi doğamızla ilgili doğru yargılar elde etmemizi, ardından kendi doğamıza dair elde ettiğimiz bu doğru yargılara uygun şekilde davranmamızı sağlar. Bir başka deyişle, aklımız kendimizi ve parçası olduğumuz doğayı bilmemizi ve dolayısıyla hem doğaya hem de kendi doğamıza uygun şekilde hareket etmemizi sağlayan bir yetidir. Örneğin aklımızı kullanarak insan doğasında var olan üreme becerisi ve çocuklarını sevme içgüdüünün ün doğal ereğine dair doğru yargılar elde edebiliriz. Bu sayede, doğal ve iyi olanın sadece kendimizi değil aynı zamanda çocuklarımızı da kendimiz gibi sevip, koruyup kollamamız gerektiğini kavrarız.<sup>15</sup>

Bunula beraber aklımız bizim sosyal varlıklar olduğumuzu ve doğal olarak topluluk içinde yaşamamız gerektiğini, dolayısıyla da sadece kendi kanımızdan olan çocuk ve akrabalarımıza değil, diğer insanlarla beraber huzurlu bir şekilde yaşamak istiyorsak, toplumun diğer bireylerine karşı da yakınlık hissetmemiz gerektiğini salık verir.<sup>16</sup> Dolayısıyla, ilk olarak sadece kendimizi tanıyıp kendimize karşı yakınlık ve sevgi beslememizi sağlayan *oikeiôsis* aklımızın da yardımıyla bu sevginin zamanla diğer insanlara ve hatta diğer tüm canlılara ve doğaya karşı hissedilmesini sağlar. Zira en başında da belirttiğimiz gibi kendimizi tanımak, diğer canlılar ve doğayla sürekli ilişki halinde olduğumuz farkına varmamıza sebep olur. Bu farkındalık sayesinde onların iyi ve kötülüğünden etkilendiğimizi kavrarız. Dolayısıyla, kendimizi koruyabilmemiz için sadece kendimize değil, diğer insanlara ve bir parçası olduğumuz doğaya da zarar vermememiz gerektiğini anlarız. Böylece, ilk etapta insanın sadece kendini sevip, kendini düşünerek egoist davranma içgüdüü zamanla akıl yetisinin kullanımı sayesinde biçimlenerek önce aile ve akrabalarımızı daha sonra da diğer insan ve canlıları da kendimiz kadar düşünüp özgeci davranma isteğine doğru evrilir. Bu sebeple sahip olduğumuz *oikeiôsis* ve akıl yetisi sayesinde insanın aynı zamanda toplumsal bir varlık olduğu sonucuna varabiliriz.

İnsanın doğaya uygun yaşaması, onun aklını kullanarak gerek kendisine dair gerek diğer canlılar ve doğayla zorunlu ilişkisine dair keşfettiği bilgiler ışığında sahip olduğu doğal yeti ve dürtülerinin doğal amacına uygun şekilde yaşaması demektir. Böyle bir yaşam sürmek ise

<sup>14</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 331 (VII, 87).

<sup>15</sup> Diogenes Laertios'un da belirttiği gibi "çocuk sevgisi erdemli insanlarda doğal olarak vardır, ama kötülerde yoktur." bk. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretiler*, 342 (VII, 120).

<sup>16</sup> Diogenes Laertios'a göre, "erdemli insan bir köşeye çekilip yalnız yaşamayacaktır; çünkü toplum yaşamına ve eyleme uygun bir yaratılışı vardır." bk. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 343 (VII, 123).

Stoa filozoflarına göre, insan yaşamının ereğidir ve bu ereğin gerçekleşmesine hizmet eden eylemler erdeme uygun iken, bu şekilde eyleyen insanlar da ahlaklı olarak nitelendirilir. Erdeme uygun ve ahlaki açıdan doğru eylemler mutluluk verirken, insan doğasına uygun olmayan ve dolayısıyla ahlaken yanlış eylemler ise insana sıkıntı ve üzüntü verir.<sup>17</sup>

Bir başka deyişle, insanın kendi doğasına uygun davranmasını sağlayan sağduyu, adalet, yiğitlik, ölçülülük gibi davranışlar iyi olarak nitelendirilirken, sağlık, yaşam, haz, güç, soyluluk ya da zenginlik gibi insanı kimi zaman iyiye kimi zaman da kötüye yönlendiren durumlar ise ne iyi ne de kötüdür.<sup>18</sup> Stoa filozofları erdeme ve mutluluğa kesin olarak katkısı olmayan şeyleri, yani kendinde iyi veya kötü olmayan şeyleri “farksızlar” [*Adiaphora*] olarak adlandırırılar. Ancak yaşam, sağlık ve haz farksız olduğu halde, seçilmeye değer şeylerdir.<sup>19</sup> Benzer şekilde, farksızlardan bazıları geri de çevrilmelidir. Örneğin, kendinde kötü olmasa da hastalık, zayıflık, düşkünlük, sakatlık, çirkinlik, yoksulluk, onursuzluk gibi durumlar da geri çevrilmelidir.<sup>20</sup> Bu sebeple Stoa filozofları düşkün, onursuz veya hastalıklı bir yaşam ile onurlu bir ölüm arasında tercih yapmaları gerektiği durumda, düşkün, onursuz veya hastalıklı yaşamı reddetmeleri gerektiğini düşünmektedirler.

Şu ana kadar, Stoacıların ahlak anlayışına genel bir çerçeve çizerek, ahlaken iyi davranışın hem kriteri hem de amacının doğaya ve dolayısıyla akla uygun davranmak olduğunu gördük. Dolayısıyla bir davranışın iyi ya da kötü, ahlaka uygun ya da aykırı olduğunu anlamak için onun insanın doğasına ve genel olarak akılsal doğaya aykırı olup olmadığını bilmemiz gerekir. Peki Stoacı ahlak anlayışında intihar ne şekilde ele alınmıştır? Her ne kadar Stoacı filozoflar intihar konusunda tamamen aynı fikirde olmasalar da ve intihar ile ilgili farklı argümanlar ortaya koysalar da onlara göre intiharın her koşulda ahlaka aykırı olmadığı konusunda hemfikir olduklarını söyleyebiliriz. Örneğin Cicero bilge kişinin hayatında doğaya aykırı öğeler çoğunlukta olduğunda ve ahlaka uygun bir yaşam sürmenin çok zor veya imkânsız hale geldiği durumda hayattan ayrılmasının uygun olacağını yazar.<sup>21</sup> Cicero'ya göre mutlu olsa dahi bilge kişinin hayata veda etmesi ya da yaşamdan (intihar ederek) zamanında ayrılması ahlaka uygun bir davranıştır. Nitekim Stoa öğretisinde yaşamın doğaya uyumlu olduğu durumu ifade eden mutluluk doğru anı yakalamayı gerektirir ve bilgelik, doğru zaman geldiğinde bilge kişinin kendini terk etmesini buyurur.<sup>22</sup>

Cicero gibi yaşamı kendinde iyi bir şey olarak görmeyen Epiktetos, dolayısıyla ölümü de kendinde kötü bir şey olarak görmez. Zira Epiktetos'a göre ölüm korkunç bir şey değildir, korkunç olan şey ölümün korkunç olduğu yargısıdır.<sup>23</sup> Hatta her an intihar edebilecek olmayı hayatın zorluklarından kaçmamızı sağlayan açık bir kapı olarak tasvir eden Epiktetos şöyle yazar: “Kapının açık olduğunu unutmayın. Çocuklardan daha korkak

<sup>17</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 334 (VII, 94-95).

<sup>18</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 336 (VII, 102).

<sup>19</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 336 (VII, 102).

<sup>20</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 337 (VII, 106).

<sup>21</sup> Marcus Tullius Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, çev. H. Rackham (Cambridge: Harvard University, 1971), 279-81.

<sup>22</sup> Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, 281.

<sup>23</sup> Epictetus, *The Discourses as reported by Arrian: the Manual, and Fragments*, çev. W. A. Oldfather (London: Harvard University Press, 1956), 418.

olmayın, oyun onlar için artık eğlenceli olmadığına çocukların, 'Artık oynamayacağım' dedikleri gibi, işler size de öyle görüldüğünde, 'Ben bir daha oynamayacağım deyin' ve gidin, ama kalırsanız şikâyet etmeyin."<sup>24</sup> Benzer şekilde hayatta işler yolunda gitmediğinde ölümü tercih edebileceğimiz konusunda Epiktetos şöyle yazar: "Evde biri duman mı çıkardı? (Duman) orta derece olursa kalırım, fazlaysa çıkarım. Çünkü kapının açık olduğunu her zaman hatırlamalısın ve buna sınıksız tutunmalısın."<sup>25</sup>

Her ne kadar ölümü kendinde kötü bir şey olarak görmese de intiharın her türlü-şüne ılımlı bakmayan Epiktetos'a göre, intihar ancak kişinin kendi karakterine uygun şekilde yaşamasının mümkün olmadığı durumlarda onurlu bir davranış olarak görülür. Örneğin, atletizmini etkileyecek bir duruma katlanmaktansa bir atletin intiharı tercih etmesi ya da yiğitliğin ve bilgeliğin simgesi olarak görülen sakalının kesilmesinden Epiktetos'un intiharı tercih etmesi onurlu bir davranış olarak görülebilir.<sup>26</sup> Ancak bir arkadaşının sebepsiz yere kendini açlıktan öldürmeye karar verdiğini belirten Epiktetos, insanın sırf bir şeye karar verdi diye sonuna kadar kararını uygulamasının yanlışlığına ve sebepsiz intiharın mantıksızlığına ve dolayısıyla ahlaken yanlışlığına dikkat çeker.<sup>27</sup> Nitekim Epiktetos'a göre mantıklı bir sebep olmaksızın hayata veda eden kişi, kendi toplumsal doğasına aykırı hareket ederek, üyesi olduğu topluma ve insanlığı olumsuz etkide bulunmuş olur.

Seneca ve Marcus Aurelius gibi diğer Stoa filozoflarına göre de hayat kendinde değerli bir şey değildir. Hayat ancak doğaya ve dolayısıyla akla uygun yaşandığı ölçüde değerli ve anlamlıdır. Örneğin, Seneca *Ahlaki Mektuplar*'ında [*Epistulae Morales*] şöyle yazar: "[...] yaşamak iyi değildir başlı başına, iyi olan, iyi yaşamaktır. Bu yüzden bilge gerektiği kadar yaşayacak, yaşayabildiği kadar değil. [...] Ne kadar yaşayacağını değil, nasıl bir yaşam süreceğini düşünür hep: can sıkıcı ve sükûneti bozan birçok şeyle karşılaşır, kendini kaldırır ortadan".<sup>28</sup> Epiktetos gibi, Seneca da ölümü özgürlüğe giden yol ve her zaman açık olan bir kapı olarak tasvir eder ve şöyle yazar:

"'Ölüme alıştırdı kendini' diyen kişi, senin özgürlüğe hazır olmanı ister. Ölmeyi öğrenen kişi kölelik nedir bilmez: her türlü zorbalığın üstündedir, dışında kalmıştır kesinlikle. Onun gözünde hapishanenin, beçilerin, kilitlerin ne önemi var? Onun hep açık olan bir kapısı vardır. Bizi sınıksız bağlayan tek zincir, yaşam sevgisidir; bu sevgiyi toptan söküp atmamalı içimizden, ama öylesine azaltmalı ki, durum gerektirdiği zaman, bizi hiçbir şey tutmasın, günün birinde yapmamız gereken şeyi yapmamıza engel olmasın."<sup>29</sup>

Bilge kişi kendini doğaya uydurur diyen Seneca, "ama dayanılmaz zorluklar çökerse üstüne, hayatın dışına atlayacak hemen, ve kendi kendine yük olmaktan kurtulacak bilge." diye de ekler.<sup>30</sup> Seneca'ya göre intiharın günah olduğunu düşünen ve kendi ölümünü seçmeyip, doğal olarak ölmeyi bekleyen kişi "kendisine özgürlük yolunu

<sup>24</sup> Epictetus, *The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments*, 157.

<sup>25</sup> Epictetus, *The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments*, 161

<sup>26</sup> Epictetus, *The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments*, 21-23.

<sup>27</sup> Epictetus, *The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments*, 317.

<sup>28</sup> Lucius Annaeus Seneca, *Ahlaki Mektuplar, Epistulae Morales: Kitap I-XX*, çev. Türkan Uzel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999), 161.

<sup>29</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 79.

<sup>30</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 59



tıkadığının farkında değildir.”<sup>31</sup> Ona göre intihar, evrensel doğa yasasına aykırı bir davranış değildir, zira “Değişmez yasanın en büyük iyiliği şu: bu yasa hayata bir tek giriş yolu, ama çeşit çeşit çıkış yolları vermiştir.” diye yazar.<sup>32</sup> Onurlu bir yaşamın mümkün olmadığı durumda, ölümün insana özgürlüğün kapılarını açtığını söyleyen Seneca, köle yapılmak istenen Lakonia’lı bir çocuğun köle olarak yaşamaktansa kendi kafasını duvara vurup parçalayarak intihar etme cesareti göstermesini erdemli bir davranış olarak tasvir eder.<sup>33</sup> Son olarak, bir diğer önemli Stoa düşünürlerinden olan Marcus Aurelius da iyi ve ahlaklı bir hayat sürmediğimiz taktirde yaşamaya devam etmenin akla aykırı olduğunu<sup>34</sup> ve her an bedeni terk edip, yok olmaya ya da bedensiz bir şekilde varlığını devam ettirmeye hazır bir ruhun ne kadar mükemmel olduğunu belirtir.<sup>35</sup> Stoacılara göre intihar etmek kimi zaman kabul edilebilir bir eylemken, kimi zaman ise sadece ahlaken kabul edilebilir değil, akıl ve ahlak gereği tercih edilmesi gereken bir eylemdir.

İntihara karşı bu ılımlı yaklaşımın sebebi Stoacılara göre yaşamın ‘farksız’ yani ahlaken kendinde değerli olmayan şey olarak düşünülüp, insanın kendi karakterine uygun yaşamasının mümkün olmadığı durumlarda ölümü kucaklayabilme cesaretinin ve dolayısıyla onurlu bir ölümün ‘tercih edilen şeyler’ [*ta proêgmena*] olarak sınıflandırılmasıdır. Dolayısıyla onurlu ve insanın kendi karakterine uygun bir yaşam sürmenin mümkün olmadığı durumlarda Stoa filozofları insanın yaşamına son vermesinin yani intihar etmesinin ahlaken müsaade edilebilir ve hatta iyi olduğunu düşünürler. Burada dikkat edilmesi gereken husus, intiharın ahlaken kabul edilebilir veya iyi olarak nitelendirildiği durumlarda tercih edilmeye değer olarak nitelendirilen ‘haz,’ ‘onur,’ ‘soyluluk’ ya da geri çevrilmesi gereken ‘zayıflık,’ ‘hastalık’ ‘onursuzluk’ gibi kendinde iyi ya da kötü olmayıp ‘farksızlar’ olarak nitelendirilen öğelerin rol oynamasıdır.

Öyleyse Kant’ın ahlak anlayışı bize intihar ile ilgili ne söyler ve Kant’ın intihar ile ilgili görüşlerinin temelinde nasıl bir ön kabul yatmaktadır? Bir sonraki bölümde Kant’ın ahlak felsefesinin temelini oluşturan ahlak yasasının farklı formülasyonları ile ele alındığı ve bu yasadan türeyen ödevlerimizin, özellikle yaşama ödevimizin bize intihar konusunda ne söylediği *Temellendirme* metni incelenerek çözümlenecektir.

## 2. Kant’ın İntihar Karşısı Görüşlerinin Stoacı Temelleri

Kritik öncesi dönemde intihar ile ilgili yazmayan Kant, 1770’lerin ortalarından itibaren intihar ile ilgili çeşitli eserlerinde yazmaya başlar.<sup>36</sup> Kant intihardan bahsederken

<sup>31</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 163.

<sup>32</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 163. Bir başka deyişle Seneca’ya göre “özgürlüğe açılan birçok, kısa yollar vardır.” bk. Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 47.

<sup>33</sup> Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 184. Seneca *Öfke Üzerine* [*De Ira*] diyalogunda yine kölelik ya da onursuz bir yaşam karşısında kişinin yaşamını çok çeşitli yollarla sonlandırabileceğini ve içinde bulunduğu kötü duruma katlanmak zorunda olmadan buna son verebileceğini, dolayısıyla özgürlüğe giden yolun insanın vücudunda kesebileceği damarların sayısı kadar çok olduğunu ifade eder. bk. Seneca, *Moral and Political Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 92.

<sup>34</sup> Marcus Aurelius, *Meditations with Selected Correspondence*, çev. Robin Hard (Oxford: Oxford University Press, 2011), 250.

<sup>35</sup> Aurelius, *Meditations with Selected Correspondence*, 257-58.

<sup>36</sup> Örneğin *Ahlak Metafizikinin Temellendirmesi*, ikinci *Kritik*, *Ahlak Metafizikî* kitapları ile Collins ve Vigilantius’un tuttuğu ders notları ile Kant’ın el yazması notlarında intihardan bahsettiği yerlerden bazıları şu

çoğunlukla kendini öldürmek anlamındaki *Selbstmord* ve bazen de kendini bedensizleştirme anlamındaki *Selbstentleibung* veya yine kendini öldürmek anlamındaki *Selbsttödtung* kelimelerini kullanmayı tercih eder. Kant'ın intihardan bahsederken İngilizceye "self-murder" olarak çevrilebilecek olan *Selbstmord* kelimesini kullanması bilinçli bir tercihtir. Zira Kant'a göre intihar kişinin kendi hayatına son verme niyetiyle hareket etmesi sonucunda kendini öldürmesi ve bu sebeple de bir nevi cinayet işlemesi anlamına gelmektedir. Buna göre bir başkasının hayatını kurtarmak niyetiyle hareket ederken ya da başka bir amaç için savaşırken ölen kişinin intihar etmediğini söyleyebiliriz.

"İntiharı oluşturan şey, kendini yok etme niyetidir... İntihardan dehşet içinde kaçırız çünkü tüm doğa kendi kendini korumanın peşindedir; yaralı bir ağaç, canlı bir beden, bir hayvan bunu yapar; O halde insan, hayatın zirvesi olan ve onun değerini oluşturan özgürlüğünü nasıl kendi yıkımı için bir ilke haline getirebilir?"<sup>37</sup>

Bir başka deyişle, bir kişinin intihar ettiğini iddia edebilmemiz için kişinin kendi hayatına son vermek niyetiyle hareket ettiğini bilmemiz gerekir.

Kant'ın intihar ile ilgili söylediklerini incelemeden önce, bu görüşlerinin gerekçelerini anlayabilmemiz için onların temelinde yatan ahlak öğretisini kavramamız gerekir. Öncelikle, Kant'ın etik anlayışı deontolojik etik olarak bilinir yani ödev ahlakıdır. Kant'a göre ahlaklı davranış ödevine uygun davranıştır. Peki bu ödevlerimiz nelerdir, onları ne şekilde bilebiliriz? Kant'a göre neyi yapmamız gerektiğini ve neyi yapmamamız gerektiğini *a priori* olarak yani deneyimden bağımsız bir şekilde sadece aklımızı kullanarak bilebiliriz. Bir başka deyişle ahlaklı davranışların neler olduğunu bilmek için ne ahlak eğitime ne dünyayı gözlemlemeye ne de başkasının bize yapmamız gerekenleri sıralamasına ihtiyacımız yoktur. Bu bakımdan Kant kendinden önceki elitist filozoflardan farklı olarak, bir grup entelektüelin ya da otoritenin bize ahlakı öğretmesine ihtiyacımız olmadığını savunur. Her birimiz sadece kendi aklımızı kullanarak ahlakı ödevlerimizi bilebiliriz. Bu bakımdan Kant'ın ahlak öğretisinin egalitarian/eşitlikçi bir ahlak anlayışı olduğunu söylemek mümkün.

O halde sadece aklımızı kullanarak ahlakı ödevlerimizi nasıl bilebiliriz? Bunun için öncelikle tüm ödevlerimizin temelinde yatan temel ahlak prensibini keşfetmemiz gerekir. Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* başlıklı kitabında Newton'un fizik alanında yaptığı şeye benzer bir şey yapmayı amaçlar. Nasıl ki Newton, evrensel yerçekimi yasasını keşfederek tüm kütle sahibi cisimlerin ve gezegenlerin hareketlerinin neden belirli bir yön ve hızda olduğunu açıklamayı başarmışsa, Kant da evrensel ahlak yasasını keşfederek temelde akıl varlığı olan insanların davranışlarının neden kimi zaman ahlaklı kimi zaman da ahlaka aykırı olduğunu açıklamayı hedefler. Bir başka deyişle, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* metninde Kant tüm insanlar için ve her daim geçerli olacak olan ve ahlakın temelini oluşturan evrensel ahlak yasasını keşfetmeyi amaçlar.

şekildedir: Immanuel Kant, "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", *Kants gesammelte Schriften*, , ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: Walter de Gruyter, 1900), 421–422, 429; Immanuel Kant, "Kritik der praktischen Vernunft", *Kants gesammelte Schriften*, Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: Walter de Gruyter, 1900), 44; Immanuel Kant, "Die Metaphysik der Sitten", *Kant's gesammelte Schriften*, ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: Walter de Gruyter, 1900), 422–424; Immanuel Kant, "Vorlesungen über Ethik", *Kant's gesammelte Schriften*, ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: Walter de Gruyter, 1900), 190–192, 208–210, 342–347, 369–378, 601–603, 627–630.

<sup>37</sup> Kant, *Vorlesungen über Ethik*, 188–89.

Kant'ın ahlak teorisinin temelini oluşturan bu evrensel ahlak yasasını daha iyi anlamak için, onun fizikteki iz düşümü olan Newton'un yer çekimi yasasını hatırlayalım. Bildiğimiz gibi yerçekimi kuvveti herhangi bir kütleyle sahip her cisim için geçerlidir ve bu kuvvet (başka bir kuvvet olmadığı durumda) cisimlerin belli bir yasaya, yani yerçekimi yasasına uygun şekilde hareket etmelerini sağlar. Benzer şekilde aklımız da tüm akıl varlıkları için geçerli olan ve (başka bir kuvvet olmadığı durumda) tüm akıl varlıklarının aklın kendinin buyurduğu ahlak yasasına uygun şekilde davranmasını sağlayan bir kuvvettir diyebiliriz. Her nasıl ki kütle sahibi her cisim doğaları gereği evrensel yerçekimi yasasına tâbi ise, akıl sahibi her birey de doğası gereği aklın buyurduğu ahlak yasasına tâbidir ve karşıt bir kuvvet olmadığı müddetçe onun etkisiyle hareket eder. Dolayısıyla saf akıl varlığı olarak düşünülen Tanrı için ahlak yasası uyulması gereken bir emir niteliği taşımaz iken<sup>38</sup>, aynı ahlak yasası saf akıl varlığı olmayan aynı zamanda bedensel bir varlık olan insanın duygu ve bedensel ihtiyaçlar gibi başka kuvvetlerin de etkisi altında olması sebebiyle emir niteliği taşımaktadır.<sup>39</sup>

Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* metninde ahlak yasasının üç farklı formülasyonunu ortaya koyar ve bu üç formülün de aslında aynı manada olduğunu ve bize aynı şeyi emrettiğini söyler.<sup>40</sup> Bu formülasyonların birbiriyle ilişkileri ve nasıl olup da aynı içeriğe sahip oldukları konusu başlı başına bir tartışma konusudur. Bu çalışmada, Kant'ın intihar örneği üzerinden gidilerek her üç formülasyonun da temelinde Stoacı bir ahlak yasası olarak bilinen “kendi doğana uygun şekilde hareket et” prensibinin yer aldığı gösterilecektir.<sup>41</sup> Böylece, intihar konusunda Stoa filozoflarından çok zıt söylemleri olduğu düşünülen Kant'ın ilk bakışta görünen aksine Stoa felsefesinden ne derece etkilendiği gözler önüne serilerek, intihar konusunda da Stoa felsefesinin temel varsayımlarına bağlı kalarak akıl yürüttüğü görülecektir.

Stoacı bir yaklaşıma sahip olan Kant, ahlaklı davranmak için insanın kendi doğasına uygun olarak davranması gerektirdiğini varsayar. Peki insan doğasına uygun davranmak ne demektir? Buna cevap verebilmek için insanların sahip olduğu hem akılsal hem de duyuusal yetilerimizi tanımamız ve onların fonksiyonlarını bilmemiz gerekir. Kant'a göre insan bedeni tekil iken, akıl ise ortak ve evrenseldir. Yani bizi birbirimizden farklı yapan şeyler tekil bedenlerimiz ve kişisel arzu ve isteklerimiz iken, insanlar olarak bizi diğer hayvanlardan ayıran akıl yetisine hepimiz sahip olduğumuz için akılsallığımız bakımından eşit ve aynıyız. Bizi değerli ve özel kılan bu yeti, tüm insanların insan olmak bakımından sahip olduğu bir yeti olduğundan, tüm insanların eşit seviyede değerli olduklarını sadece kendi doğamızla ilgili düşünerek *a priori* olarak bilebiliriz. Benzer şekilde, aklımızı kullanarak tüm insanların sahip olduğu duyuusal yetilerin doğal fonksiyonlarını bilmemiz ve onları amaçlarına uygun şekilde kullanmamız gerekir. Kısaca doğamıza uygun davranmak için önce kendimizi tanımamız ve kendimize dair doğru yargılarda bulunmamız gerekir. Bunun için de öncelikle doğanın bir parçası olduğumuzu ancak bununla beraber

<sup>38</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 414.

<sup>39</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 413.

<sup>40</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 436.

<sup>41</sup> Bu varsayım oldukça tartışmalı bir varsayım olmakla beraber bunun gerekçelendirilmesi bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır.

doğadaki diğer canlılardan akıl sahibi olmak bakımından ayrıldığımızı, bireysel hedeflerimiz olsa dahi ancak diğer insanlarla beraber yaşamımızı sürdürebileceğimizi ve doğal olarak sosyal varlıklar olduğumuzu bilmemiz gerekir. Dolayısıyla insanın kendi doğasına uygun davranması, onun hem doğa varlığı hem de akıl varlığı olarak sahip olduğu yetilerini onların amaçlarına uygun şekilde ve diğer insanlarla ilişkiselliğini de göz önünde bulundurarak davranması demektir.

O zaman sadece aklımızı kullanarak hepimizin keşfedebildiği ve bize temelde doğamıza uygun şekilde davranmayı buyuran ahlak yasasını nasıl formüle edebiliriz? Kant'a göre tek bir evrensel ve zorunlu ahlak yasası olduğu halde bu yasanın üç farklı formülasyonu mümkündür. Kategorik Buyruk [*der kategorische Imperative*] olarak adlandırdığı bu ahlak yasasının üç formülü bize herhangi bir eylemde bulunmadan önce eylemlerimizin ahlaka uygun mu yoksa ahlaka aykırı mı olduğunu test etmemizi sağlayan bir nevi test görevi görür. Eğer ki eylemimizin öznel ilkesi ya da maksimi [*Maxime*] bu testlerden herhangi birini geçerse, eylemimizin ahlaka uygun olduğu sonucuna varabiliriz. Ancak maksimimizin, formülasyonlardan birine aykırı olması ve dolayısıyla testin bir çelişkiye sebep olduğu durumda eylemimizin ahlaka aykırı olduğunu ve dolayısıyla tam tersi şekilde davranma ödevimiz olduğunu anlarız.

Her ne kadar Kant çeşitli metinlerinde Stoa felsefesine eleştiriler getirmiş<sup>42</sup> olsa da ahlak felsefesinin temel buyruğu olan kategorik buyruğun [*kategorische Imperativ*] Stoacı ahlak prensibinde olduğu gibi bize temelde “doğana uygun eyle” diye emrettiğini görebiliriz. Dolayısıyla bu buyruğun üç formülasyonunun bize insan doğasının üç farklı özelliğine vurgu yaparak, eylemler bu özelliklere uygun hareket etmemiz gerektiği sonucuna varabiliriz. Zira Kant'ın aklın *a priori* buyruğu olan ahlak yasasının üç formülasyonu ile insanın doğanın bir parçası olarak doğa varlığı olmasına, aynı zamanda akıl varlığı olması sebebiyle kendinin ve tüm insanların değerine ve son olarak da insanın sosyo-politik yönüne vurgu yaptığını görebiliriz.

Evrensel ahlak yasasının bu üç formülasyonu nelerdir? Evrensel Doğa Yasası Formülü olarak bilinen yasanın ilk formülü bize şöyle emreder: Öyle eyle ki eyleminin maksimi ya da prensibi evrensel bir doğa yasası olabilsin.<sup>43</sup> Bu ilk formülasyon doğanın bir parçası olarak bize evrensel doğa yasalarına uygun şekilde ve doğa yasalarıyla çelişmeden evrensel olabilen ilkeler doğrultusunda hareket etmemizi buyurur. Demek ki, eylemimizin ahlaka uygun olup olmadığını belirleyebilmek için eylemimizin maksiminin yani öznel ilkesinin evrensel bir yasa olup olamayacağını, var olan doğa yasaları ile çelişip çelişmediğini test etmemiz gerekir. Eylemimizin maksimi evrensel bir ilke olarak düşünüldüğünde var olan doğa yasalarıyla çelişmiyorsa, o zaman o ilkeye uygun şekilde eylemimizin ahlaken yanlış olmadığı sonucuna varabiliriz. Kısaca Kant, eylemler maksimimizin tüm insanlar için geçerli olan evrensel doğa yasalarına uygun olmasını, aksi halde o maksimle

<sup>42</sup> Immanuel Kant, “Kritik der Reinen Vernunft” *Kants gesammelte Schriften*, ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: Walter de Gruyter, 1900), A569-70/B597-98; Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 44, 61-2, 126-27.

<sup>43</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 421. Doğa yasalarına atıfta bulunan ahlak yasasının ilk formülasyonun Almancası şu şekildedir: “handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte” bk. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 421.

hareket edersek doğamıza ve dolayısıyla ahlaka uygun davranmamış olacağımızı belirtiyor. Bu ilk formülasyonda evrensel ahlak yasası bize doğanın parçası olan bireyler olarak evrensel doğa yasalarına uygun hareket etmemizi buyurur.

Ahlak yasasının ilk formülasyonunu açıkladıktan sonra bu formülün bize hangi eylemlerin ahlaka uygun olup olmadığını anlamamıza ne şekilde yardım ettiğini göstermek için Kant bize bazı örnekler verir. Bu örneklerden birinin de intihar ile ilgili olduğu görülmektedir. Başına gelen bir sürü talihsiz olay sebebiyle umutsuzluğa düşmüş ve hayattan bıkmış ve dolayısıyla intiharı düşünen bir kişi hayal edelim. Bu insan hala akıl sahibi olduğu için kendi kendine intihar etmenin ahlaki ödevlerine uygun olup olmadığını soruyor. Bunun için öncelikle eyleminin maksiminin yani öznel ilkesinin evrensel doğa yasası olup olamayacağını test etmesi gerekir. Peki, bu kişinin maksimi nedir? Kant intiharı düşünen bu kişinin maksimini şöyle formüle eder: “Kendilik sevgisinden [*Selbstliebe*] dolayı hayat bana mutluluktan çok problem ve sıkıntı vadettiğinde hayatımı sonlandırmayı kendime ilke ediniyorum.”<sup>44</sup> Kant, bu maksimin evrensel bir doğa yasası olamayacağını, zira kendilik sevgisinin doğadaki fonksiyonunun hayatın devamını sağlamak [*Beförderung des Lebens*] olduğunu ve aynı duygu ile hayatı yok etmenin [*Leben selbst zu zerstören*] çelişkiye [*Widersprechen*] sebep olacağını belirtmektedir.<sup>45</sup> Zira kendilik sevgisinin hayatı devam ettirdiği bir doğada, aynı duygunun hayatı yok ettiği bir yasa var olamaz. Bu maksimi evrensel bir yasa formuna dönüştürdüğümüzde, bu kişinin maksimi şu çelişkili hali alır: Hayatı korumak için sahip olunan kendilik sevgisinden dolayı hayata son vereceğim. Başka şekilde söylemek gerekirse, kendilik sevgisinin intihara neden olması var olan ve kendilik sevgisinin hayatı koruduğunu belirten doğa yasasıyla çeliştiği için, Kant’a göre kendilik sevgisinden dolayı acılarından kurtulmak için intihar etmek isteyen bir kişi evrensel ahlak yasasının bu ilk formülasyonuna aykırı hareket etmiş olur. Dolayısıyla, bizim bu maksimin tam tersini yapma, yani kendilik sevgisinin doğal ereğine uygun şekilde davranarak hayatımızı koruma ödevimiz vardır diyebiliriz.

Ahlak yasasının ikinci formülasyonu bizim doğa varlığı olmamızın yanında diğer canlılardan farklı olarak insan türüne ait bireyler olduğumuza dikkat çeker. Peki bizi insan yapan nedir? Bizi diğer canlılardan farklı kılan şey, doğa varlığı olmamızın yanında aynı zamanda akıl varlığı olmamız ve bu sebeple de eylemlerimizde seçimler yapabilmemizdir. İkinci formülasyon, akla uygun hareket etmeyi seçebilmemizin bizi insan yapan temel özelliğimiz olduğunu ve dolayısıyla insan olmanın temelini ve nihai amacının akla uygun hareket etmek olduğunu gösterir. İnsanlık formülü olarak da bilinen ahlak yasasının ikinci formülü bize şöyle buyurur: “Hem kendinizin hem de herkesin şahsında insanlığa [*Menschheit*] saygı duyacak şekilde hareket edin, (insanlığınıza) her zaman bir amaç olarak davranın, onu asla sadece bir araç olarak kullanmayın.”<sup>46</sup> Kant’a göre insanı değerli kılan ve ona haysiyet katan şey onun akılsallığıdır.<sup>47</sup> Bu sebeple, insanın aklını aklın kendi doğal amacına uygun şekilde kullanması gerekir. Kant insan aklının amacının bedensel arzu ve isteklerimizi tatmin etmek olamayacağını, zira içgüdülerimizin bu amaca

<sup>44</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 422.

<sup>45</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 422.

<sup>46</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 429.

<sup>47</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 428.

akıldan çok daha etkili şekilde hizmet ettiğini belirtir.<sup>48</sup> Bu bakımdan, pratik aklın amacı kendi belirlediği amaçlar doğrultusunda ve bedensel arzu ve ihtiyaçlardan bağımsız şekilde seçim yapabilmemizi sağlamaktır. Dolayısıyla, ahlak yasasının ikinci formülü ile Kant aklımızı onun kendi amacına ters düşecek şekilde kullanmamamız ve bedensel arzu ve ihtiyaçlarımız için araçsallaştırmamız gerektiğinin altını çizer. Bu formülasyon, ne kendimizdeki ne de başkalarındaki insanlığı yani akla uygun eylemeyi seçebilme kapasitesini başka amaçlar için sadece bir araç olarak kullanmayıp, onu aynı zamanda hep bir amaç olarak görecektir şekilde eylememizi emreder.

Kant'a göre akılsallığı sayesinde bedensel ihtiyaç ve arzularından bağımsız şekilde özgür seçim yapabilme kapasitesi, insana değer ve haysiyet katan bir özellik ise bunun değerini bilmemiz gerekir. Bu özellik akıl yetisine sahip olan diğer insanlarda da mevcut olacağından, kendimize verdiğimiz değeri, kendimiz kadar diğer insanlara da vermemiz gerekir. Bir başka deyişle ahlak yasasının ikinci formülasyonu kendimizin değerinin sahip olduğumuz güç, haz, para, zekâ ya da şöhrete bağlı olmayıp akılsallığımıza bağlı olduğunu unutmamamızı emreder. Tam da bu sebeple kendimizi başka insanlardan daha değerli veya daha değersiz görmememiz gerektiğine işaret eder. Dolayısıyla ne kendi insanlığımızı ne de başkalarının insanlığını kişisel arzu ve isteklerimiz için sadece bir araç olarak kullanmamalıyız. Kısaca, ahlak yasasının ikinci formülü kendi insanlığımızı ve başkalarının insanlığını asla sadece bir araç olarak kullanmayıp, her zaman insanın doğal amacına uygun şekilde eylememizi emreder.

Kant, bu açıklamadan sonra sıkıntılı ya da kötü durumundan kurtulmak için intiharı düşünen kişinin yine kendisine şu soruyu sormasını ister. Bu eylemle yani intihar ile insanlığımın kendindeki değerinin farkına varıyor muyum? Yoksa kendi amacını içinde taşıyan insanlığımı başka bir amaç uğruna araçsallaştırıyor muyum?<sup>49</sup> Kant'a göre insan bir nesne olmadığı için kendisini, akılsal doğasının amacını yok sayacak şekilde başka bir amaç için sadece bir nesne olarak kullanmamalıdır. Eylemlerimiz ile kendi akılsal doğamızı yani insanlığımızı yok saymamalı ya da değersiz görmemeliyiz. Oysa ki sıkıntılardan kurtulmak için kendini öldürmeyi düşünen kişi, insanlığını kendinde değerli bir şey olarak görmeyip, aklını bu kapasitesini yok etmek için araçsallaştırmış olur. Burada Kant, hayat kalitemiz ne kadar kötü olursa olsun, bizi diğer canlılardan ayıran akılsal doğamızın ve insanlığımızın bundan bağımsız olarak değerli olduğuna işaret eder. Ayrıca akılsallığımızdan dolayı sahip olduğumuz seçim yapabilme kapasitemizi kullanarak bu kapasitemize son vermek, başka amaçlar için (ki bu diğer amaç acıya veya mutsuzluğa son vermek olabilir) bu kapasitemizi araçsallaştırdığımız ve onun kendindeki değerini yok saydığımız anlamına gelir. Zira acısına ya da mutsuzluğuna son vermek için intihar eden kişi acıdan kaçınmayı nihai amaç edinmiş ve aklını bu amaç doğrultusunda sadece bir araç olarak kullanarak aklını yok etmiş ya da seçim yapma kapasitemizi bir araç olarak kullanarak bu kapasitesini yok etmiş olur.

Ahlak yasasının üçüncü formülasyonunda, Kant ilk iki formülde söylediklerini birleştirir. Bir yandan doğa varlığı olması sebebiyle doğa yasalarına tâbi olan insan bir yandan da akıl varlığı olması sebebiyle kendi değerini ve amaçsallığını içinde taşır demiştik. Peki

<sup>48</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 395.

<sup>49</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 429.

doğa ve akıl ya da nedensellik yasaları ile özgürlük aynı anda nasıl olup da insanda bir arada olabilir? Zira ilk formülasyon ile insanın doğanın bir parçası olarak evrensel doğa yasalarına tâbi ve onlarla uyumlu şekilde hareket etmesi gerektiği, ikinci formülasyon ile de insanın diğer doğa canlılarından farklı olarak akılsal ve dolayısıyla irade sahibi olduğunu ve nihai amacının akla uygun seçimler yapmak olduğunu gördük.

Kant üçüncü formülasyonu sunmadan önce, insan özgürlüğünün nedensellik içerdiğini ve özgürlükten kastının eylemlerimizin nedensizliği değil, eylemlerimizin nedeninin kendi aklımız olduğunu belirtir.<sup>50</sup> Bir başka deyişle insan ancak kendi aklının buyurduğu kurallar doğrultusunda hareket ettiğinde gerçek anlamda özgür veya otonomdur. Otonomi Formülü olarak da bilinen üçüncü formülasyonu, ilk formülasyondakinden farklı olarak bizim sadece evrensel yasalara tâbi varlıklar olmayıp aynı zamanda evrensel yasalar ortaya koyabilen yasa koyucu varlıklar olduğumuzu yazar. Kendi uymamız gereken yasaları kendimizin belirleme özelliği tüm akılsal varlıklara mahsus olacağından, evrensel ahlak yasasının üçüncü formülasyonu kendimizi akılsal doğaya sahip bireylerin oluşturduğu bir topluluğun (ki buna evrensel amaçlar krallığı adını veriyor) bir üyesiymiş gibi hareket etmemizi buyurur. Bu bakımdan Kant, ahlak yasasının üçüncü formülünde ilk iki formülasyonda değinmediği başka bir yönümüze, yani insanın toplumsal ve politik yönüne odaklanıyor diyebiliriz. Nitekim akla uygun ahlaki seçimler yaparken diğer insanlardan bağımsız ve izole halde eylememiz mümkün değildir. Bu sebeple, akılsal olduğu kadar sosyal ve politik bir varlık olarak insan kendi amacını kendi içinde taşıyan diğer insanlarla birlikte bir topluluk içerisinde, o topluluğun hem eşit bir üyesi hem de kralı gibi eylemelidir. Bu ideal topluluğa amaçlar krallığı ismini veren Kant'a göre evrensel ahlak yasasının üçüncü formülasyonu “yalnızca olası bir amaçlar krallığı için evrensel yasalar koyan bir üyenin ilkelerine uygun hareket et” diye buyurur.<sup>51</sup> Bu formülasyon ile, ahlak yasalarına neden uymamız gerektiği sorusuna dolaylı olarak cevap vermiş olur. Zira bu yasaların hem nesnesi hem de koyucusu olduğumuz ve bu yasalar kendi irademizin yani pratik aklımızın ürünü olduğu için onlara uymamız gerekir. Bu da aynı zamanda ahlak yasalarından hiçbir durumda muaf olmadığımız anlamına gelir.

Peki bu formül, bize kendilik sevgisinden dolayı ya da acıdan kaçmak için intihar etmeyi kendisine ilke edinen birine dair ne söyler? Evrensel yasalar koyabilen bir kişinin tikel duyguları ya da ihtiyaçları sebebiyle kendini yok etmesi, onun toplumun bir üyesi olarak değil tekil bir birey olarak hareket ettiği anlamına gelir. Zira bu kişi bedensel arzu ve ihtiyaçlarını nihai amaç edinerek, aklın evrensel yasa koyuculuğunu ve kendi otonomisini yok eder. Kendine, kendi akılsallığına değer vermeyen kişi, koyduğu yasaya da değer veremez ve dolayısıyla kendi kendine yasa koyabilme kapasitesini de değersizleştirir. Benzer şekilde kendi bireysel duyguları sebebiyle intihar eden kişi, bireyselliğini ve tekilliğini toplumsallığın önüne geçirek toplumsal yönüne aykırı şekilde davranmış olur.

Buraya kadar Kant'ın ahlak felsefesinin Stoacı felsefeden etkilenecek, bize doğamıza uygun hareket etmemizi buyurduğunu gördük. Kant'ın ahlak yasasının üç formülasyonunun aslında insan doğasının üç farklı yönüne vurgu yaptığını düşünürsek, Kant'ın neden ilk formülasyonda doğanın bir parçası olan insanın da diğer canlılar gibi doğa

<sup>50</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 434.

<sup>51</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 439.

yasalarına tâbi olduğunu ve kendi biyolojik ve duyuşsal yetilerinin doğal amaçlarına uygun hareket etmesi gerektiğini anlayabiliriz. Benzer şekilde, ikinci formülasyonda insanın doğanın bir parçası olduğu denli akıl varlığı olduğu ve bu sebeple de aklını kullanarak hareket edebilme kapasitesi sebebiyle haysiyet ve saygıyı hak ettiğini ortaya koyduktan sonra insanın aklını kendi amacına uygun şekilde yani akla uygun yaşamak için kullanması gerektiğini gördük. Aklını kendi yaşamına son vermek için kullanan biri, aklını başka bir amaç için araçsallaştırıp insan aklının kendisi için belirlediği amaca uygun hareket etmemiş olur. Üçüncü ve son formülasyonda da insanın sadece aklın kurallarına uyan bir varlık olmayıp aynı zamanda kural koyucu bir yönü olduğu ve bu bakımdan da kendi koyduğu kurallara tâbi olması bakımından kendi kurduğu amaçlar krallığının hem üyesi hem de yöneticisi olduğu ortaya konur. Bu bakımdan, ancak başkaları ile birlikte kendi koyduğumuz ahlak kurallarına uyduğumuz toplumsal bir yaşamda otonom ya da özgür olabileceğimize dikkat çeken Kant hem doğa hem de akıl varlığı olmamızın sonucu olarak sosyo-politik varlıklar da olduğumuzu unutmamamız gerektiğine işaret eder. Kısaca Kant'ın ahlak yasasının üç formülasyonu bize kendi doğamızın üç farklı yönünü tanınamızı ve buna göre hareket etmemizi buyurur.

Aklın bizi kendi doğamıza uygun davranmaya iterken, bizi aklın buyurduğunun tam tersi yönde hareket etmeye yönlendiren tikel arzu ve ihtiyaçlarımız da eylemlerimiz üzerinde etkili olabilir. Bu sebeple her zaman aklımızın emrettiği şekilde hareket edemeyebiliriz. Aklın bizim davranışlarımızı etkileme ve belirleme gücü olduğu halde, sadece akıl varlığı olmadığımız ve bireysel arzu ve isteklerimizin de davranışlarımız üzerinde etkisi olduğundan, bazen aklın bizden beklentisini bilmemize rağmen akla ters şekilde hareket edip, ahlaka aykırı davranışlarda bulunabiliriz. Daha önce bahsettiğimiz gibi kütle sahibi her cisim başka bir kuvvetin etkisi altında olmadığına yerçekimi yasasına uygun şekilde hareket ederken, başka kuvvetlerin etkisiyle yerçekimine ters şekilde davranabilir. Burada önemli olan nokta, Kant'ın bize eylemimizin ahlaka uygun olup olmadığını belirlemek için sunduğu ahlak yasasının ve onun üç formülasyonundan elde ettiğimiz testlerin temelini insan doğasından bağımsız bir kaynağı olmadığıdır. Aksine bu yasanın kendi akılsal doğamızı yansıtan ve kendi doğamızın bir ürünü olduğunu anlamamız ve eylemimizin maksiminin insanın doğal, akılsal ve toplumsal doğasına uygun olup olmadığını belirlememiz gerekir.

Bu bölümde, Kant'ın ahlak yasasının üç formülasyonunu inceledik ve bu üç formülasyonun da insanın farklı özelliklerine vurgu yaparak, Stoa felsefesinin temel ahlak prensibinin buyurduğu gibi insanın kendi doğasına uygun hareket etmesini buyurduğunu gördük. Kategorik buyruğun ilk formülasyonu bize doğa varlığı olarak insanın evrensel doğa yasalarıyla çelişmeyecek şekilde davranması gerektiğini söylerken, ikinci formülasyonu ise akıl varlığı olan insanın aklını kendi amacına uygun şekilde kullanması gerektiğini belirtir. Son olarak üçüncü formülasyon insanın sosyo-politik doğasına vurgu yaparak, yasa koyucu varlıklar olarak kendi koyduğumuz yasalara istisnasız herkesin tâbi olduğu insanlık krallığının vazgeçilmez bir üyesi olduğumuzu gösterir. Tam da bu sebeple, kendilik sevgisinden dolayı (ya da acılarından kurtulmak için) intihar etmek, insanın hem bedensel hem akılsal hem de sosyo-politik doğasına ve dolayısıyla da ahlaka aykırı



bir eylem olur.<sup>52</sup> Sonuç olarak, Kant'ın intihara karşı argümanının temelinde Stellino'nun iddia ettiği gibi sadece Hıristiyanlığa dayalı gerekçeler olmayıp aynı zamanda Stoacı sebepler olduğu sonucuna varabiliriz.

### 3. Diğer Metinlerde Kant'ın İntihar ile İlgili Görüşleri

Kant *Ahlak Metafiziği* metninde, *Temellendirme*'de sunduğu argümana paralel şekilde argümanlar ortaya koyar. Bu metinde de intiharı insanın kendini öldürme niyetiyle hayatını yok etmesi olarak tanımlayan Kant, bunun bir suç ve cinayet olduğunu belirtir.<sup>53</sup> Zira insanın önce hayvansal yönüne, daha sonra sosyal ve akılsal yönlerine vurgu yaparak, intihar etmenin insanın doğasını oluşturan tüm bu yönlere aykırı olduğunu belirtir. Öncelikle insanın bir hayvan olarak kendine karşı ilk ödevinin kendini korumak olduğunu ifade eden Kant, intihar eden bir insanın kendi hayvansal yönüyle çakışacak şekilde hareket ettiğine işaret eder.<sup>54</sup> Nitekim doğanın bir parçası olan insan, intihar ederek kendi doğal yetilerinin doğal amaçlarına uygun şekilde kullanılmasından mahrum bırakılmış olur.

İntihar eden kişinin kendinin cinayetinden sorumlu olduğunu belirttikten sonra, Kant bu eylemin insanın sadece hayvani yönü değil, aynı zamanda sosyal yönü düşünüldüğünde diğer insanlara karşı işlemiş olduğu bir suç olduğunu ekler. Nitekim sosyal bir varlık olan insanın intihar etmesinin sadece kendisine değil topluma (eşine, anne-babasına, çocuklarına, yöneticisine, diğer vatandaşlara ve hatta Tanrı'ya) karşı sorumluluk ve ödevlerine aykırı bir davranış olacağını tekrarlar.<sup>55</sup> Ancak sosyal ilişkilerden bağımsız olarak intihar eden kişi, kendi akılsal doğasına yani insanlığına ve insan olarak kendine karşı ödevlerine de ters şekilde davranmış ve dolayısıyla kendine kötülük yapmış olur.<sup>56</sup>

Kant, Stoa filozoflarının intihar konusundaki ılımlı yaklaşımlarına atıfta bulunarak, ilk bakışta insanın intihar ederek kendine kötülük yapmasının absürt gelebileceğini kabul eder. Zira Epiktetos'un söylediği gibi bilge kişinin dumanlı odaya benzetilen problemleri bir hayatı gönül rahatlığı ile terk edebilmesi bir anlamda cesaret ve güçlü bir karakterin göstergesi olarak görülebilir.<sup>57</sup> Ancak Kant'a göre, insanın ölümden korkmadan hayatı terk edebilme cesaretinin ve benzer şekilde bilgenin güçlü karakterinin temelinde yatan şey, insanın tüm dürtülerine karşı koyabilme gücüdür. Bu sebeple, insan kendini dumanlı odadan çıkmaya yönelten en güçlü arzu ve içgüdülerini dahi yönetebilme becerisini ve onlar üzerindeki otoritesini yok etmeyip, en zor durumda bile kendini bu daha temel ve değerli güçten mahrum etmemelidir.<sup>58</sup> Kant'ın *Ahlak Metafiziği* metninde belirttiği üzere,

<sup>52</sup> Kimi Kant uzmanlarına göre, Kant ahlaki ödevlerimiz yerine kendilik sevgisinden dolayı hareket edersek ahlaka aykırı hareket etmiş olduğumuzu savunur. Ancak bu yanlış bir yorumdur, zira ahlaken yanlış olan şey kendilik sevgisinden hareket etmek değil, kendilik sevgisinden dolayı hareket ederken kendilik sevgisinin doğal ereği ile çelişecek şekilde davranmaktır.

<sup>53</sup> Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 422.

<sup>54</sup> Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 421.

<sup>55</sup> Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 422.

<sup>56</sup> Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 422.

<sup>57</sup> Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 422.

<sup>58</sup> Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 422.

“Ahlak öznesini kendi şahsında yok etmek, ahlakın varlığını, mümkün olduğunca, dünyadan kökünü kazımdır oysa ki ahlak başlı başına bir amaçtır. Sonuç olarak, kendini keyfi bir amaç için sadece bir araç olarak yok etmek, kişinin kendi şahsında (*homo numen*) insanlığı alçaltmaktır ki insan (*homo phaenomenon*) onun muhafaza edilmesi için vardır.”<sup>59</sup>

Buna göre, görünen ya da fenomen insan, çok daha değerli ve kendi amacını kendisi belirleyebilen akılsal ve numen insanın korunması amacıyla vardır. Fenomen insanın bireysel arzu ve dürtüleri için evrensel aklın tezahürü olan numen insanı yok etmesi, bizzat fenomenin kendi varoluş amacına aykırıdır.

Kant'ın intihara karşı verdiği bu argümanı Collins etik ders notlarında da görebiliriz.<sup>60</sup> Kant Collins etik ders notlarında<sup>61</sup> intiharın soylu ve yüce duygular sebebiyle bile olsa ahlaka uygun olamayacağını Romalı soylu bir kadın olan Lucretia'nın intiharı üzerinden yineler. Lucretia, Sextus tarafından tecavüze uğradıktan sonra bunu kocasına itiraf edip, onuru için intihar eder. Her ne kadar Kant, Lucretia'nın kendi isminin haysiyetini korumak için intihar etmesine ılımlı baksın da ahlaken Lucretia'nın davranışını kınar. Zira Kant Lucretia'nın intihar etmektense Sextus'a ölümüne karşı çıkmasının ve kendini korumaya çalışırken Sextus tarafından öldürülmesinin daha ahlaklı bir davranış olacağını belirtir.<sup>62</sup> Kant'a göre Lucretia kendini korurken öldürülseydi hem isminin haysiyetini korumuş hem de intihar etmemiş olacaktı. Stoa filozoflarının aksine, Kant'a göre gurur, şeref ve haysiyet gibi kavramlar için dahi olsa intihar etmek ahlaka aykırıdır. Kant'a göre insan kötü durumundan kurtulmak için sonuna kadar mücadele etmeli, hayatı için çabalamalıdır. Bir başka deyişle, ezici veya utanç verici koşullarda ahlaken doğru olan intihar değil, bu koşullara başkaldırmak ve bunun değişmesi için ölümüne mücadele etmektir.

Kant'ın namus, onurlu yaşam ya da şerefli bir isim sahibi olmak için intiharı onaylamadığını gördük. Peki, kendimizi değil de başkalarını kötü bir durumdan korumak için ölümle sonuçlanacağını bile bile tehlikeli bir şey yapmak konusunda Kant ne der? Kant'ın *Sadece Aklın Sınırları İçinde Din* (1793) metninde İsa ile ilgili söylediklerine bakarak, bu konuda ne söylediğini görebiliriz. Kant'a göre İsa misyonu için ölümü göze aldığı halde kendisi ölmeyi dilemez ve ölümünün sebebi kendisi değildir. Dolayısıyla İsa'nın eyleminin intihar olarak görülmemesi gerekir.<sup>63</sup>

Son olarak, Kant'ın başkalarının sağlığını olumsuz yönde etkilememek için intihar edilmesine ne diyeceğini anlamak için Vigilantius'un tuttuğu Kant'ın etik üzerine ders notlarındaki bir örneğe bakabiliriz. Kant burada intihara hiçbir koşulda ahlaken müsaade edilemeyeceğini belirttikten sonra kuduz bir köpek tarafından ısırılmış ve aklını yitirmek üzere olan bir adamın intihar etmesinin ahlaka uygun olup olmayacağı sorusuna yanıt arar. Bu durumdaki kişi hem kendi ölümünün yakın olduğunu hem de bu süreçte başkalarını ısırma güdüsüyle hareket edip, diğer insanlara zarar verebileceğini düşünerek

<sup>59</sup> Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 422-23.

<sup>60</sup> Kant, *Vorlesungen über Ethik*, 369.

<sup>61</sup> Kant'ın erken-Kritik dönem notları olarak da adlandırılan Collins Ders notları Georg Ludwig Collins (1763-1814) tarafından ele alınmış ve Akademi edisyonda *Moralphilosophie Collins* olarak yer almıştır.

<sup>62</sup> Kant, *Vorlesungen über Ethik*, 371.

<sup>63</sup> Kant, “*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*”, *Kants gesammelte Schriften*, ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: Walter de Gruyter, 1900), 81.

intiharın kendisi için erdemli bir davranış olacağını iddia edebilir. Ancak Kant'a göre, intihar ederek bu kişi zor durumundan kurtulmayı imkânsız hale getirir. Halbuki kimseye zarar vermeden ellerini kollarını bağlatarak ve kuduza karşı en son bulunmuş tedavi yöntemlerini kullanarak (ki burada Kant kuduzu tedavi eden bir yağın kişiye enjekte edilmesinden bahsediyor) bu durumu atlatabilme olasılığı bulunmaktadır. Dolayısıyla, bir kez daha intiharın böyle bir durumda dahi ahlaka uygun olmadığını ve ahlaken müsaade edilemeyeceğini belirtir.<sup>64</sup>

### Sonuç

Bu makalede Kant'ın ahlak felsefesinin Stoacılıktan ne derece etkilendiği gözler önüne serilerek, evrensel ahlak yasası ve onun farklı formülasyonlarına dair özgün bir yorum ortaya konmuştur. Bu yorumdan yola çıkarak, Kant'ın intihar üzerine görüşleri gerekçeleriyle birlikte incelenmiştir. Kant'ın intihar üzerine düşüncelerinin ilk bakışta Stoacı anlayışla taban tabana zıt olması, Kant'ın intihar konusunda Stoacı bir anlayış benimseyemeyeceği sonucuna varmamıza sebep olabilir. Ancak bu çalışma ile bu görünürdeki zıtlığın, Kant'ın ahlak felsefesini ve intihar ile ilgili düşüncelerini doğru şekilde yansıtmadığı gösterilmiştir. Zira Kant'ın ahlak anlayışının temelinde yer alan kategorik buyruk ile bizim kendi doğamıza uygun hareket etmemizi buyuran Stoacı ahlak prensibinin temelde aynı şeyi emrettiği ortaya konulmuştur. .

Her ne kadar Stoacı ahlak prensibi intiharın bir doğa, akıl ve toplum varlığı olan insanın doğasına ve dolayısıyla ahlaka aykırı olduğunu gösterse de Stoa filozofları insanın kendi karakterine ve onuruna uygun hareket etmesinin kendinde değerli ve iyi olmasa da tercih edilen şeyler olduğu konusunda uzlaşırlar. Bir başka deyişle, insanın kendi doğasına uyması gerekliliği kimileri için insanın toplumsal karakter özelliklerine uygun davranması gerekliliği şeklinde yorumlanır. Bu sebeple de gerek cesaretlerini kanıtlamak gerekse onurlu bir şekilde davranmış olmak veya toplum içindeki sosyal rollerine uygun hareket etmek için intiharın ahlaken kabul edilebilir olduğu sonucuna varırlar. Dolayısıyla, Stoa filozofları için intiharın kabul edilebilir bir eylem olmasının temelinde doğamıza uygun hareket etmemizi buyuran Stoacı ahlak prensibi değil, kültürel ve sosyal olarak belirlenmiş ve 'tercih edilen' olarak adlandırılan ancak kendinde ne iyi ne de kötü olan farksızların rol oynadığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte Stoacılar için insanın doğasına uygun eyleme olanağı olmadığı durumlarda intiharın aklın ve erdemlin muhafazasını sağladığı düşünülür. Yani intihar, insanın doğasına ve onuruna yakışmayan durumlardan kurtulmasını sağlayan bir çıkış kapısı ve doğaya aykırı davranma ihtimaline karşı bir çözüm olarak tasvir edilir.

Öte yandan, Kant'a göre akıl ve erdem ancak insan var oldukça var olabilir. Dolayısıyla, intihar ederek akılsallığın ve erdemlin muhafaza edilmesi mümkün değildir. Ayrıca Kant'a göre ölüm herhangi bir problemin çözümü olarak görülemez. Aksine intihar eden kişi kendini yok ederek problemlerinin çözülme imkanını da ortadan kaldırmış olur. Stoacı filozoflardan farklı olarak, Kant insan var oldukça insanın kendi doğasına uygun eyleme olanağının da var olduğuna inanır. Bir başka deyişle ahlaka aykırı yaşam sürmemek adına hayatına son veren kişi, geleceğe dair yanlış bir yargıya sahiptir. Zira geleceği asla

<sup>64</sup> Kant, *Vorlesungen über Ethik*, 603.

tam ve kesin bir şekilde bilemeyiz. Örneğin, Alzheimer teşhisi konmuş bir kişi, Stoa filozoflarının etkisiyle hastalığı sebebiyle yakın gelecekte aklını yitireceğini ve bu sebeple kendi doğasına ve ahlaka uygun yaşayamayacağını düşünebilir. Akla ve ahlaya uygun olmayan bir hayat yaşamaktansa, hayatına son vermeyi seçebilir. Stoacılar göre bu durumdaki kişi erdemsizlik ile ölüm arasında bir seçim yapmak durumundadır ve erdemsiz bir yaşamdansa ölüm seçilmelidir. Zira geleceğin bu kişi için belirlenmiş olduğu ve bireyin bu konuda yapabileceği bir şey olmadığı düşünülür.

Oysa Kant'a göre bu durumdaki kişi gerçekte belirsizlik (gelecek) ile çözümsüzlük (ölüm) arasında bir seçim yapmaktadır. Zira geleceğe dair tüm yargılar gibi, gelecekte aklın tamamen yitirileceği yargısının doğruluğu da kesin bir şekilde bilinemez ve bu nedenle kesin bir doğru olarak kabul edilmemelidir. Kant'a göre bu durumdaki bir kişinin yapması gereken şey intihar ederek erdemli bir yaşam imkanını tümenden ortadan kaldırmak değil, deneysel yeni ilaç tedavileri deneyerek, sonuna kadar hayatta kalmak ve erdemli bir yaşam imkânı için mücadele etmektir. Stoa filozoflarını takip edip intihar eden kişi, sağlık problemlerinin çözüm imkanını tamamen yok ederken, Kant'ı takip eden kişinin farklı tedavi yöntemleri deneyerek erdemli bir hayat yaşaması mümkündür. Zira kendi alanlarında en iyi uzmanlar bile gelecekle ilgili yargılarında yanılabilirler.

Ayrıca Kant'a göre eylemlerimizin olası iyi ve kötü sonuçlarını hesap edip olası kötü sonuçları engellemeye çalışmaktansa, eylemlerimizin öznel ilkesinin kategorik buyruğa uygun olup olmadığını test etmemiz gerekir. Zira eylemlerimizin sonuçlarına dair yaptığımız hesaplamalar da bizim farkında olmadığımız etkenler sebebiyle bize kesin bilgi veremezler. Bu sebeple, yaşamanın kötü, intihar etmenin ise iyi sonuçları olacağını düşünmek, geleceğe dair bilgi sahibi olduğumuzu düşünmenin yanında eylemlerimizin sonuçlarına dair de kesin bilgi sahibi olabileceğimizi varsayar.

Stoacı filozoflardan farklı olarak Kant'ın ahlak teorisi kültürel olarak belirlenen tercihlerden sıyrılmıştır. Ayrıca Kant ahlaka uygun davranmamızı tehlikeye atan veya zorlaştıran dış koşullar ne olursa olsun insanın sahip olduğu özgür irade ve hesaba katmadığı bazı etkenler sayesinde kendi doğasına uygun hareket edebilmesinin insan var oldukça imkân dahilinde olduğuna inanır. Bu sebeple, koşullar ne olursa olsun insan yaşadıkça insanın ereği ve kendinde iyi olan erdemli yaşam mümkündür. Bu varsayımlar sonucu insanın kendi doğal, akılsal ve sosyal yönüne aykırı hareket ederek kendini yok etme niyetiyle davranması yani intihar etmesi hiçbir koşulda ahlaken kabul edilebilir bir eylem değildir.

### Kaynakça | References

- Aurelius, Marcus. *Meditations with Selected Correspondence*. çev. Robin Hard. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Battin, Margaret Pabst. *The Death Debate: Ethical Issues in Suicide*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1996.
- Battin, Margaret Pabst. *Ending Life. Ethics and the Way We Die*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Camus, Albert. *Sisifos Söyleni*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları, 2008.
- Cholbi, J. Michael. "Kant and the Irrationality of Suicide". *History of Philosophy Quarterly* 17/2 (2000), 159-176.

- Cholbi, Michael J. "Kant on Euthanasia and the Duty to Die: Clearing the Air". *Journal of Medical Ethics* 41 (2014), 607-610. <https://doi.org/10.1136/medethics-2013-101781>
- Cicero, M.T. *De Definibus bonorum malorum*. çev. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- Cooley, R. Dennis. "A Kantian moral duty for the soon-to-be demented to commit suicide". *American Journal of Bioethics* 7 (2007): 37-44. <https://doi.org/10.1080/15265160701347478>
- Epictetus. *The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments*. çev. W. A. Oldfather. Harvard University Press, 1956.
- Kant, Immanuel. "Kritik der Reinen Vernunft". *Kants gesammelte Schriften*. ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften, Cilt 3. Berlin: Walter de Gruyter, 1900.
- Kant, Immanuel. "Kritik der praktischen Vernunft". *Kants gesammelte Schriften*. ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Cilt 5. Berlin: Walter de Gruyter, 1900.
- Kant, Immanuel. "Kritik der Urteilskraft". *Kants gesammelte Schriften*. ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Cilt 5. Berlin: Walter de Gruyter, 1900.
- Kant, Immanuel. "Die Metaphysik der Sitten". *Kant's gesammelte Schriften*. ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Cilt 6. Berlin: Walter de Gruyter, 1900.
- Kant, Immanuel. "Vorlesungen über Ethik". *Kant's gesammelte Schriften*. ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Cilt 27. Berlin: Walter de Gruyter, 1900.
- Kant, Immanuel. "Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft". *Kant's gesammelte Schriften*. ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Cilt 6. Berlin: Walter de Gruyter, 1900.
- Kuehn, Manfred. "Collins: Kant's proto-critical position". *Kant's Lectures on Ethics: A Critical Guide*. ed. L. Denis - O. Sensen, 51-67. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Long, Anthony A. - D. N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers: Volume 1 Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Molacı, Melike. "Stoa Felsefesinde 'Doğaya Uygun Yaşama'nın Anlamı". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 29 (2020), 201-19.
- Seidler, J. Michael. "Kant and the Stoics on Suicide". *Journal of the History of Ideas* 44/3 (1983), 429-453.
- Seneca L. A. *Ahlaki Mektuplar, Epistulae Morales. Kitap I-XX*. çev. Türkan Uzel. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999.
- Seneca. *Moral and Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Stellino, Paolo. *Philosophical Perspectives on Suicide: Kant, Schopenhauer, Nietzsche, and, Wittgenstein*. Cham: Palgrave Macmillan, 2020.
- Striker, Gisela. "The role of oikeiosis in Stoic ethics". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983). 145-67.
- Visnjic, Jack. *The Invention of Duty: Stoicism as Deontology*. Leiden: Brill, 2021.



## Cusanus'ta İkinci Tanrı Olarak İnsan ve Ölçme Edimi

İhsan Berk Özcangiller | <https://orcid.org/0000-0003-3458-772X>

[berk.ozcangiller@medeniyet.edu.tr](mailto:berk.ozcangiller@medeniyet.edu.tr)

İstanbul Medeniyet Üniversitesi | <https://ror.org/05j1qpr59>

Edebiyat Fakültesi, Felsefe Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye

### Öz

Pek çok felsefe tarihçisi tarafından en önemli Alman düşünürler arasında konumlandırılan Nicolaus Cusanus Türkiyede felsefe çevrelerinde henüz hak ettiği tanınırlığa ulaşamamıştır. Oysaki Cusanus'un felsefi yazıları kendinden sonra gelen Descartes, Berkeley, Leibniz, Kant, Hegel gibi birçok modern filozofun düşüncelerinin tohumlarını barındırmaktadır. Bu sebeple Cusanus'a dair çalışmalar felsefe tarihinde özellikle Rönesans dönemi ve modern felsefeye geçiş için önemli bir durak noktasıdır. Buna rağmen Cusanus'un düşüncelerini inceleyen gerek yabancı dillerde gerek Türkçede kaynaklar sınırlıdır. 19. yüzyılın sonlarına doğru Cusanus üzerine çalışmalar başlamış ve son dönemlerde dünyada Cusanus'a olan ilgi artmıştır. Bu kaynaklarda Cusanus'un özgünlüğüne dair birbirinden farklı tezler ortaya konya da onun bilgi teorisi ve bu teorisinin çağdaş bir konu olarak öznellik felsefesiyle ilişkisi özellikle dikkat çekmektedir. Bunun da sebebi Cusanus'un kendi çağdaşlarından farklı olarak insan zihnine dair görüşleri sonucu bilme ediminde insanı merkez kılıp diğer her şeyi zihnin dolayımına sokmasıdır. Bu durumda insan şeyleri kendinde oldukları gibi değil de zihninin yapımı olan kavramsal dünyanın bir parçası olarak bilebilmektedir. Bu da insan zihnini, bilme ediminde merkeze koyan ama öte yandan onun bilgisini sınırlayan bir düşünce sistemdir. İnsan zihninin bu merkeziliği Cusanus'u insanı dünya üzerindeki ikinci bir tanrı olarak nitelendirmeye götürmüştür. İnsanın ikinci tanrı olarak nitelendirilmesindeki başlıca sebep bilme etkinliği ve bu etkinliğin özünde yatan ölçme edimidir. Ancak Cusanus'un özgünlüğünü ortaya çıkartan ikinci tanrı olarak insan anlayışı ile insan zihninin ölçme edimi arasındaki ilişkiye odaklanarak insanın bu dünya üzerindeki yaratıcılığına dair bir çalışma bulunmamaktadır. Bu makale ile literatürdeki söz konusu boşluğun doldurulması amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda Cusanus'un modern ve çağdaş felsefeyle ilişkilendirilen bilgi teorisindeki özgünlüğü, ikinci tanrı olarak insanın ölçme edimi ayrıntılı bir şekilde incelenerek gösterilecektir.

### Anahtar Kelimeler

Felsefe Tarihi, Metafizik, Nicolaus Cusanus, Zihin, İkinci Tanrı, Ölçme, Bilme, Yaratıcılık

### Öne Çıkanlar:

- Bu makale felsefe tarihi içinde Nicolaus Cusanus'un bilgi öğretisini konu edinmektedir.
- Cusanus bilgi teorisini geliştirirken bunu insan zihninin yaratıcılığı zemininde yapar.
- Bu yaratıcılık bağlamında insanı kendi kavramsal dünyasını oluşturan ikinci tanrı olarak nitelendirir.
- Bu kavramsal dünyayı insanın ölçme edimi ile inşa etmesi onun Tanrı ile benzerliğidir.
- İnsan ölçme edimi ile önce kendisine ve oradan da Tanrı'nın sembolik bilgisine ulaşır.

### Atıf Bilgisi

Özcanğiller, İhsan Berk. “Cusanus’ta İkinci Tanrı Olarak İnsan ve Ölçme Edimi”. *Eskiye*ni 48 (Mart 2023), 53-78. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1227827>

---

<b>Geliş Tarihi</b>	01 Ocak 2023
<b>Kabul Tarihi</b>	21 Mart 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli Hakem raporları, makale ile birlikte yayımlanır. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Etik</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları <b>CC BY-NC 4.0</b> lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>

---



## Man as the Second God and the Act of Measurement in Cusanus

İhsan Berk Özcangiller | <https://orcid.org/0000-0003-3458-772X>  
[berk.ozcangiller@medeniyet.edu.tr](mailto:berk.ozcangiller@medeniyet.edu.tr)

İstanbul Medeniyet Üniversitesi | <https://ror.org/05j1qpr59>  
Faculty of Letters, Department of Philosophy, İstanbul, Türkiye

### Abstract

Nicolaus Cusanus, considered one of the most important German thinkers by many historians of philosophy, has yet to receive the recognition he deserves in the philosophical circles in Turkey. However, the philosophical writings of Cusanus contain the seeds of the thoughts of many modern philosophers such as Descartes, Berkeley, Leibniz, Kant, and Hegel. For this reason, studies on Cusanus are an essential stopping point in the history of philosophy, especially for the Renaissance period and the transition to modern philosophy. Despite this, texts examining Cusanus' thoughts are limited in foreign languages and Turkish. Towards the end of the 19th century, studies on Cusanus started and recently the worldwide interest in Cusanus has increased. Although there are different theses about the original aspect of Cusanus' thoughts in these sources, his theory of knowledge and the relationship of this theory with the contemporary subject of philosophy of subjectivity attract attention. The reason for this is that Cusanus, unlike his contemporaries, as a result of his views on the human mind, makes the human center in the act of knowing and puts everything else into the mind's mediation. That is why people can know things not as they are in themselves, but only in so far, they are part of the conceptual world, that their own mind constructs that. This is a system of thought that on the one hand puts the human mind at the center through its act of knowing on the other hand, limits its knowledge. This centrality of the human mind led Cusanus to characterize man as the second god on earth. The main reason for characterizing man as the second god is the activity of knowing and the act of measuring that lies at the core of this activity. Despite its significance, there is no study focusing on man's creativity in this world through the relationship between Cusanus's conception of man as the second god and the human mind's activity of measurement, which reveals the originality of Cusanus' thought. This study aims to fill this gap in the literature. To achieve this aim, this study examines the act of measurement of man as the second god, which reveals the originality of Cusanus' theory of knowledge associated with modern and contemporary philosophy.

### Keywords

History of Philosophy, Metaphysics, Nicholas of Cusa, Mind, Second God, Measuring, Cognition, Creativity

### Highlights

- This article deals with Nicolaus Cusanus' doctrine of knowledge in the history of philosophy.
- While Cusanus develops the theory of knowledge, he does so on the basis of the creativity of the human mind.

- In the context of this creativity, it characterizes man as the second god who creates his own conceptual world.
- The construction of this conceptual world by man's act of measurement is his likeness with God.
- With the act of measurement, man first reaches himself and then the symbolic knowledge of God.

#### Citation

Özcangiller, İhsan Berk. "Man as the Second God and the Act of Measurement in Cusanus". *Eskiyeeni* 48 (March 2023), 53-78. <https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.1227827>

---

<b>Date of submission</b>	01 January 2023
<b>Date of acceptance</b>	21 March 2023
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind + Transparent Peer Review The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeeni/page/13397</a>
<b>Ethical Statement</b>	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.
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> . <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>

---

## Giriş

Nicolaus Cusanus (Nikolaus Chryppffs, 1401-1464) 15. yüzyılda yaşamış özgün bir karakterdir. Zira Cusanus kardinallik görevi yapmış olup özellikle Hıristiyan dünyada uzlaşıcılığı savunan bir din adamı, modern felsefeyi önceleyen felsefe öğretileri ortaya koymuş bir filozof ve teoloji ile matematik arasındaki ilişkiye eğilen deyim yerindeyse bir bilim adamıdır. Bunun yanı sıra Cusanus kendisini hiçbir felsefe okulunun üyesi olarak görmeyen ama kendi öğretileri için hepsinden sentezleyici bir şekilde yararlanan ve bu öğretileri Hıristiyan doktrinleri ile yoğuran bir düşünürdür.<sup>1</sup> Aynı zamanda Cusanus ilgi alanları ve yazı çeşitliliği bakımından dikkat çekmektedir. Teolojik, politik, felsefi ve bilimsel olmak üzere pek çok farklı alanda eser kaleme almıştır.<sup>2</sup> Bu yönleriyle birlikte ünlü felsefe tarihçisi Heinrich Ritter, Cusanus'u "15. yüzyılın ilk yıllarında hayatı ve etkisi sonraki yüzyılların getireceği neredeyse her şeyin habercisi olarak görülebilen bir çocuk doğdu diye." över.<sup>3</sup> Ernst Cassirer de Cusanus'u hem Rönesans felsefesinin sistematik bir birlik içinde anlaşılabilmesi için başlangıç noktası hem de ilk modern düşünür olarak adlandırır.<sup>4</sup> Hatta Cusanus'un önemi konusunda biraz daha ileri gidip onu ilk Alman düşünürü olarak nitelendirenler de vardır.<sup>5</sup> Jasper Hopkins ise Cusanus'ta modern felsefeye ilişkin pek çok konunun tohumu bulunsa da onun skolastik felsefe geleneğinin içinde kaldığını belirtir.<sup>6</sup>

Cusanus ister Orta Çağ ister Rönesans'a geçiş isterse ilk modern düşünür olarak değerlendirilsin, bu farklı dönemlerde konumlandırılıyor olması bile düşüncelerinin üzerinde durulması gereken biri olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Augustinus ya da Aquinas'ta olduğu gibi Cusanus'un ortaya koyduğu öğretiyi takip eden ya da tartışmaya açan bir gelenek henüz oluşmamıştır. Cusanus'un öğretilerinden yararlanan ve onu anan ilk düşünür kendisinden yüz yıl sonra yaşamış olan Giordano Bruno'dur. Lakin 19. yüzyılın sonlarına doğru ve özellikle de Ernst Cassirer ile birlikte<sup>7</sup>, Cusanus'un düşüncelerinin aslında kendi çağı için önemli kırılma noktaları ve sonrası için oldukça önemli düşünce tohumları barındırdığı vurgulanmış, modern filozoflar ile ilişkisi incelenmiş ve Cusanus üzerine çalışmaların önü açılmıştır.

<sup>1</sup> Öne çıkan Cusanus yorumcuları arasında Clyde Miller'a göre Cusanus 15. yüzyılda yaşamış en önemli Alman düşünürüdür. bk. Clyde Lee Miller, "Cusanus, Nicolaus [Nicolas of Cusa]", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 20 Aralık 2022).

<sup>2</sup> Kant öncesi Alman felsefesi hakkında geniş çaplı bir felsefe tarihi eseri kaleme almış olan Lewis White Beck de Cusanus'u ilgi alanları ve yazı çeşitliliği bakımından dikkate değer bulur ve onu iki büyük Alman düşünürü Leibniz ve Goethe ile kıyaslar. bk. Lewis White Beck, *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1969), 58.

<sup>3</sup> Heinrich Ritter, *Geschichte der Philosophie: Geschichte der neuern Philosophie* (Hamburg: Perthes, 1850), 9/141.

<sup>4</sup> Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig: Teubner, 1927), 7, 10.

<sup>5</sup> Claudia D'Amico, "Plato and the Platonic Tradition in the Philosophy of Nicholas of Cusa", *Brill's Companion to German Platonism*, ed. Alan Kim (Leiden/Boston: Brill, 2019), 17.

<sup>6</sup> Jasper Hopkins, "Nicholas of Cusa: First Modern Philosopher?", *Midwest Studies in Philosophy*, 26 (2002), 14-17. Nancy J. Hudson da Cusanus'un skolastik felsefenin sınırlarında kaldığını belirtir. bk. Nancy J. Hudson, *Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa* (Washington: The Catholic University of America Press, 2007), 166.

<sup>7</sup> Bk. Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig: Teubner, 1927); Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (Berlin: Verlag Bruno Cassirer, 1922).

Cusanus'un felsefesinin zemininde yatan ve onu özgün kılıp günümüzde de felsefesinden etkin bir şekilde yararlanabilme imkânı veren temel öğretisi bilgi teorisi. Çünkü Cusanus ortaya koyduğu bilgi teorisi anlayışı ile insan zihnini (mens) ve bunun sonucu olarak da bilme etkinliğini (cognitio) merkezi kılmıştır. Lakin Cusanus felsefesinde bilme etkinliğinin merkeziliği, zihin (mens) kavramını Cusanus'un bilgi teorisinde olduğu denli genel olarak felsefesinin tüm alanlarında merkezi bir rol üstlenmeye götürmüştür. Zihin (mens) Cusanus'ta en temelde insanın bilme etkinliğindeki duyu, imgelem, anlama yetisi (ratio) ve akıl (intellectus) yetilerinin bütünlüğü olarak geçer. Ancak kimi zaman da Eski Yunancadaki "voûç"un yerini tutan akıl (intellectus) yetisiyle eş anlamlı kullanılır ve karşıtlıklarda tıkalı kalıp bu karşıtlığı aşamayan anlama yetisinden (ratio) ayrılır. Zira zihin akıl (intellectus) olarak<sup>8</sup> karşıtlıkların birliğini görebilen ve bu sayede de anlık bir şekilde de olsa Tanrı'nın görüşüne erişebilen yetidir. Böylece *intellectus* anlamı ile eş değer kullanıldığında zihin (mens) insanın bilme güçlerinden en üstünü anlamına gelmektedir. Bu üstünlüğü bilme etkinliğinin diğer güçleri olan duyu, imgelem ve anlama yetisinin (ratio) hepsinin üzerinde yer alıp onlara birlik vermesi ya da anlam kazandırması sebebiyledir. Bilme etkinliğinin toplamı olarak zihin (mens) aynı zamanda kendinde değil de bir beden ile ilişkili olduğunda ruh (anima) olarak adlandırılıp bedeni harekete geçiren kuvvet olmaktadır.<sup>9</sup> Zihin (mens) bilme yetilerinin bütünlüğü ile birliği olmanın ve bedene can veren kuvvet olmanın dışında irade gücünü de içinde barındıran ve bu sebeple insanın diğer canlılardan temel farkını ortaya koyan bir güçtür. Bu işlevleri çerçevesinde zihin (mens) hem can (psykhe) hem akıl (nous) hem tüm bilme yetilerinin birliği hem de iradedir.

Bununla birlikte Cusanus eserlerinde zihne dair formel bir tanımlamada bulunmaz.<sup>10</sup> Zihin insan için özü bakımından ortaya konulması mümkün olmayan bir güçtür (vis). Biz zihni ancak işlevleri ya da işleri dolayımıyla biliriz<sup>11</sup>, tıpkı Tanrı'nın da işlerde kendisini görünür kılması gibi<sup>12</sup>. Cusanus eserlerinde zihne dair formel bir tanımlamada bulunmasa da onu birçok farklı şekilde tasvir eder. Zihin kavrama gücüdür<sup>13</sup>,

<sup>8</sup> Cusanus'un eserlerine verilen referanslarda sayfa numarası Nicholas of Cusa, *Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa*, çev. Jasper Hopkins (Minnesota: The Arthur J. Banning Press, 2001) eserindedir. Numaralandırma sistemine göre İngilizce kaynak olarak Nicholas of Cusa, *Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa*, çev. Jasper Hopkins (Minnesota: The Arthur J. Banning Press, 2001) ve Latince kaynak olarak da Nikolaus von Kues, *Werke: Neugasgabe des Strassburger Drucks von 1488*, ed. Paul Wilpert (Berlin: Walter de Gruyter), 1967 kullanılmıştır. Buna ek olarak Latince, Almanca ve İngilizce için, Cusanus Portal, "Opera: Werke" (Erişim 20 Aralık 2022) internet kaynağı kullanılmıştır. Makalede Cusanus'tan kullanılan metinler şu şekildedir: *De Beryllo (DB)*, *De Mente (DM)*, *De Sapientia (DS)*, *De Ludo Globi (DLG)*, *De Coniecturis (DC)*, *De Venatione Sapientiae (DVS)*, *Cribratio Alkorani (CA)*, *De Li Non Aliud (NA)*, *De Visione Dei (DVD)*, *De Theologicis Complementis (DTC)*, *De Dato Luminum (DDT)*, *Apologia Doctae Ignorantiae (DI)*. Zihin (mens) ile aklın (intellectus) eş kullanımı için bk. Cusanus, *De Mente*, 548 (5. 83).

<sup>9</sup> Cusanus, *De Mente*, 536 (1. 57).

<sup>10</sup> Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* (Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1996), 10.

<sup>11</sup> Cusanus, *De Mente*, 569 (9.123).

<sup>12</sup> Cusanus, *De Beryllo*, 793 (4).

<sup>13</sup> Cusanus, *De Mente*, 561 (8.108).

canlı tözdür<sup>14</sup>, canlı sayıdır<sup>15</sup>, her şeyin kavramsal örneklerini kuşatan güçtür,<sup>16</sup> canlı aynadır<sup>17</sup> gibi. Zihnin formel bir tanımından ziyade işlevleri üzerinden tanımlanmasındaki temel neden insan zihninin hiçbir doğal formu ya da şeyi tam olarak bilemeyecek olmasındandır.<sup>18</sup> Bu sebeple zihin kendi özelliğini de bilemez. Sonuç olarak insanın diğer canlılardan temel farkı olup özellikle onun bilme etkinliğinde gücünü ortaya koyan zihnin doğasını ya da kendinde ne olduğunu tanımlamaya yönelik tasvirler birer varsayımdır. Zihin yukarıda saydığımız işlevler ile kendisinin varlığına dair dolaylı bir bilgiye sahip olduğumuz ancak asla bu bedendeyken özünü bilemeyeceğimiz bir güçtür.

Bununla birlikte Cusanus insanın ayırt edici özelliği olup bilme etkinliğinin temelinde yatan zihnin özelliklerini, etkinliklerini ve işlevlerini Tanrı ile evren ilişkisinde detaylı bir biçimde incelemiştir. Bu incelemenin sonucunda bir yanda zihnin bilme etkinliğindeki sınırlarını diğer yanda ise bu sınırlar içerisindeki yaratıcı etkinliğini, özgürlüğünü ve bu özgür yaratıcılığa dayalı olarak da insanın gelişimindeki açık uçluluğu göstermiştir. Zihnin bilme edimindeki açık uçluluk, Cusanus'un çokluk ile bir arasındaki hem ontolojik hem de politik bakışına egemen olmuş ve çokluğun birlik birliği ise çokluk olduğuna dair uzlaşımçılığa dayalı tavrının zeminini oluşturmuştur. Bu durumda Cusanus adeta modern felsefede Descartes'ı öncelercesine zihin incelemesi sonucu insanın kendilik bilincini merkeze koymuştur. Öte yandan Kant'ı öncelercesine zihnin bilme etkinliğindeki sınırları ve yaratıcı etkinlik alanı ayırımına dayalı olarak, asla tam anlamıyla bilemeyeceği noumenal alan ile zihninin yaratıcı etkinliğine dayalı ve bilebileceği fenomenal alan ayırımını yapmıştır. Bununla birlikte Cusanus insan zihninin Tanrı'nın suretine en yakın yaratılan olduğunu belirtip sonunda amacın Tanrı'nın bilgisi olduğunu dile getirir. Böylece skolastik gelenekle de bağlarını koparmamış gözükmektedir.

Cusanus'un bir yanda modern felsefeye özgü sayılan ve bilme etkinliğine dayalı olarak kurulan öznellik anlayışı ile Tanrı'nın merkeziliğini ve sonuçtaki amacın Tanrı'nın bilgisi olduğunu savunan skolastik felsefe anlayışı onun düşüncesindeki bir çelişki gibi gözükebilir. Ancak bu makalede ortaya koyulacağı üzere öznellik ya da Cusanus'un ısrarla üzerinde durduğu insan zihninin bilme etkinliğindeki yaratıcılık özelliği bir yanda onun Tanrı'nın bilgisine doğru uzanmasını, öte yandan Cusanus'un bilen töz olarak adlandırdığı insanın merkeziliğini ve buna bağlı olarak özgür edimini muhafaza etmesini sağlar. Zira insan zihninin yaratıcı edimi olarak karşımıza çıkan bilme etkinliği, kendimize olduğu denli hem şeylere hem de Tanrı'ya dair yalnızca sembolik bilgiyi sağlamaktadır. Sembolik bilgi ise insanın özgür edimi olarak bilme etkinliğinin zeminidir. İnsan sembolik bilimede kendisinin merkez olduğu kavramsal bir dünya kurmakta<sup>19</sup> ve Tanrı'ya benzer olmaktadır.

<sup>14</sup> Cusanus, *De Mente*, 547 (5.80).

<sup>15</sup> Cusanus, *De Mente*, 586 (15.157).

<sup>16</sup> Cusanus, *De Mente*, 536 (2.58).

<sup>17</sup> Cusanus, *De Mente*, 550 (5.87).

<sup>18</sup> Cusanus, *De Mente*, (6.92).

<sup>19</sup> Cusanus'ta insan zihni ile kavramsallaştırma etkinliğini evrensellik konusu ile ilişkilendirerek ortaya koyan detaylı bir çalışma olarak bk. Andrea Fiamma, "Der Menschliche Geist und die

Bu tez üzerinden Cusanus'ta insanın ikinci bir tanrı olarak adlandırılmasının anlamı makalenin ilk iki bölümünün konusu olacaktır. Cusanus'un ikinci tanrı olarak insan anlayışını daha iyi anlamak için öncesinde bu konuda öne çıkan temel düşünceler incelenecektir. İnsan zihninin, bilmedeki yaratıcılığı dolayısıyla ikinci bir tanrı olarak adlandırılması ayrıca insanın her şeyin ölçüsü olması ve zihnin ölçme edimi ile ilgilidir. Bu da makalenin üçüncü bölümünün konusudur. Cusanus'ta insanın bilme edimindeki yaratıcılık özelliği bakımından ikinci bir tanrı olması ile insan zihninin tanrısal zihin ile kıyasını oluşturan ölçme ediminin çözümlenmesi, her ne denli skolastik felsefeye bir ayağını dayıyor gibi gözükse de Cusanus'un bu zeminden ayrılışını da ortaya koyacaktır. Bunu takiben söz konusu çözümlenmeler Cusanus'un insan merkezli bir felsefenin oluşumuna katkı sağlayan bilgi teorisini ortaya koyarak Cusanus'un, çağında olduğu kadar şimdi de düşüncelerinden yararlanabileceğimiz özgün bir düşünür olduğunu gösterecektir.

Cusanus'ta ikinci tanrı konusunu<sup>20</sup> ve ölçme edimini<sup>21</sup> ayrı ayrı ele alan birkaç çalışma göze çarpmaktadır. Ancak Cusanus'un *De Beryllo* adlı eserinde insanın yaratıcılığını vurgulamak adına birbirlerini tamamlayacak şekilde hem insanın ikinci tanrı olması hem de her şeyin ölçüsü olması temelinde ölçme edimini birlikte ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır.<sup>22</sup> Bu makale ile literatürdeki bu eksikliğin giderilmesi amaçlanmaktadır. Cusanus'un düşüncelerinin özgünlüğünün günümüzde ortaya koyulmasına dair Türkçede son yıllarda çalışmalar artmaktadır.<sup>23</sup> Bununla birlikte Cusanus'un özgünlüğünü ortaya koyan önemli bir alan olarak bilgi teorisinin insan zihninin yaratıcı etkinliği ve ölçme edimi üzerinden analizine dair bir çalışma bulunmamaktadır. Literatürde gördüğümüz bu boşluğu, Cusanus'un ikinci tanrı olarak insan anlayışının önemini zihnin ölçme edimi ile ilişkisi içerisinde ele alan bu makale ile doldurmayı hedeflemekteyiz.

Universalienbegriffe bei Nikolaus von Kues", *Singularität und Universalität im Denken des Cusanus*, ed. C. Stroebele (Regensburg: S. Roderer Verlag, 2015).

<sup>20</sup> Karl Bormann, *Nikolaus von Kues: "Der Mensch als zweiter Gott"* (Trier: Paulinus, 1999). Bernd Irlenborn, "Der Mensch als zweiter Gott? Anmerkungen zur imago dei-Lehre des Nikolaus von Kues", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 47 (2000), 381-401. Rüdiger Vinzens, "Homo secundus Deus. Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpfertum", *Philosophisches Jahrbuch* 63 (1955), 248-291. M. Cecilia Grotz, "Der Geist als Punkt und Maß (*De mente* c. 9)", *Nicolaus Cusanus: Der Laie über den Geist / Idiota de mente*, ed. Isabelle Mandrella (Berlin/Boston: de Gruyter, 2021), 147-158.

<sup>21</sup> Michael Stadler, "Zum Begriff der mensuratio bei Cusanus. Ein Beitrag zur Ortung der cusanischen Erkenntnislehre", *Mensura: Mass, Zahl, Zahlensymbolik Im Mittelalter*, ed. Albert Zimmermann (Berlin/New York: de Gruyter, 1983), 118-131.

<sup>22</sup> Bununla birlikte bu makalenin kapsamının ötesinde Cusanus'ta matematik ve teoloji ilişkisi konusunda ülkemizde yayınlanan klasik bir çalışma olarak bk. Yalçın Koç, *Theographia'nın Esasları: Teoloji ve Matematik İnşa'sı Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2009).

<sup>23</sup> Türkçede son sıralarda çıkmış birkaç metin şu şekildedir: Ali Yıldırım, "Nicolaus Cusanus", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan ve Ortaçağ Düşüncesi*, ed. Celal Türer, Hakan Olgun (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 951-956. A. Dinç Alada, "Cusali Nikolaus'ın Düşüncesini Küçükömer ve Ülken'in Felsefi Tavırlarından Hareketle İrdelemek", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 22 (2016), 279-298. Fatih Topaloğlu, "Nicholas of Cusa Düşüncesinde "Öteki"nin Konumu-Felsefi Bir İnceleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (2022), 785-812. Fatih Topaloğlu, "Erken Rönesans Döneminde Panteistik Temalı Bir Tanrı Tasavvuru -Nicholas of Cusa'da Tanrı-Âlem İlişkisi-", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (Haziran 2022), 235-250. Fatih Topaloğlu, "Nicholas of Cusa'da Varlık ve İdrak", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (Haziran 2022), 211 - 234.

## 1. Cusanus Öncesinde İkinci Tanrı Konusu

Cusanus *De Beryllo* adlı eserinde insanı tanımlar ve ona bir rol biçerken iki önemli özelliğine değinir. Birincisi insanın yaratıcı etkinliğine vurgu yapmak adına onun dünya üzerinde ikinci bir tanrı olarak nitelendirilmesidir. İkincisi insanın yaratıcılık özelliğinin tamamlayıcısı olarak Protagoras'a atıfla ve bir bakıma Platon'a karşı insanın her şeyin ölçüsü olmasıdır.<sup>24</sup> Burada önemli olan insanın hangi bakımdan ikinci bir tanrı ve her şeyin ölçüsü olduğudur. Bu çözümleme bize Cusanus felsefesindeki özgün yanları ve yaratıcılığı ön plana çıkartan öznellik felsefesinin Cusanus'taki izlerini gösterecektir. Öyleyse Cusanus'un ikinci tanrı olarak insan anlayışının ve insanın ikinci tanrı olarak adlandırılmasında öne çıkan zihnin ölçme etkinliğinin farkını görebilmek adına Cusanus öncesindeki ikinci tanrı konusuna göz atalım.

İkinci tanrı konusu<sup>25</sup> Cusanus'un kendisinden çok daha öncelere Antik Yunana dek uzanmaktadır. Platon'da doğrudan ikinci tanrı adlandırması geçmese de buna kaynaklık edecek şekilde evren "duyumsanır Tanrı" biçiminde<sup>26</sup> ikinci bir tanrı olarak düşünülür. Bir başka deyişle evren Platon'da zanaatkâr tanrı Demiourgos tarafından tanrısal idealara göre inşa edilmiş bir suret ya da ikinci bir tanrıdır. İnsan ise her ne kadar akıl sahibi olması bakımından tanrısallık ile ilişkili olsa da ikinci bir tanrı konumunda yer almaz. İkinci tanrı adlandırmasının net bir şekilde evren için kullanımını geç Antik Çağ, Orta Çağ ve özellikle de Rönesans döneminde etkili olan ve sonrasında *Corpus Hermeticum*<sup>27</sup> (*Hermetik Yazılar*) başlığı altında toparlanan ve Hermes Trismegistos'a atfedilen yazılarda görürüz.

*Hermetik Yazılar*'ın sekizinci kitabı olarak geçen "Hermes Trismegistos'un Söylemi"nde ikinci tanrı, Platon'un "duyumsanır Tanrı" tanımlamasını anımsatır ve zanaatkâr ya da "yaratıcı (demiourgos) Tanrı'nın" suretinde yaratılmış evren olarak karışımıza çıkar.<sup>28</sup> Evren ölümsüz olmakla birlikte baba olarak adlandırılan ve kendisi kendisinin nedeni olan Tanrı tarafından yaratılmış olup değişime tabi olduğu için Tanrı ile aynı konumda değildir. Değişime tabi olmasından dolayı evren duyumsanır

<sup>24</sup> Cusanus, *De Beryllo*, 794 (7).

<sup>25</sup> İkinci tanrı konusunun tarihsel seyri hakkında detaylı bir çalışma için bk. Vinzens, "Homo secundus Deus", 248–291.

<sup>26</sup> Plato, "Timaeus", *Plato in Twelve Volumes*, çev. W.R.M. Lamb (Cambridge: MA, Harvard University Press 1925), 9/252 (92c).

<sup>27</sup> *Corpus Hermeticum* Walter Scott'ın M.Ö. 50 ile M.S. 270 yılları arasında konumlandığı ve Hermes Trismegistos'a atfedilen toplama bir eserdir. Bu eserde 17 Yunanca ile bir tanesi günümüze Latince olarak aktarılmış ve "Asclepius" adını taşıyan 18 yazı bulunmaktadır. *Corpus Hermeticum* adı bu yazıların toplamına son dönem yorumcular tarafından konulmuş bir addir. Biz de bu makalede Hermes Trismegistos'a atfedilen yazılar için *Corpus Hermeticum* adının metin içinde Türkçe karşılığı olarak "*Hermetik Yazılar*"ı kullanacağız. Bu yazılar için yararlanacağımız eserin künyesi şu şekildedir: Hermes Trismegistus, *Hermetica*, çev. Walter Scott (Oxford: Clarendon Press, 1924). Bu kaynaktan yapılacak alıntılar sayfa numarası ile verilecektir.

<sup>28</sup> Trismegistus, *Hermetica*, 1/174. Burada Trismegistos Tanrı'dan hem biçimlendirici bir zanaatkâr (*δημιουργός*) hem de baba olarak bahseder. Bu ifadeye benzer olarak "bu evrenin yapıcısı/yaratanı [*ποιητής*] ve babası" ifadesi Platon'un *Timaios* diyalogunda Tanrı'yı değil de ezeli ve ebedi idealara bakarak bunların suretinde evreni düzenleyen ve biçimlendiren zanaatkâr tanrı Demiourgos için kullanılır. bk. Plato, "Timaeus", *Plato in Twelve Volumes*, 9/50 (28c).

Tanrı'ya benzer şekilde maddi tanrı olarak da adlandırılır.<sup>29</sup> Evrenin ikinci tanrı olmasındaki bir başka neden onun canlı varlıklar arasında ilk olması ya da onların zemininde yatmasıdır. İnsan ise ölümlü olduğu için evrenden sonra gelmektedir. Evren Tanrı'nın oğlu, insan ise evrenin oğlu ve Tanrı'nın torunu olarak kabul edilir.<sup>30</sup> Böylece Tanrı birinci, evren ikinci ve insan üçüncü tanrı olmaktadır. Evren, Tanrı tarafından yaratılmış olup Tanrı'da kuşatılır ve insan evren tarafından yaratılmış olup evrende kuşatılır; ancak evrenin Tanrının, insanın da evrenin sureti olması, bir bakıma insanı da Tanrının sureti ve ikinci tanrı yapmaktadır. Şöyle ki, evrenin suretinde yaratılmış olan insan dünya üzerindeki diğer canlılardan zihne (voüç) sahip olması bakımından ayrılır. Zihin ise insanın tanrısal olanla ilişkisini sağlar. İnsan hem ikinci tanrı olan evrenin sureti olması bakımından onunla birliğini hisseder hem de ölümsüz yanı olan zihne sahip olması sonucu düşünce yoluyla da ilk Tanrı'yı ayırmsar.<sup>31</sup>

Bu sistemde Tanrı iradesini ortaya koymak üzere ikinci tanrı olan evreni yaratmış ve onu seyredip aklıyla da kendisinin yaratıcı etkinliğini taklit etmesi için insanı yaratmıştır. İnsanı bir yanıyla ölümlü bir yanıyla ölümsüz olarak yaratan Tanrı, onu bileşik bir varlık kılmış ve bu dünyayı kendisiyle birlikte yönetmesini istemiştir. Bu amaçla yaratılan insan ölümsüz yanı olan zihniyle göksel şeylere saygı duyar ve ölümlü yanı olan bedeniyle de dünyasal şeylere meyleder ve onları idare eder. İnsan evrenin bu dünyasal kısmının idaresini sanatlar ve bilimlere dair bilgisi ve uygulaması ile gerçekleştirir. İkinci tanrı olarak evreni kendi suretinde yaratmış olan Tanrı, insana bileşik varlık olma özelliğini, insan kendi üstüne düşen payı yerine getirip evreni tamamlasın diye bahşetmiştir.<sup>32</sup>

Bunun sonucunda *Hermetik Yazılar*'ın "Asclepius" adlı bölümünde Tanrının birinci, evrenin ikinci ve insanın üçüncü olduğu ortaya konya da kendisini ve evreni bilen insan dünyadaki yönetici ve tamamlayıcı rolünü öğrenir. Evren ve insan olmak üzere Tanrının iki sureti vardır.<sup>33</sup> Bir yanıyla tanrısal olan insan ölümlü olan kısmıyla bu dünyayı tanrıyla birlikte idare ettiği için *Hermetik Yazılar*'ın onuncu kitabı olan "Hermes Trismegistos'un Söylemi: Anahtar"da insanın yeryüzündeki diğer canlılardan farklı olarak ilahi doğada, hatta onlara denk olduğu ve bu sebeple dünya üzerindeki insanın ölümlü bir tanrı, gökteki bir tanrının da ölümsüz bir insan olduğu ileri sürülür.<sup>34</sup> Bununla birlikte Tanrı kendisinin nedeni olması bakımından birinci, evren Tanrının ilk yaratımı olması bakımından ikinci ve insan ise evrenin yaratımını takip ettiği için üçüncüdür. Lakin kendisinde sahip olduğu ölümsüz yanı olan zihni sayesinde ise dünyada yönetici olabildiği için evren ile birlikte ikinci tanrı olma özelliğine sahiptir.

Trismegistos'un Orta Çağ'da ve Rönesans'ta etkin olmasını sağlayan önemli kilise babalarından olan Lactantius ikinci tanrı olarak evren ya da duyumsanır Tanrı olarak evren görüşünden farklı bir görüş ortaya koyar. Lactantius *Divinae Institutiones*'in IV.

<sup>29</sup> Trismegistus, *Hermetica*, 1/194.

<sup>30</sup> Trismegistus, *Hermetica*, 1/196.

<sup>31</sup> Trismegistus, *Hermetica*, 1/176.

<sup>32</sup> Trismegistus, *Hermetica*, 1/300-302.

<sup>33</sup> Trismegistus, *Hermetica*, 1/304.

<sup>34</sup> Trismegistus, *Hermetica*, 1/204.



kitabında *Corpus Hermeticum*'un "Asclepius (*Logos Teleios*)" bölümüne atıfta bulunarak<sup>35</sup> Trismegistos'un Hıristiyanların kullandığı terimler olan Tanrı, Baba ile Tek olandan bahsettiğini ve onun oğlu olarak da evreni ikinci tanrı şeklinde tanımladığını belirtir.<sup>36</sup> Ancak Lactantius Trismegistos'ta geçen Tanrı'nın oğlu ve ikinci tanrı olarak evren öğretisini<sup>37</sup> İsa'ya aktarır.<sup>38</sup> Lactantius'a göre ne evren ne de insan ikinci tanrıdır.

Cusanus'un Trismegistos'a atıfta ikinci tanrı olarak insandan bahsetmesinde<sup>39</sup> Lactantius'un İsa aktarımdan ziyade Antik Yunan dünyasında Platon ile birlikte önemli bir yer işgal eden Demiourgos öne çıkmaktadır. Cusanus ikinci tanrı olarak insan konusunda doğrudan Demiourgos'tan bahsetmese de ikinci tanrı olarak insana dair tanımlamaları akla Demiourgos'u getirir. Dolayısıyla Cusanus'un ikinci tanrı olarak insan anlayışını incelemeyen önce zanaatkâr tanrı Demiourgos'a dair temel özelliklerin ortaya konulması Cusanus'un düşüncelerindeki özgün yanın anlaşılması için faydalı olacaktır.

Öncelikle Hermes Trismegistos'ta evreni yaratan ilk Tanrı ile Platon'un *Timaios* diyalogunda ve bunu takip eden düşünürlerde, özellikle Orta Dönem Platoncularda ve Yeni-Pythagorasçı Apamealı Noumenios'ta evreni idealara göre yaratan Demiourgos arasındaki farka dikkat çekmek gerekir. Demiourgos ilahi zanaatkâr olarak önceden var olan maddeye ezeli ve ebedi şekilde var olan örneğe göre düzen vermiş olan yaratıcı/yapıcı tanrıdır.<sup>40</sup> Ancak Platon'un *Timaios* diyalogunun, özellikle Orta Dönem Platoncularda ve bununla birlikte Yeni-Platoncular ve Yeni-Pythagorasçılarda yorumlanmasıyla birlikte, Demiourgos, Nous (Akıl/Zihin) ya da Logos (Akıl/Söz/Kelâm) olarak değerlendirilmiş ve ilk ilke ya da birinci Tanrı'nın ardından ikinci tanrı olarak konumlandırılmıştır.<sup>41</sup>

<sup>35</sup> Lactantius, *The Divine Institutes: Books I-VII*, çev. Sister Mary Francis McDonald (Washington: The Catholic University of America, 2008), 256 (IV.6); Lactantius, "Divinae institutiones et epitome divinarum institutionum", *L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia*, ed. S. Brandt - G. Laubmann (Vindobonae: F. Tempsky, 1890), 286 (IV. 6).

<sup>36</sup> Stephen Gersh, "Berthold of Moosburg, Nicholas of Cusa, and Marsilio Ficino as Historians of Philosophy", *The Renewal of Medieval Metaphysics: Berthold of Moosburg's Expositio on Proclus' Elements of Theology*, ed. Dragos Calma - Evan King (Leiden: Brill, 2021), 455. Hermes Trismegistos'a atfedilen yazıların bilinirliğine dair Augustinus ve sonrasına dair tarihsel bilgi için bk. Vinzens, "Homo secundus Deus.", 254.

<sup>37</sup> Krş. Plato, "Timaeus", *Plato in Twelve Volumes*, 9/252 (92c7).

<sup>38</sup> Lactantius, "Epitome of the Divine Institutes", *The Works of Lactantius*, çev. William Fletcher (Edinburg: T. & T. Clark, 1871), 125 (§42); Lactantius, "Epitome Divinarum Institutionum", *L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia*, ed. S. Brandt - G. Laubmann (Vindobonae: F. Tempsky, 1890), 713 (§37[42]). Ayrıca Hermes Trismegistos'un Hıristiyan düşünürlere etkisi ve onlardaki dönüşümü için bk. Claudio Moreschini, *Hermes Christianus: the intermingling of Hermetic piety and Christian thoughts*, çev. Patrick Baker (Brepols, 2011).

<sup>39</sup> Cusanus, *De Beryllo*, 794 (7).

<sup>40</sup> Burada önemli olan bir yan zanaatkâr ya da olana düzen veren tanrı olarak Demiourgos'un bir taklit edici olması ve bu sebeple de bir örneğe göre bu evreni düzenlemiş olmasıdır. Bu özellikle Demiourgos'u Hıristiyanlığın Tanrısından ayırt edecek temel özelliktir.

<sup>41</sup> Örneğin İskenderiyeli Philon için Logos ikinci tanrıdır ve ilk Tanrı tarafından evrenin yaratılışında bir araç gibi kullanılır. bk. Carl Sean O'Brien, *The Demiurge in Ancient Thought: Secondary Gods and Divine Mediators* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 46. Philon'un *Legum Allegoria* (Yaratılışın Alegorik Yorumu)'da belirttiği üzere, Tanrı, gölgesi olarak Logos (Söz)'u bir araç gibi kullanır ve evreni

Hem Platon'un Demiourgos'u hem de *Timaios* yorumu üzerinden Platoncu düşünürlerin ortaya koyduğu ikinci tanrı ve Nous olarak Demiourgos'un ortak özelliği, söz konusu tanrının kendisinin dışındaki bir malzemeye ihtiyaç duyması ve bu malzemeyi kendisinin dışında bulunan örneklere ya da idealara göre düzenlemesidir. Bu bakımdan Platon'da Demiourgos ya da sonrasında ikinci tanrı bir şeyi yoktan yaratmaktan ziyade mevcut olanı değişmeyen örneklere ya da modellere göre biçimlendiren, düzenleyen inşa edici bir tanrıdır. Bu inşada önemli olan Demiourgos'un matematiği kullanması, yani evreni belirli bir sayı, ölçü ve orana göre düzenlemesidir. Bunun sonucunda da kaostan ziyade uyumlu ve güzel olan evren ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan Demiourgos matematiği, geometriyi ve armoniyi kullanarak düzeni ortaya koyan ilk tanrıdır.<sup>42</sup>

Ancak Hıristiyanlıkta Demiourgos'un yerini tek olan Tanrı alır ve O, bir malzemeye bağımlı olmadan ve kendisinin dışındaki modellere ihtiyaç duymadan dünyayı sayarak, ölçerek ve tartarak yoktan var eder. M.S. 2. yüzyılın sonlarından itibaren Kilise Babaları her zaman var olan bir maddeyi biçimlendiren ikincil bir tanrı görüşüne karşı, yoktan var eden tek bir Tanrı görüşünün savunusunu ortaya koyarlar. Tanrı'dan başka herhangi bir varlığa gerçek manasında yaratıcı denilmesine karşı çıkarlar.<sup>43</sup> Bununla birlikte öncesinde Demiourgos ya da ikinci tanrının inşa etme ya da biçimlendirmede ortaya koyduğu uyum, düzen ve güzel gibi ilkeler Hıristiyanlığa dahil edilir ve öncesinde Tanrı'yı zanaatkâr ya da sanatçı olarak nitelendiren metaforik kullanım Hıristiyanlıkta da devam eder. Ancak bu defa yoktan var eden tek Tanrı'dan bahsedilir. Artık ne maddenin ne de maddeyi biçimlendiren ilkelerin yaratıcı Tanrı'nın zihninin dışında ebedi ve ezeli olarak var olduğu düşünülmez.

Evrenin belirli bir orana, ölçüye ve sayıya göre yaratılmasında sadece bir zanaatkârın işlevsel biçimlendirmesi değil aynı zamanda bir sanatçının anlam ya da ulvi bir amaca uygun edimi de söz konusudur.<sup>44</sup> Bu sanatsal yaratım, yaygın olarak evrenin son derece iyi bestelenmiş bir şarkıya benzetilmesinde ortaya konulmaktadır. Örneğin

yaratır. Bu gölge sonraki yaratımlar için bir modeldir (ἀρχέτυπον). bk. Philo, "Allegorical Interpretation of Genesis II, and III", *Philo*, çev. F. H. Colson - G. H. Whitaker (Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 1982), 365 (I.3.96). İkinci tanrı konusundaki bir başka önemli düşünür Noumenios'a gelince, Philon'a benzer şekilde ilk Tanrı'yı yaratılış sürecinin dışına koyar ancak ilk tanrının, yaratıcı tanrının babası olduğunu belirtir. Bk. Numénius, *Fragments*, ed. ve çev. Édouard Des Places (Paris: Belles Lettres, 1973), 53 (Fr.11).

<sup>42</sup> Plato, "Introduction", *Timaeus and Critias*, çev. Robin Waterfield, giriş ve notlar Andrew Gregory (Oxford: Oxford University Press, 2008), xxxiii. Andrew Gregory *Timaios*'un matematik ile kozmolojiyi bir araya getiren ilk deneme olduğunu ileri sürer ve Demiourgos'un geometrici tanrı olduğunun söylenebileceğini dile getirir. Bk. Plato, "Introduction", *Timaeus and Critias*, s. xxviii. Gregory'nin *Timaios*'ta matematik ile kozmolojinin birleştirilmesi görüşünün Cusanus'ta matematik ile teolojinin birleştirilmesi olarak karşımıza çıktığını görürüz. Ayrıca Cusanus'ta geometrici tanrı olarak Demiourgos'tan geometrici Hıristiyanlığın Tanrısına geçişle karşılaşırız. Tanrının geometrici olarak nitelendirilmesi için bk. David Albertson, "Before the Icon: the Figural Matrix of De visione Dei", *Nicholas of Cusa and Times of Transition*, ed. Thomas M. Izbicki vd. (Leiden/Boston: Brill, 2019), 281. Tanrı'nın matematikçi olması ve insan zihni ile paralellik için bk. David Albertson, *Mathematical theologies: Nicholas of Cusa and the legacy of Thierry of Chartres* (New York: Oxford University Press, 2014), 238.

<sup>43</sup> Örneğin, Vinzens'in belirttiği gibi Augustinus "yapmak (facere), inşa etmek (condere), düzenlemek (ordinare), yaratmak (creare)" gibi varlığa getirme eylemlerinin yalnızca Tanrı'ya atfedilebilir olduğunu vurgular. bk. Vinzens, "Homo secundus Deus", 256.

<sup>44</sup> David, E., Ost, "Bonaventure: The Aesthetic Synthesis", *Franciscan Studies* 36 (1976), 233.

Augustinus, *De Civitate Dei (Tanrı'nın Kenti Üzerine)*'de<sup>45</sup> ve Bonaventura, *Breviloquium*'da<sup>46</sup> evreni en güzel şarkı olarak nitelendirirler. Yeni-Platoncu düşünürlere ya da Augustinus'a göre, insan da benzer olarak bir şarkı yaratabilir.<sup>47</sup> Ancak o, Tanrı gibi bağımsız değildir. Aksine Demiourgos gibi ezeli ebedi ilk ilkeleri yansıtmaktadır. Yine de Yeni-Platoncu düşünür Macrobius, insanın yaratımının tanrısallığı konusunda Romalı ünlü şair Vergilius'u anarak, onun hitabetinin tıpkı zanaatkâr Tanrı gibi, dünyayı nasıl da kusursuz bir şekilde inşa etmeyi bildiğini dile getirir<sup>48</sup> ve Augustinus ile Bonaventura'ya benzer olarak farklı seslerin tek bir armoni oluşturmak adına müzikte nasıl bir araya getirildiğini belirtir.<sup>49</sup> Böylece farklı ve hatta karşıt unsurları belirli bir oranda ve ölçüde bir araya getirerek kulağa ya da zihne hoş gelen bir şarkı besteleyen ya da şiir yazar kişi ile evreni belirli bir oran ve ölçüde yaratan Tanrı ile kıyas ortaya konur. Ancak Eriugena'nın belirttiği üzere insanın ortaya koyduğu sanat, Tanrı tarafından ortaya konulan sanatın bilme etkinliği aracılığıyla akılda yeniden yaratılması ya da yansıtılmasıdır.<sup>50</sup> Bu bakımdan insanın yaratıcılığı tanrısal yaratıcılık gibi bir yoktan yaratma değil, doğada içkin olanı keşfedip yeniden ortaya koyma şeklindedir.

Sonuç olarak zanaatkâr Tanrı ile Hıristiyanlığın Tanrısı ve insanın yaratıcılığı ile tanrısal yaratıcılık arasındaki temel fark, Hıristiyanlığın Tanrısının her ikisinden de farklı olarak yoktan var etmesi ve aynı zamanda güzel ve uyumlu bir eser yaratan ilk sanatçı olmasıdır. Antik Yunan'ın zanaatkâr tanrısı Demiourgos ile insanın ise kendi zihninin dışındaki ezeli-ebedi örneklerle bakarak ve evrendeki uyumu taklit ederek yaratması ya da biçimlendirmesidir. Cusanus ise *De Beryllo*'da Trismegistos'u anıp zanaatkâr tanrı olan Demiourgos'un yerine zanaatkâr ya da inşa edici olarak insanı koymuştur. Bu sebeple kendisinden öncekilerden farklı olarak insanı ikinci tanrı olarak nitelendiren Cusanus, insanın yaratıcı etkinliğine çok daha yoğun bir vurgu yapmaktadır. Bir sonraki bölümde Cusanus'un ikinci tanrı olarak insan anlayışını ve bu tasvirin altında yatan sebepleri daha yakından inceleyeceğiz.

<sup>45</sup> Saint Augustine, *The City of God: Books VIII-XVI*, çev. Gerald G. Walsh, S.J. - Grace Monahan, O.S.U. (Washington: The Catholic University of America Press, 1952), 214 (XI.18).

<sup>46</sup> Bonaventure, "The Breviloquium", *The Works of Bonaventure Cardinal Seraphic Doctor and Saint*, çev. Jos de Vinck (NJ: St. Anthony Guild Press, 1963), 11 (2.4).

<sup>47</sup> Tanrı ile insanın sanat metaforu üzerinden yaratıcılığına ilişkin benzer bir kıyas *Scipio'nun Rüyasına Yorum (Commentarii in Somnium Scipionis)*'un yazarı Yeni-Platoncu Macrobius Ambrosius Theodosius'ta bulunur: "Aslına bakarsan, eğer evrenin kendisini dikkatlice inceleyecek olursan, o ilahi ve bu şairsel işin arasında ne denli büyük bir benzerlik olduğunu görürsün." Ambrosius Theodosius Macrobius, *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia*, ed. Jacobus Willis (Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1994), 243 (V.1.19).

<sup>48</sup> Vinzens, "Homo secundus Deus", 258.

<sup>49</sup> Macrobius, *Saturnalia*, 243 (V.1.18). Evrenin yaratımı ve müzik arasındaki ilişkiye dikkat çeken ve evrenin orantılı, adeta müzikal bir eser gibi olmasını öven bir diğer isim Eriugena'dır. bk. Eriugena, *Periphyseon (The Division of Nature)*, çev. Inglis Patrick Sheldon-Williams - John J. O'Meara (Montreal/Paris: Bellarmin, 1987), 647 (V.36.965C). Evrenin inşasında müzik ve matematiğe olan vurgunun temelinde Pythagoras bulunmaktadır. Pythagoras'ın müzik ve matematik ilişkisini ele alan detaylı bir makale için bk. Diler Ezgi Tarhan, "Pythagoras Felsefesinde Müzik ve Matematik İlişkisi Üzerine", *Felsefi Düşün - Akademik Felsefe Dergisi* 15 (2020), 203-224.

<sup>50</sup> Bk. Eriugena, *Periphyseon (The Division of Nature)*, 183-184 (II.24.579B-C).

## 2. Cusanus'ta İkinci Tanrı Olarak İnsan

Cusanus'ta ikinci tanrı kendisinden öncekilerden farklı olarak açıkça insan olarak adlandırılmaktadır. Hatta *De Coniecturis*'te Cusanus insanın hem insan tanrı hem de insan evren olduğunu belirtir. Bunun da anlamı aslında insanın bilme etkinliğine bağlı olarak her şeyi zihninin dolayımında tekrardan ortaya koyması ya da içermesidir. Bu içirme aslında zihnin kendisinde yarattığı kavramlar yoluyla bir bakıma Tanrı'yı ve tüm dünyayı kuşatmasıdır.<sup>51</sup> Bununla birlikte Cusanus insanın mutlak anlamda Tanrı değil insani bakımdan bir tanrı ve insani bakımdan evren olduğunu dile getirir. Zira insan Tanrı ya da tüm şeylerin gerçekliklerinin var edeni olarak mutlak anlamda değil, zihninin bilme nesnelere varlık kazandırması sonucu ve tüm şeyleri zihninde kavramsal bakımdan kuşatması sebebiyle ikincil bir tanrıdır. Tanrı'nın, yarattığı gerçek varlıkların merkezinde yer alması gibi insan da bilme etkinliğinde kendisinden doğan ve bu bakımdan varlıkları kendisine bağlı olan kavramların merkezindedir.<sup>52</sup> Böylece Cusanus *De Beryllo*'da Hermes Trismegistos'u ismen anarak insanı ikinci bir tanrı olarak konumlandırır.<sup>53</sup> Ancak Trismegistos'un tanrı gibi insanından ve Antik Yunanın sadece var olan maddeye biçim veren zanaatkar tanrısından farklı olarak Cusanus'ta insan sadece düzenleyici ya da biçimleyici değildir.

İnsan zihni ya da aklı (*intellectus*) yaratma bakımından Tanrı'nın zihni ya da aklına benzerdir. Şöyle ki Tanrı gerçek varlıkların ve doğal biçimlerin, insan ise akılsal varlıkların ve yapay biçimlerin yaratıcısıdır. Buna uygun olarak gerçek varlıklar Tanrısal aklın, akılsal varlıklar ise insan aklı ya da zihninin benzerleridir. Bu durumda Tanrısal zihin gerçek varlıkların, insan zihni akılsal varlıkların benzerlerinin kaynağıdır. İnsan zihni şeylerin gerçekliklerinin olmasa da akıl varlıklarının yoktan var edicisidir. Öyleyse Cusanus'un dile getirdiği üzere, insan zihni yaratma bakımından (*in creando*) tanrısal akla benzerdir.<sup>54</sup>

İnsan aklı tanrısal akla benzer yaratım etkinliği ile neyi ortaya koymaktadır? İnsanın kavramsal ya da akılsal varlıkları yaratması ne anlama gelmektedir? Bunu Cusanus *Cribratio Alkorani*'de şöyle dile getirir: “Nasıl ki Yaratan, yaratmakla, gerçek şeyleri üretir, Yaratanın sureti olarak akıl da işlevleri sonucunda<sup>55</sup> gerçek şeylerin benzerlerini<sup>56</sup>

<sup>51</sup> Cusanus, *De Coniecturis*, 237 (II,14.143). Cusanus'ta insanın ikinci tanrı olarak adlandırıldığı yerler için ayrıca bk. Cusanus, *De Beryllo*, 794 (7); Cusanus, *De Coniecturis*, 236-237 (II,14.143-144).

<sup>52</sup> Cusanus, *De Coniecturis*, 238 (II, 14.144).

<sup>53</sup> Cusanus, *De Beryllo*, 794 (7).

<sup>54</sup> Cusanus, *De Beryllo*, 794 (7): “Dördüncü olarak Hermes Trismegistus'un insan ikinci bir tanrıdır ifadesine dikkat et. Zira nasıl ki Tanrı hem gerçek varlıkların hem de doğal biçimlerin yaratıcısıdır, insan da kavramsal/akılsal varlıkların [*rationalium entium*] ve yapay biçimlerin yaratıcısıdır. Bunlar onun zihninin yalnızca benzerleridir tıpkı Tanrı'nın yaratıklarının da onun İlahi Aklı'nın benzerleri olmaları gibi. Böylece [insan] yaratma bakımından [*in creando*] İlahi Aklın benzeri olan bir akla sahiptir.”

<sup>55</sup> Bu işlevler insan zihninin bilme etkinliğini gerçekleştiren duyu (*sensus*), imgelem (*imaginatio*), anlama yetisi (*ratio*) ve akıl (*intellectus*) hareketleridir. bk. Clyde Lee Miller, *The Art of Conjecture: Nicholas of Cusa on Knowledge* (Washington: The Catholic University of America Press, 2021), 28.

<sup>56</sup> Bu benzerler gerçek şeylerin yerine geçen tasarımlar ya da temsiller olarak karşımıza çıkar. bk. Cusanus, *De Venatione Sapientiae*, 1332 (29.86).

üretir. Yaratmak varlığa getirmektir ve anlamak ise benzer kılmaktır.”<sup>57</sup> İnsan zihninin benzer kılarak ya da kavramsallaştırarak anlama edimini gerçekleştirebilmesi ve gerek dışsal dünya gerekse kendiyile ilişkiye girebilmesinin ön koşulu şeyleri yeniden yapmasıdır.<sup>58</sup> Bir başka deyişle, insan zihni bildiği ya da anladığı şeyleri kendi gücünde ya da kavramsal dünyasında adeta yoktan yaratmaktadır.

Nasıl ki Tanrı şeylerin neliklerini kendisinden başka olmayandan yapar, insan zihni de şeylerin kavramsal benzerliklerini başka olmayan kendisinden yapar. Bu durumda Tanrı'nın, yarattıklarından başkası olmaması gibi insan zihni de kendisi tarafından anlaşılanlardan başkası değildir.<sup>59</sup> Zihin kendisinin yaratması olan anlama etkinliğinde ilkin duysal olanın kışkırtmasına ve bu sebeple de bedenselliğe gereksinim duyar.<sup>60</sup> Duysal ile kışkırtılan zihin uykusundan uyanır<sup>61</sup> ve kendinde tohum halinde mevcut olanı edimselleştirerek<sup>62</sup> dıştan aldığı malzemeyi kendi kurduğu dünyada kendi gücünde yaratır.

Zihnin kendi gücünü ortaya koyduğu ve tanrısallıkla paralellik kurulduğu eylem, bilme etkinliği ve bu bilme etkinliği sonucunda oluşturduğu kavramsal dünyadır. Burada zihnin yaratım etkinliği başlangıçta kendisiyle birlikte hiçbir kavram getirmemesi ve kavramları sadece bu dünyada duysal izlenimleri aldıktan sonra kendisinde oluşturmasıdır. Bu oluşturmada zihin dışarıda olanı dolaysızca almaz. Kendi işlevlerini (akıl, anlama yetisi, imgelem, duyu) bir bütün halinde kullanarak etkin bir şekilde şeylerin benzerleri olan kavramları yapar (facere).<sup>63</sup> İnsan zihni bu yaptığı ya da yarattığı kavramların merkezindedir.

Bununla birlikte Cusanus *De Mente*'de Tanrı ile insan zihni arasındaki ayrımın tanrısız zihnin kavramakla yarattığını, ancak insan zihninin kavramakla benzer olduğunu söyleyip, tanrısız zihnin varlığa getiren (entificativa), insan zihninin ise benzer olan (assimilativa) bir güç olduğunu dile getirir.<sup>64</sup> Benzer olmak ise benzer olma hareketini başlatacak önceden var olan bir şeye işaret eder. Bu durumda zihnimizin şeylere tanrısız anlamda varlık veren bir kaynak olmadığını biliriz. Zihnimiz kendi işlevlerinin kaynağıdır ve şeyler onda kavramsal olarak kuşatılıdır. Karsten Harris'in dile getirdiği üzere, insan zihni kendisinin oluşturduğu kavramsal dünyanın merkezinde ya da kaynağında yer alan bir bilen öznedir.<sup>65</sup>

Norbert Henke'ye göre zihin, kavramları yaratmasındaki bu kendindeliğindenlik (spontaneity) ya da Cusanus'taki şekliyle yargı gücü (vis iudicaria) sayesinde saf bir

<sup>57</sup> Cusanus, *Cribratio Alkorani*, 1017 (II.3.94): “sic ut creando veras res producit: ita intellectus imago eius operando producit similitudines verarum rerum, creare enim est essentia: et intelligere est assimilare.”

<sup>58</sup> Karsten Harris, *Infinity and Perspective* (Massachusetts: The MIT Press, 2001), 199.

<sup>59</sup> Cusanus, *De Li Non Aliud*, 1160 (112).

<sup>60</sup> Cusanus, *De Mente*, 545 (4.77).

<sup>61</sup> Cusanus, *De Mente*, 549 (5.85).

<sup>62</sup> Colomer Eusebio, “Die Erkenntnistheorie des Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis,” *MFCG 11*, ed. Rudolf Haubst (Mainz: Grünewald, 1975), 219-220. bk. Cusanus, *De Visione Dei*, 691 (7.24); Cusanus, *De Mente*, 547 (5.80).

<sup>63</sup> Cusanus, *De Mente*, 546 (4.78).

<sup>64</sup> Cusanus, *De Mente*, 556 (7.99).

<sup>65</sup> Harris, *Infinity and Perspective*, 187.

alıcı değil aksine etkin bir biçimlendiricidir.<sup>66</sup> Bu bakımdan Cusanus insan zihninin bilme etkinliğinde zihnin yaratıcı edimine yaptığı vurgu sebebiyle kimi düşünürler tarafından Kant'ın bir önceli olarak görülmektedir.<sup>67</sup> Zira Cusanus'ta zihin her ne kadar dıştaki duyu çokluğu ile harekete geçse de bu çokluğu asla olduğu gibi almaz. Bu çokluğa zihin, eş zamanlı olarak çalışan yetileriyle biçim verir, yeniden üretir ve ölçü olarak kavramları yaratır. Zihin yarattığı kavramlar eşliğinde dünyayı, kendisini ve Tanrı'yı bilir. Başka bir deyişle bu kavramları dışa ya da içe bir ölçü olarak uygular.

Zihnimizin kavramlara varlık kazandırması bakımından sadece Tanrı'ya atfedilen varlık verme gücüne (vis entificativa) benzer bir eylemde bulunduğu söylenebilir. Zira Irlenborn'un belirttiği üzere, Cusanus'ta insan zihninin kavramları yapmasının sadece epistemolojik değil ontolojik de bir anlamı da vardır. Şöyle ki Cusanus'un insanı ikinci tanrı olarak andığı eseri *De Beryllo*'da insan zihninin temel etkinliği olan bilme etkinliğinde bilmenin bilinene varlık verdiği dile getirilmektedir.<sup>68</sup> Bu bakımdan Cusanus'un dile getirdiği üzere insan ikinci bir tanrıdır ancak bu Tanrı'nın karşısındaki bir başka tanrı olma anlamında yorumlanmamalıdır. İnsanın ikinci tanrı olduğu alan zihninin bilme etkinliğinin eseri olan kavramsal dünyadır. Bir sonraki bölümde görüleceği üzere, insanın bilme etkinliğinin temelinde ise ölçme edimi yatmaktadır.

### 3. Cusanus'ta İkinci Tanrı Olarak İnsanın Ölçme Edimi

Bilmenin varlık kazandırmasına dair önemli bir özellik bilmenin ölçme anlamına gelmesinde yatmaktadır. Ölçmek belirleme, sınırlama ve bu sayede bir şeye varlık kazandırmadır. Cusanus'ta bu işi zihin yerine getirmektedir. Zihni ölçü (mensura) ve etkinliğini ölçmek (mensurare) şeklinde ortaya koyan Cusanus zihnin (mens) adını bu sebeple ölçmekten (a mensurando) aldığını ileri sürer.<sup>69</sup> Zihin (mens) kelimesinin bu etimolojik kökeni doğru olsun ya da olmasın bizim için önemli olan Tanrı ile insan arasında yaratıcılık bakımından paralellliği ortaya koyup insanın ikinci bir tanrı olarak değerlendirilmesinde öne çıkan, insanın bilme etkinliğinin ölçme olarak değerlendirilmesidir.<sup>70</sup>

Bilme ile ölçmeyi denk gören Cusanus'a göre ölçmeyle ortaya çıkan akıl varlıklarında, zihin aslında kendisinin farkındalığına ve ardından mutlak ölçü olan tanrısal akla yol alır. Bu hareket insan zihninin yaratıcı etkinliği sayesinde gerçekleşebilir. Şeylerin gerçekliği ve doğal biçimler Tanrısal aklın yaratımları olup mutlak ölçen tanrı olmakla birlikte, insan aklı da Tanrı'nın sureti olarak kendi yarattığı dünya yoluyla Tanrı'ya benzeşme (assimilatio) kabiliyetindedir. Bu benzeşme, bilme etkinliğinin

<sup>66</sup> Henke, Norbert, *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues* (Münster: Aschendorff, 1969), 109–115; Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, 1/37; Pauline Watts insan zihninin öz bilinçli yargı gücü olarak adlandırdığı *vis iudicaria* (yargı gücü)'yü insanın diğer yaratılanlar arasındaki benzersiz konumunu tanımlamada merkezi olarak değerlendirir. Watts'a göre yargı gücü ya da akıl her şeyi düzenleyen, birleştiren ve oranlayan tanrısal akla benzerdir. bk. Pauline Moffitt Watts, *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth-Century Vision of Man* (Leiden: Brill, 1982), 139–141.

<sup>67</sup> Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, 35–36.

<sup>68</sup> “Cognitio dat esse cognitiss [Bilme bilinene varlık verir].” Cusanus, *De Beryllo*, 826 (71). Irlenborn, “*Der Mensch als zweiter Gott?*”, 394.

<sup>69</sup> Cusanus, *De Mente*, 543 (3. 71).

<sup>70</sup> “Cognoscere enim mensurare est [Zira bilmek ölçmektir].” bk. Cusanus, *De Beryllo*, 827 (71).

ortaya koyduğu yaratıcılık ve bunun da temelindeki ölçme edimi sayesinde. Bu bakımdan Cusanus “İnsan her şeyin ölçüsüdür.” teziyle Protagoras’ın önemli bir görüşleri sürdüğünü vurgular.<sup>71</sup>

Cusanus’a göre insan zihninin ölçme edimi sadece yaşamda kalabilmek için gerekli araç gereçleri sağlamak için değildir. İnsan ölçmekle aslında nesnelere uzandığında kendisine uzanmış olur. Çünkü önceden de değindiğimiz üzere insan şeylere, kendisine ve Tanrıya yalnızca kendisinde oluşturduğu kavramsal dünyanın içinden bakar. İnsanın ölçme edimi hem kendisine hem de kendi yaratıcısına ya da mutlak ölçene sonsuz benzeşim ve yakınlaşma etkinliğidir. Zira insan yaratım etkinliğinde bulunduğça Tanrı’ya yakınlaşabilir. Bu yakınlaşma da insanın kavramsal dünyayı yaratmasında somutluk kazanır.

Cusanus Tanrı’ya benzeşimin geçiş kapısı olan insan zihnini, her şeye sınırını ve ölçüsünü veren olarak tanımlar.<sup>72</sup> Zihnin sağladığı sınır ve de ölçü sayesinde şeyler belirir ve varlık kazanır. İnsanın bilme etkinliğinin yaratıcı yönü tam da şeylere ölçü, sınır ve biçim vermektir. Bir başka şekilde, Michael Stadler’in ileri sürdüğü gibi şeyliğin (Dinglichkeit) ya da ölçü ve sınır verilmiş olanın insanın yaratımı olduğunu ve bunun onun bilme tarzı olduğunu söyleyebiliriz. Stadler bunu Cusanus’un Protagoras’ın insan her şeyin ölçüsüdür tezini yorumlama biçimi olarak değerlendirir.<sup>73</sup> Öte yandan Jasper Hopkins, Cusanus zihin her şeyin sınırını ve ölçüsünü verendir dediğinde bununla tanrısal zihni kastettiğini belirtir.<sup>74</sup> Bu, bir bakıma doğrudur ama eksiktir. Zira gerçek şeyleri ve doğal biçimleri yaratan zihin Tanrı’ya ait iken, kavramsal dünyayı ve yapay nesnelere yaratan ise insan zihnidir.

İlahi zihin başka hiçbir zihin ile öncelenmeden her şeye sınırını vererek bu ya da şu olarak varlık kazandırırken, insan zihni de kendi yarattığı kavramlarla her şeye kavramsal sınırlarını çeker.<sup>75</sup> Tıpkı tanrısal zihin gibi yapmak istediğini ilkin kendi içerisinde belirler. Bu bakımdan zihin kendi işlerinin sınıridir. Var olan maddi nesnelere varlığa getiren zihin insan zihni değil tanrısal zihindir.<sup>76</sup> Bu nesnelere anlamak ve yeniden üretmek adına insan zihni yoktan kendi gücü ile kavramlar ortaya koyar ve bu açıdan gerçek nesnelere olmasa da kendinden ortaya çıkan kavramsal varlıkların ilk

<sup>71</sup> Cusanus burada Aristoteles’e karşıttır. Aristoteles *Metafizik*’te Protagoras’ın tezinde dikkate değer bir düşünce olmadığını belirtir. bk. Aristotle, *Aristotle’s Metaphysics*, ed. W.D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1924), 10.1053b1. Aristoteles’e göre bilgi konu olduğunda zihin şeyleri ölçen olmaktan ziyade ölçülendir. bk. Aristotle, *Aristotle’s Metaphysics*, 10.1053a25-33. Protagoras’ın Cusanus da dâhil olmak üzere Rönesans felsefesindeki alımlanması için bk. Charles Trinkaus, “Protagoras in the Renaissance: An Exploration”, *Philosophy and Humanism: Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. Edmund Mahoney (New York: Columbia University Press, 1976), 190-213. Protagoras’ın tezine karşıt olarak Patoncu ve Skolastik düşüncede insanın değil de Tanrı’nın ölçü olması üzerine detaylı bir çalışma için bk. James McEvoy, “The Divine as the Measure of Being in Platonic and Scholastic Thought”, *Studies in Medieval Philosophy*, ED. John F. Wippel (Washington: The Catholic University of America Press, 1987), 85-116.

<sup>72</sup> Cusanus, *De Mente*, 535 (1.57).

<sup>73</sup> Michael Stadler, *Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit: zur Struktur des Cusanischen Denkens* (Wilhelm Fink Verlag, 1983), 40.

<sup>74</sup> Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*, 32.

<sup>75</sup> Cusanus, *De Venatione Sapientia*, 1330 (27.82).

<sup>76</sup> Tanrı’nın yoktan insanın ise var olan maddeden yeniden yaratımı hakkında bk. Cusanus, *De Ludo Globi*, 1193 (1.25).

örneği olup varlık verenidir. Bu sebeple insan zihni tanrısal zihin gibi sınırlanmamış sınırlayandır.

Kendi tarzında yani bilişsellik bakımından sınırlanmamış ama sınırlayan olarak insan zihni her şeyi istediği şekilde ilkin kavramsal olarak sınırlayabilir. Örneğin insan zihni var olan çizgiye sınır koyarak onu kısaltıp uzatabilir ve arzu ettiği şekilde çizgilere bitiş noktaları yerleştirebilir.<sup>77</sup> Ayrıca var olan şeylere adlar koyarak onları sınırlandırır ve kendisinin kılar. Ancak zihin bununla da kalmaz. Ölçme etkinliği ile kavramsal varlıklara varlık veren zihin aynı zamanda kendisinden türeyen kavramları dışarı yansıtarak doğada var olan malzemeden yeni üç boyutlu nesnelere ortaya koyabilir.<sup>78</sup>

Cusanus'un bu konudaki temel örneği *De Mente*'de geçen kaşık oymadır. Şöyle ki malzeme, örneğin tahta doğada mevcuttur ancak kaşıklık tahtada kendinde var değildir. Böylece kaşık formu zanaatkârın zihninin dışında mevcut değildir.<sup>79</sup> Cusanus'a göre bir ressam ya da heykeltıraş tasvir etmek istediği şeylerin örneklerini dışarıdan alır. Ancak kaşık yapma sanatında usta kaşıklık fikrini ya da kavramını kendi zihninde üretir ve maddeye aktarır. Kaşığın ya da bunun gibi doğada bulunmayan nesnelere üretimi bir taklit değildir. Bu tarz bir üretim taklitten ziyade sanat yoluyla şeylerin yetkinleştirilmesidir ve bu bakımdan da zanaatkârın yaptığı işi Cusanus Tanrı'nın sanatına benzetir.<sup>80</sup> Tanrı'nın yarattığı dünyada niyetini ya da zihnini ortaya koyması gibi insan da yarattığı işlerde zihnin edimini görülebilir kılmaktadır. Zanaatkârın yaptığı kaşık buna bir örnektir.

Kaşık oyma sanatında Cusanus aynı zamanda insan zihninin işlerine özgü bir başka yanı ortaya koyar. Tahtayı belirli bir orana göre oyarak onda kaşıklığın belirmesini sağlayan kişi okuma yazması olmayıp bir okulda eğitim görmemiş halktan bir kimseyi temsil eden ve zanaatkârlıkla uğraşan *idiota*'dır. Cusanus'a göre her türlü sanatın kaynağı olan Bilgelik (Tanrı), insanlar tarafından yazılmış kitaplarda değil ilkin Tanrı'nın kitaplarında ya da doğada bulunur ve sokaklarda kendisini haykırır.<sup>81</sup> Lakin Bilgelik'in kendisini sokaklarda bu haykırışı yine de insan zihninin dolayımını içermektedir. Zira bu Bilgelik kendisini ilkin insan zihninin gündelik sayma, ölçme, tartma gibi etkinliklerinde gösterir. Bununla birlikte bu zihin etkinliklerinin hepsi insanı, hayvandan

<sup>77</sup> Bk. Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*, 11-12.

<sup>78</sup> Watts, *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth-Century Vision of Man*, 120.

<sup>79</sup> Kaşık formunun ya da fikrinin zanaatkârın zihninin dışında mevcut olmaması görüşü Cusanus'u hem Platon'dan hem de Aristoteles'ten ayırt etmektedir. Platon'dan ayırma sebebi kaşık formunun insan zihninden bağımsız olarak ne mevcut dünyaya için ne de mevcut dünyaya aşkın bir yerdedir. Aynı zamanda kaşık formu insan zihninden bağımsız bir şekilde sadece nesnelere için de değildir. Bu görüşüyle de Cusanus Aristoteles'ten ayrılmaktadır. Kaşık formu ya da kavramı tamamen insan zihninden türemekte ve bu bakımdan ne nesneye için ne de aşkın bir alana ait olmaktadır; yine de mevcut dünyadaki bir materyal üzerine işlenince görülür olmaktadır. Bu görülür olmakta da aslında zihin dolaysızca olmasa da kendisini fark eder.

<sup>80</sup> Cusanus, *De Mente*, 538 (2. 62).

<sup>81</sup> Cusanus, *De Sapientia*, 498 (1.4). Cusanus'un bilgelik'in kendisini sokaklarda haykırmasına dair görüşü İncil'in Latincesinde *Proverbia* olarak çevrilmiş olan *Süleyman'ın Meselleri* 1:20'de geçer: "Sapientia foris praedicat; in plateis dat vocem suam." bk. Hieronymus, "Psalmi - Proverbia - Ecclesiastes - Canticum canticorum - Sapientia - Iesus Sirach", *Biblia Sacra vulgata: Lateinisch-deutsch*, ed. Andreas Beriger - Widu-Wolfgang Ehlers (Berlin/Boston: de Gruyter), 2018.



ayıran anlama yetisi (ratio) etkinlikleri olup Tanrı'nın zihnine dayalı işler ile benzerlik taşımaktadır.<sup>82</sup>

*Süleyman'ın Bilgeliği* (Σοφία Σολομῶνος/Liber Sapientiae) 11.21'de Tanrı'nın tüm yaratılanların ölçüsünü, ağırlığını ve sayısını tayin ettiği söylenir.<sup>83</sup> Cusanus da bu öğretiyi devam ettirerek Tanrı'nın her şeyi sayıya, ölçüye ve ağırlığa göre belirlediğini yazar.<sup>84</sup> Böylece Tanrı'nın şeyleri belirlerken ortaya koyduğu sayma, ölçme ve tartma etkinlikleri aynı zamanda insan zihninin gündelik hayatta kullandığı edimlerdir. Sayma, ölçme ve tartma hem tanrısal hem de insan zihninin ortak işlemlerdir ve şeylerin yaratılması ve düzenlenmesinde kullanılmaktadırlar. Bununla birlikte sayma, ölçme ve tartma edimleri ayrıca insan zihninin Tanrı'ya, evreni ve her şeyi anlamak adına matematik bilimlerini inşa etmesinde de temel teşkil eder.

### 3.1. Ölçme Ediminde Sayı-Zihin İlişkisi ve Tanrı'nın Sembolik Bilgisi

Aklın işlevleri, sayma, tartma ve ölçmeye paralel olarak zihinden türeyen ve hem Tanrı'nın evreni yaratmasında hem de insanın bu yaratımı anlamasında öne çıkan temel matematik bilimleri aritmetik, geometri, müzik ve astronomidir.<sup>85</sup> Bu bilimlerden aritmetik, Cusanus'un düşüncesinin hem dolaylı hem dolaysız yoldan önemli bir kaynağı olan<sup>86</sup> Boethius'un *Institutio Arithmetica*'da belirttiği üzere geometri, müzik ve astronomiye önceldir.<sup>87</sup> Bunun da sebebi çokluğun ve de ayırım yapabilme ile sınır çekebilme ediminin zemininde sayının ya da saymanın yattığının düşünülmesidir.

Bu düşünce Boethius'ta olduğu denli<sup>88</sup> bu geleneğin takipçileri ile birlikte Cusanus için de geçerlidir. Cusanus hiçbir sonlu şeyin ya da belirlenimin sayıdan önce gelebileceğini<sup>89</sup> ve sayının tüm çokluk (multitude) ile büyüklüğün (magnitude) zemininde yattığını belirtir.<sup>90</sup> Bununla birlikte çokluğun zemininde *bir* ve büyüklüğün zemininde *nokta* yatmaktadır. Cusanus'un terminolojisine göre *bir* çokluğun, *nokta* ise büyüklüğün kuşatanıdır (complicans). Cusanus'un *De Theologicis Complementis*'te belirttiğine

<sup>82</sup> Watts, *Nicolaus Cusanus - A Fifteenth Century Vision of Man*, 123.

<sup>83</sup> *Süleyman'ın Bilgeliği* (Σοφία Σολομῶνος/Liber Sapientiae) 11.21'de Tanrı'nın her şeyi belirli bir ölçü, sayı ve ağırlıkta düzenlediği söylenir. bk. *The Book of Wisdom: The Greek Text, the Latin Vulgate, and the Authorised English Version*, çev. ve ed. William J. Deane (Oxford: The Clarendon Press, 1881), 11.21.

<sup>84</sup> Cusanus, *De Venatione Sapientiae*, 1330 (28.83).

<sup>85</sup> Orta Çağda quadrivium olarak anılan ve aritmetik, geometri, müzik ile astronomiden oluşan bilimlerin tasnifi Platon'a dayanmaktadır. Bu bilimlerin Platon'daki sıralaması için bk. Plato, *The Republic: Books VI-X*, çev. Paul Shorey (Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1942), 119-201 (VII. 514a-533c).

<sup>86</sup> David Albertson 2016 yılında yayınlanan bir makalesinde Cusanus'un düşünce çizgisi için önemli bir kaynağın Thierry de Chartres'in Boethius'un *Institutio Arithmetica*'sına yaptığı yorum kitabı olduğunu iddia etmektedir. Bu konu için bk. David Albertson, "'Boethius Noster': Thierry of Chartres's 'Arithmetica' Commentary as a Missing Source of Nicholas of Cusa's 'De Docta Ignorantia', *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 83/1 (2016), 143-199.

<sup>87</sup> Boethius, *Boethian Number Theory: A Translation of the De Institutione Arithmetica*, çev. Michael Masi (Amsterdam/New York: Rodopi, 2006,) 74.

<sup>88</sup> Michael Fournier, "Boethius and the Consolation of the Quadrivium." *Medievalia et Humanistica: Studies in Medieval and Renaissance Culture*, ed. Paul Maurice Clogan (Rowman & Littlefield Publishers, 2008), 3.

<sup>89</sup> Cusanus, *De Coniecturis*, 166 (1.2.8).

<sup>90</sup> Cusanus, *De Theologicis Complementis*, 760-761 (9).

göre Tanrı iki şey yapmıştır. Bunlardan biri neredeyse hiç olan *nokta*, bir diğeri ise *bir*-dir. Tanrı bunu takiben bu ikisini birleştirmiş ve *bir nokta* (unum punctum) yapmıştır. Bu *bir nokta* evrenin kuşatanı olup evren ondan meydana gelmiştir. Lakin bu meydana gelme sayı olmadan mümkün değildir. Zira meydana gelme çokluğu ve de büyüklüğü ortaya serer (explicatio) ve bu da sayıdandır. Sayı ise onu kuşatan birden ya da zihindedir. Zira Cusanus'un belirttiği üzere zihni olmayan bir varlık sayamaz.

Böylece sayıdan kaynaklanan çokluk ya da ayırım temelde *bir* olan zihindedir ve zihinde ise kuşatan olarak *bir noktadan* her şey açılmaktadır. Bu edim, tanrısal zihnin gerçek şeylerin evrenini yaratması ile insan zihninin bu dünyanın özgün bir biçimi olarak kavramsal dünyayı yaratmasında ortaktır. Zihin ayırımın sağlayıcısı olarak ilkin sayıyı yapar (facit) ve buradan da çokluk (multitude) ile büyüklük doğar. Bu şekilde zihin her şeyi ölçmektedir.<sup>91</sup> Her şeyin mutlak ölçeni olarak tanrısal zihinden doğan sayı ile şeyler varlık kazanırken, kavramsal dünyanın mutlak ölçeni olarak insan zihninden doğan sayı ile de bilmenin konusu olan dünya varlık kazanır. İnsan için bilmek, ölçmek; ölçmek ise kıyaslamak ya da ayırt etmektir ki bu da sayı olmadan gerçekleşmektedir.<sup>92</sup> Bu durumda insan zihni tanrısal zihinden farklı olarak kıyaslamaya dayalı olduğundan, bilmek için sayıya ihtiyaç duyar ve bu sebeple sayıyı türetir. *Bir noktanın* kuşatanı olduğu için de ayrıca büyüklüksüz ve çokluksuzdur, yani sayının temelindedir ve asla sayının konusu olamaz. Aynı zamanda sayı ya da aritmetik tüm matematiksel bilimlerin zemininde olduğundan zihin matematiksel varlıkların da yaratıcısıdır.<sup>93</sup>

Zihnin yapımı olan matematiksel varlıklar zihnin yaratıcı etkinliğinde kavramlar ve şeylere göre önseldir. Kaşık örneğine dönecek olursak, insan zihninin kendisinde oluşmuş bir kavram olarak kaşıklığın tahtada vücut bulması için belirli bir orana göre oyulması ve orada belirmesi için sayı gerekmektedir. Zira sayı olmadan oran yoktur, oran olmadan biçim ortaya çıkamaz.<sup>94</sup> Hatta kaşıklık kavramı da ortaya çıkamaz; çünkü sayı aynı zamanda tüm kavramların da ilk örneğidir. Bununla birlikte ayırım işleminin gerçekleşmesinin zemini olan sayıda da ölçmek, kıyaslamak, oranlamak için önsel olan *bir sayıdır*.<sup>95</sup> Bir ya da birim ile birlikte ayırım ya da kıyas yapılabilen, bu sayede ürünler yapılabilen, bilimler türetilebilen ve bilme gerçekleşebilmektedir. Sayı şeylerin belirlenimleri ve diğer her türlü işlem için başlangıçtır ama kendisi öncesiz olan değildir. Sayının kendisinin bir başlangıcı vardır ve o da tekliktir (unitas). Sayı başlangıcı teklikte (unitas) bulan ve sonu olmayan çoğulluktur (pluralitas).<sup>96</sup> Bu teklik ise şeylerin gerçek varlıklarının çoğulluğunun kuşatanı olan tanrısal zihin ve şeylerin kavramsal varlıklarının çoğulluğunu kuşatan insan zihnidir. Bu durumda sayı ve de buna bağlı olarak her şey zihindedir.<sup>97</sup>

<sup>91</sup> Cusanus, *De Mente*, 565 (9.116).

<sup>92</sup> Cusanus, *De Ludo Globi*, 1224 (2.80)

<sup>93</sup> Sayı onun kuşatanı olan biri kendinde içeren zihindedir ya da zihnin bir yaratımıdır. Bu durumda zihin matematik formun etkin nedenidir. bk.: Cusanus, *De Theologicis Complementis*, 760 (9).

<sup>94</sup> Cusanus, *De Mente*, 552 (6.92).

<sup>95</sup> Ölçmenin ya da bilmenin zemininde birin olduğu görüşü Aristoteles'e uzanmaktadır. bk. Aristotle, *Metaphysics*, 10.1.1053b4.

<sup>96</sup> Cusanus, *De Dato Patris Luminum*, 379 (105).

<sup>97</sup> Cusanus, *De Mente*, 542 (3.70).

Böylece insanın ikinci bir tanrı olarak yaratıcı etkinliği, ilkin dışarıdan almadığı gibi kendi içerisinde hazır da bulmadığı ancak kendisinin yarattığı kavramlar ile dışarıda mevcut olan nesnelere biçimlendirmesinde ortaya çıkar.<sup>98</sup> İnsan zihni buna ek olarak sanatları ve bilimlere de kendisinden türetir ve bundan dolayı sanatlarda taklitçi değil yaratıcıdır.<sup>99</sup> Sanatlar ile bilimlerin yaratıcısı olan zihin bunlar sayesinde çeşitli somut nesnelere yaptığı, sadece kendi zihninden doğan modellere göre bu nesnelere inşa ettiğinden, bu nesnelere kendisini görür.<sup>100</sup> Ancak zihnin kendisini gördüğü daha üst bir yaratım çeşidi, herhangi bir somut nesnenin ortaya koyuluşunu mümkün kılan kavramların da modeli olan sayı ve matematiksel varlıklardır. Sayı ve daire gibi matematiksel şekiller zihnin maddeden bağımsız olarak yaptığı daha üst yaratımlar olduğundan zihnin kendisini daha net gördüğü alan matematiksel bilimlerin alanıdır. Matematiksel alan değişebilir olan duyuşal gerçekliklerden farklı olarak değişmez olanla ilgilendiğinden Tanrının sembolik bilgisini sağlar.<sup>101</sup>

Her şey sayıdan ve sayı da tek olan zihinden kaynaklandığına göre zihnin temel ediminin matematiksel ölçme olduğu söylenebilir.<sup>102</sup> Zihin matematiksel ölçme için matematiksel nesnelere maddi olandan bağımsız olarak kendindeyken inşa ettiğinden bilmede kesinlik derecesi bakımından yüksek bir noktaya ulaşır. Zihin matematiksel nesnelere inşa etmede ilkin duyu organlarında mevcut olan imgelerce uyarılsa da bu uyarılma sonucu yarattığı matematiksel nesnelere dışta benzeri yoktur.<sup>103</sup> Bu bakımdan matematiksel nesnelere zihinden olup zihnin dışında değildir. Bir başka deyişle bilmede kesinlik derecesi yüksek olmakla birlikte matematiksel nesnelere akıl varlıkları olduklarından zihin bu alanda da şeylerin tam hakikatine erişemez. İnsan zihni bilme bakımından varsayımı (coniectura) ya da sembolikliği aşamasa da sayı aracılığıyla, Tanrı'nın sembolik bilgisine yükselebilir.<sup>104</sup> Zira sayı her şeyde birin nasıl bir olarak kalsa da yine de çok olabildiğinin sembolik bilgisini ortaya koyarak mutlak birlik olan Tanrı'nın da nasıl çokluğu yarattığının ama yine de tek olabildiğinin sembolik bilgisini sağlar.

Matematiksel bilgi gerçekliğe dair insan zihninin kesinlik sahibi sembolik bilgisi olup hakikate, ya da birin her şey ve her şeyin bir olduğunu ortaya koyan teolojik bilgiye giden yoldur.<sup>105</sup> Her şeyin bir ve birin her şey olarak görüldüğü yerde artık sayı

<sup>98</sup> Burada Cusanus kavramları kendisinde yoktan var eden zanaatkâr ile Platon'un zihnin dışında kendi başına var olan idea anlayışına bir eleştirisi söz konusudur. Cusanus'a göre kavramlar ve de matematik nesnelere bilme etkinliğinin sınırları içerisinde insan zihnindedir. Platon'un idealar öğretisinin sınırlarını ortaya koyan bir çalışma olarak bk. Saniye Vatansever, "An Interpretation of Plato's Theory of Forms", *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 98-116.

<sup>99</sup> Cusanus, *De Mente*, 537-538 (2.59-62).

<sup>100</sup> Cusanus, *De Ludo Globi*, 1231 (II.93).

<sup>101</sup> Markus L. Fuehrer, "Cusanus Platonicus. References to the Term 'Platonic' in Nicholas of Cusa, *The Platonic Tradition in the Middle Ages*, ed. Stephen Gersh - Maarten J.F.M. Hoenen (Berlin/New York: de Gruyter, 2002), 346.

<sup>102</sup> Albertson, *Mathematical theologies*, 228.

<sup>103</sup> Zihin matematiksel varlıkları dışarıda benzeri olmadan kendisinden yaratarak başkılıksız, yani maddi olandan ayrı olarak görebilir. Zihin bunları hakikatlerinde görür ancak kendisinin dışında göremez. Şöyle ki zihin onları kendi sınırında yani zihinsel olarak görür. Aynı şekilde duyuşal konu olduğunda onlara duyuşal olanın dışında erişemez. bk. Cusanus, *De Theologicis Complementis*, 748 (2).

<sup>104</sup> Albertson, *Mathematical Theologies*, 228.

<sup>105</sup> Cusanus, *De Mente*, (7.105); Cusanus, *De Theologicis Complementis*, 750 (3).

ve de büyüklük yoktur. Bu aşamada sayı ya da büyüklük olmadığından zihin her şeyi çoğulluksuz yalın teklik olarak görür. Bu teklik aynı zamanda her şeydir. Her şeyin ölçeni olan insan zihni ölçmesinin ürünleri olarak mekanik ve matematiksel soyutlamaların ardından bu aşamada teolojik soyutlama ya da spekülasyonlarda bulunur. Bu insan zihninin ürettiği en yüksek bilme/ölçme çeşididir. Bununla birlikte bu bilme her şeye rağmen zihnin görmesi olup onun görme/ölçme biçiminin ötesine geçemez. Bu sebeple zihin en yüksek bilme yetisi olan aklın (intellectus) ölçü olduğu alanda teolojik spekülasyonları üretse de bu bilme aşamasında yine ölçü kendisi olduğundan Tanrı'nın özüne ulaşamaz.<sup>106</sup>

Zihin doğal olarak bilmek istediğinden ölçmekten vazgeçemez. Ölçmek de insan zihni için kıyasa dayalı olmanın dışına çıkamaz. Bu kıyasa dayalı bilme tarzında insan zihni kendi yaratımı olan bir dünyanın gözünden her şeye bakar. Cusanus'un verdiği örneğe göre, burada zihin çok iyi cilalanmış bir elmasın bir açısının canlı bölünmez ve en yalın sivri ucu gibidir. Bu canlı uçta her şeyin biçimi bu ucun yapısına göre yansımaktadır.<sup>107</sup> Zihni bir elmasın en sivri ucuna benzetmek ile her şeyin büyüklüksüz ve çoklüksüz olan *bir noktadan* varlığa gelmesi arasında bir paralellik vardır. Bu durumda her şeyin kavramsal olarak kendi tarzında ölçeni olan insan zihni, tıpkı mutlak ölçen Tanrı'nın evrenin yaratımında önce *bir nokta* var edip bunun ardından evreni var kılmasında olduğu gibi, *bir noktayı* yapıp bunu takiben çokluğu ve büyüklüğü kendisinden meydana getirir.

Cusanus insan zihnini canlı bir sayıya<sup>108</sup>, tüm şeylerin ölçüsü olan mutlak ölçüye<sup>109</sup>, kendisi bir niceliğe sahip olmayan ancak kendisini genişletip daraltabilen maddi olmayan ya da zihinsel bir pergele<sup>110</sup> benzetir. Bu şekilde kendisi canlı bir ölçü olan zihin aynı zamanda her şeyin ölçüsü olması bakımından kendisini tüm varlık tarzlarına uydurabilmektedir. Örneğin zihin her şeyi olanaklılıkları bakımından ölçmek adına mutlak olanaklılığa, şeyleri teklikleri ve yalınlığı içinde ölçmek için mutlak zorunluluğa, şeyleri kendilerinde ölçmek için zorunlu bağlantıya, şeyleri edimsellikte var oldukları şekilde ölçmek için de belirlenimli olanaklılığa kendisini uydurmaktadır.<sup>111</sup> Ölçtüğü şeylere kendini uydurma ediminde zihin aslında dışta olanı anlamak adına kendisinden ölçüler inşa ederek onları ölçmekte ve merkezinde yer aldığı kavramsal dünyada onları yeniden oluşturmaktadır.

Yine de insan zihninin ölçmesinin dışında, katılık ya da tümlük (soliditas) diye adlandırılan bir şey vardır. Katılık insan zihni tarafından verili olmayan ama ona verili olandır. Zihnin dışında yatan bu katılık tanrısal zihin tarafından belirlenim sahibidir. Bu durumda insan zihnine çarpıp onu harekete geçiren gerçek varlıklarının ölçüsü ve sınırı tanrısal zihindir.<sup>112</sup> Tanrısal zihnin sayması, ölçmesi ve tartması ile ölçülmeye

<sup>106</sup> Zihin, yetileri olarak duyu, imgelem, anlama yetisi ve akıl alanlarında her birine özgü olan ölçme şekline uygun bir şekilde hakikati ve de şeyleri ölçmektedir. Her şeyin ölçüsü olarak zihnin farklı yetileri bakımından ölçmesine dair bk. Cusanus, *De Beryllo*, 793-794 (6).

<sup>107</sup> Cusanus, *De Mente*, 549 (5.85).

<sup>108</sup> Cusanus, *De Mente*, 556 (7.98).

<sup>109</sup> Cusanus, *De Mente*, 569 (9.124).

<sup>110</sup> Cusanus, *De Mente*, 569 (9.125).

<sup>111</sup> Cusanus, *De Mente*, 569 (9.125).

<sup>112</sup> Cusanus, *De Mente*, 566 (9.117).

uygun bir şekilde yaratılan bir dünya vardır. Diğer yandan Tanrı'nın, kendisini bilme arzusu ile yarattığı, bilen töz olarak insan vardır.<sup>113</sup> Öyleyse insan, zihninin yapımı olan ölçülerle ölçülebilir olan katılığa nüfuz eder, adeta onun katılığını yumuşatır ve kendisine uygun hale getirir. Lakin insan zihni kendi yapımı olan ölçüler ile her şeyi ölçer. Ölçmenin bilmek ve ölçünün de zihin olduğunu düşündüğümüzde zihnin her şeyi ancak kendi dolayımı yoluyla bilebildiğini ve bu sebeple de hiçbir şeyi aslında kendinde oldukları şekilde bilemeyip zihnin kendine göre inşa ettiği kavramsal düzlemler sınırınca bilebildiğini çıkarırsanız.<sup>114</sup>

### Sonuç

Sonuç olarak dünya üzerinde ikinci bir tanrı olarak adlandırılıp kendi sınırında her şeyin ölçüsü olan insan zihninin temel edimi ölçmektir. Cusanus'a göre zihin canlı bir sayı ve de canlı bir ölçü olduğundan ölçmek ya da bilmek onun doğasındandır. Şöyle ki zihin meyvesini vermesi için Tanrı tarafından bu bedene tıpkı bir tohum gibi ekilmiştir. Bedene ekilmesinin sebebi zihnin bilme etkinliğinin ya da ölçme ediminin başlaması için dışsal duyuşal bir uyarıya ihtiyaç duymasındandır. Zira bilmenin başlangıcı duyuşal çeşitlilikten gelen uyaranlardır. İnsan zihni ise duyuşallığa ait olan bu çeşitliliğe birlik veren ve ondaki birliği ortaya çıkartarak yaratan ile yaratılan arasındaki ayrımı birleştirendir. İnsan zihni yaratılan dünyayı kavramsal olarak kendisinde yeniden oluşturur. Bu kavramsallaştırmada da bir başka olarak dünyayı kendisininleştirir, yani ona birlik verir. Çeşitlilik ve birlik verme birbirini tamamlayan ve birbirini gerektiren iki edimdir. Çeşitliliğin somut kaynağı evrendir. Ancak bu somut çeşitliliği kendi yarattığı akılsal kavramlarının çeşitliliği ile sarıp birlik vererek anlam oluşturan ya da bilen ise insan zihnidir.

İnsan zihninin yaratma edimindeki amacı ise kendisidir. Çünkü insan zihni teklik tir ve teklik ise sonsuzdur. Sonsuz başı, ortayı ve sonu kapsamaktadır. Bu durumda insan tüm yaratımlarında kendisiyle baş başadır ya da yarattığında kendisinin ötesine geçememektedir. İnsan yaratma gücünü ortaya koyduğu yerde kendisine varır. Evrenin çeşitliliğini anlamak adına dışarıya yayılan zihin ilkin kendine yani birliğe ve oradan da Tanrı'ya yol alır.

Zihnin kendisinin bilgisi için her şeyin kuşatanı ve ölçeni olan Tanrı'nın bilgisi gerekmektedir. Sonuçta insan zihni Tanrı tarafından doğası gereği ona ekilmiş olan bilme etkinliği yoluyla bir başka olmayan evreni başkılığından kurtarıp önce kendisine ve oradan da Tanrı'ya dönerek başkılığı ortadan kaldıran ya da evreni kendisiyle birlikte Tanrı'ya geri kavuşturandır. Bu harekette Tanrı bilinmek için evreni ve bilmesi için de bilen töz olarak insanı yaratır. İnsan da diğer canlılardan farklı olarak zihni ve buna bağlı olarak da bilme etkinliği yoluyla çokluktaki biri ve birdeki çokluğu görerek başkılığı ortadan kaldırır. Başkılığın ortadan kalkması için gerekli olan insan zihnine dayalı bilme etkinliğindeki temel edim ise tıpkı tanrısal zihne benzer olarak ölçmedir. Bu şekilde insan dünya üzerindeki ikinci bir tanrı olarak var olur.

<sup>113</sup> Cusanus, *De Beryllo*, 793 (4).

<sup>114</sup> Burada Kant felsefesi ile bir yakınlık göze çarpmaktadır. Biz nesnelere kendilerinde oldukları halde değil ancak onları bilmek adına kendimizden türettiğimiz araçların gözünden görebiliriz.

## Kaynakça | References

- Alada, A. Dinç. "Cusali Nikolaus'ın Düşüncesini Küçükömer ve Ülken'in Felsefi Tavırlarından Hareketle İrdelemek". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 22 (Eylül 2016), 279-298.
- Albertson, David. *Mathematical theologies: Nicholas of Cusa and the legacy of Thierry of Chartres*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Albertson, David. "'Boethius Noster': Thierry of Chartres's 'Arithmetica' Commentary as a Missing Source of Nicholas of Cusa's 'De Docta Ignorantia'". *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 83/1 (2016), 143-199.
- Albertson, David. "Before the Icon: the Figural Matrix of De visione Dei". *Nicholas of Cusa and Times of Transition*, ed. Thomas M. Izbicki vd. 262-285. Leiden/Boston: Brill, 2019.
- Aristotle. *Aristotle's Metaphysics*. ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press. 1924.
- Beck, Lewis White. *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1969.
- Boethius. *Boethian Number Theory: A Translation of the De Institutione Arithmetica*. çev. Michael Masi. Amsterdam/New York: Rodopi, 2006.
- Bonaventure. "The Breviloquium". *The Works of Bonaventure Cardinal Seraphic Doctor and Saint*. çev. José de Vinck. Cilt 2. Paterson, NJ: St. Anthony Guild Press, 1963.
- Bormann, Karl. *Nikolaus von Kues: "Der Mensch als zweiter Gott"*. Trier: Paulinus, 1999.
- Cassirer, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Cilt 1. Berlin: Verlag Bruno Cassirer, 1922.
- Cassirer, Ernst. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Leipzig: Teubner, 1927.
- Colomer, Eusebio. "Die Erkenntnismetaphysik des Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis," *MFCG 11*, ed. Rudolf Haubst. 204-232, Mainz: Grünewald, 1975.
- Cusa, Nicholas of. *Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa*. çev. Jasper Hopkins. 2 Cilt. Minnesota: The Arthur J. Banning Press, 2001.
- Cusanus Portal, Opera: Werke. Erişim 10 Aralık 2022. <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php>
- D'Amico, Claudia. "Plato and the Platonic Tradition in the Philosophy of Nicholas of Cusa". *Brill's Companion to German Platonism*, ed. Alan Kim. 15-42. Leiden/Boston: Brill, 2019.
- Eriugena. *Periphyseon (The Division of Nature)*. çev. Inglis Patrick Sheldon-Williams - John J. O'Meara. Montreal/Paris: Bellarmin, 1987.
- Fiamma, Andrea. "Der Menschliche Geist und die Universalienbegriffe bei Nikolaus von Kues". *Singularität und Universalität im Denken des Cusanus*. ed. C. Stroebele. 53-71. Regensburg: S. Roderer Verlag, 2015.
- Fournier, Michael. "Boethius and the Consolation of the Quadrivium." *Medievalia et Humanistica: Studies in Medieval and Renaissance Culture*. ed. Paul Maurice Clogan. 1-21. Rowman & Littlefield Publishers, 2008.
- Fuehrer, L. Markus. "Cusanus Platonicus. References to the Term 'Platonic' in Nicholas of Cusa". *The Platonic Tradition in the Middle Ages*, ed. Stephen Gersh vd. 345-370. Berlin/New York: de Gruyter, 2002.
- Gersh, Stephen. "Berthold of Moosburg, Nicholas of Cusa, and Marsilio Ficino as Historians of Philosophy". *The Renewal of Medieval Metaphysics: Berthold of Moosburg's Expositio on Proclus' Elements of Theology*, ed. Dragos Calma - Evan King. 453-502. Leiden: Brill, 2021.
- Grotz, M. Cecilia. "Der Geist als Punkt und Maß (De mente c. 9)". *Nicolaus Cusanus: Der Laie über den Geist / Idiota de mente*, ed. Isabelle Mandrella. 147-158. Berlin/Boston: de Gruyter, 2021.
- Harries, Karsten. *Infinity and Perspective*. Massachusetts: The MIT Press, 2001.

- Henke, Norbert. *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*. Münster: Aschen-dorff, 1969.
- Hieronymus. "Psalmi - Proverbia - Ecclesiastes - Canticum canticorum - Sapientia - Iesus Si-rach". *Biblia Sacra vulgata: Lateinisch-deutsch*. ed. Andreas Beriger- Widu-Wolfgang Ehlers. Cilt 3. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018.
- Hopkins, Jasper. *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1996.
- Hopkins, Jasper. "Nicholas of Cusa: First Modern Philosopher?". *Midwest Studies in Philosophy* 26 (2002), 13-29. <https://doi.org/10.1111/1475-4975.261051>
- Hudson, J. Nancy. *Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*. Washington: The Catho-lic University of America Press, 2007.
- Irlenborn, Bernd. "Der Mensch als zweiter Gott? Anmerkungen zur imago dei-Lehre des Niko-laus von Kues". *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 47 (2000), 381-401.
- Koç, Yalçın. *Theographia'nın Esasları: Teoloji ve Matematik İnşa'sı Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2009.
- Kues, Nikolaus von. *Werke: Neuasgabe des Strassburger Drucks von 1488*. ed. Paul Wilpert. Cilt 1. Ber-lin: Walter de Gruyter, 1967.
- Lactantius. "Epitome of the Divine Institutes". *The Works of Lactantius*. çev. William Fletcher. Cilt 2. Edinburg: T.& T. Clark, 1871.
- Lactantius. "Divinae institutiones et epitome divinarum institutionum". *L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia*, ed. S. Brandt - G. Laubmann. Cilt 19. Vindobonae: F. Tempsky, 1890.
- Lactantius. "Epitome Divinarum Institutionum". *L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia*. ed. S. Brandt, G. Laubmann. Cilt 19. Vindobonae: F. Tempsky, 1890.
- Lactantius. *The Divine Institutes: Books I-VII*. çev. Sister Mary Francis McDonald. Washington: The Catholic University of America, 2008.
- Macrobius, Ambrosius Theodosius. *Ambrosii Theodosii Macrobius Saturnalia*, ed. Jacobus Willis. Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1994.
- McEvoy, James. "The Divine as the Measure of Being in Platonic and Scholastic Thought". *Studies in Medieval Philosophy*. ed. John F. Wippel. 85-116. Washington: The Catholic University of America Press, 1987.
- Miller, Lee Clyde. *The Art of Conjecture: Nicholas of Cusa on Knowledge*. Washington: The Catholic University of America Press, 2021.
- Miller, Clyde Lee. "Cusanus, Nicolaus [Nicolas of Cusa]". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 20 Aralık 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/cusanus/#ConPollde>.
- Moreschini, Claudio. *Hermes Christianus: the intermingling of Hermetic piety and Christian thoughts*. çev. Patrick Baker. Turnhout: Brepols, 2011.
- Numénius. *Fragments*. ed. ve çev. Édouard Des Places. Paris: Belles Lettres, 1973.
- O'Brien, Carl Sean. *The Demiurge in Ancient Thought: Secondary Gods and Divine Mediators*. Camb-ridge: Cambridge University Press, 2015.
- Ost, E., David. "Bonaventure: The Aesthetic Synthesis". *Franciscan Studies* 36 (1976), 233-247.
- Plato, "Timaios", *Plato in Twelve Volumes*, çev. W.R.M. Lamb. Cilt 9. Cambridge/MA: Harvard Uni-versity Press, 1925.
- Plato. "Laws". *Plato in Twelve Volumes*. çev. R.G. Bury. Cilt 10-11. Cambridge/MA: Harvard Uni-versity Press, 1967-1968.
- Plato. *The Republic: Books VI-X*. çev. Paul Shorey. Cilt 2. Cambridge/Massachusetts: Harvard Uni-versity Press, 1942.
- Plato. *Timaeus and Critias*. çev. Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 2008.

- Philo. “Allegorical Interpretation of Genesis II, and III”. *Philo*. çev. F. H. Colson - G. H. Whitaker. Cilt 1. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 1981.
- Ritter, Heinrich. *Geschichte der Philosophie: Geschichte der neuern Philosophie*. Cilt 9. Hamburg: Pertes, 1850.
- Saint Augustine. *The City of God: Books VIII-XVI*. çev. Gerald G. Walsh, S.J. - Grace Monahan, O.S.U. Washington: The Catholic University of America Press, 1952.
- Stadler, Michael. “Zum Begriff der mensuratio bei Cusanus. Ein Beitrag zur Ortung der cusanischen Erkenntnislehre”. *Mensura: Mass, Zahl, Zahlensymbolik Im Mittelalter, 1. Halbband*. ed. Albert Zimmermann. 118-131. Berlin/New York: de Gruyter, 1983.
- Stadler, Michael. *Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit: zur Struktur des Cusanischen Denkens*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1983.
- Tarhan, Diler Ezgi. “Pythagoras Felsefesinde Müzik ve Matematik İlişkisi Üzerine”. *Felsefi Düşün - Akademik Felsefe Dergisi* 15/2 (2020), 203-224.
- The Book of Wisdom: The Greek Text, the Latin Vulgate, and the Authorised English Version*. çev. ve ed. William J. Deane. Oxford: The Clarendon Press, 1881.
- Topaloğlu, Fatih. “Erken Rönesans Döneminde Panteistik Temalı Bir Tanrı Tasavvuru -Nicholas of Cusa’da Tanrı-Âlem İlişkisi-“. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (Haziran 2022), 235—250. <https://doi.org/10.18505/cuid.1052666>
- Topaloğlu, Fatih. “Nicholas of Cusa’da Varlık ve İdrak”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/45 (Haziran 2022), 211 – 234. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1067452>
- Topaloğlu, Fatih. “Nicholas of Cusa Düşüncesinde “Öteki”nin Konumu-Felsefi Bir İnceleme”. *Din-bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (Eylül 2022), 785-812. <https://doi.org/10.33415/daad.1107437>.
- Trinkaus, Charles. “Protagoras in the Renaissance: An Exploration”, *Philosophy and Humanism: Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*. ed. Edmund Mahoney. 190–213. New York: Columbia University Press, 1976.
- Trismegistus, Hermes. *Hermetica*. çev. Walter Scott. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Vatansever, Saniye. “An Interpretation of Plato’s Theory of Forms”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 98-116.
- Vinzens, Rulfner. “Homo secundus Deus. Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpfertum”. *Philosophisches Jahrbuch* 63 (1955), 248–291.
- Watts, Pauline Moffitt. *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth-Century Vision of Man*. Leiden: Brill, 1982.
- Yıldırım, Ali. “Nicolaus Cusanus”. *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan ve Ortaçağ Düşüncesi*. ed. Celal Türer, Hakan Olgun. 951-956. Cilt 2. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.



## İmmateryalizm ve Algı Perdesi Sorunu Bağlamında Tanrı, Ruh ve

### Eşyanın Tabiatı Üzerine Bir İnceleme \*

Berk Derinöz | <https://orcid.org/0000-0002-5957-1540>

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

Ankara Üniversitesi | <https://ror.org/01wntqw50>

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Ana Bilim Dalı, Ankara, Türkiye

#### Öz

Eşyanın tabiatı, nesnelerin tabiatı yahut genel olarak dünyanın tabiatı anlamına gelir. Bu dünyada bulunan herkes, kendisini eşyanın, yani şeylerin/nesnelerin ortasında bulur; hatta vücudu itibarıyla o şeylerden/nesnelere bir tanesidir. İnsanlık varoluşu beri eşyanın tabiatı konusu zihinleri kurcalamıştır. İlk filozofların düşüncelerini incelediğimizde, hepsinin eşyanın tabiatı konusunu töz kavramı üzerinden ele aldıklarını, tözü de maddi bir şey olarak tasavvur ettiklerini görürüz. Sonraki dönemlerde eşyanın tabiatının maddi olmadığını imleyen filozoflar olmuşsa da bunu imlemlerle değil açık açık dile getiren ilk filozof Berkeley olmuştur. Berkeley madde diye bir şeyin aslında olmadığını, bunun yersiz bir inançtan ibaret olduğunu savlar. Bunu gerçekleştirmesine olanak tanıyan ise felsefede algı perdesi sorunu olarak bilinen sorun olmuştur. Söz konusu sorunun temelinde ise Descartes'ın ortaya attığı birtakım argümanlar bulunmaktadır. Berkeley bu argümanları (Locke felsefesi dolayımında) kendisi için bir sıçrama tahtası olarak kullanarak kendi sistemini kurmuştur. Berkeley zihni, tıpkı Descartes'ın düşündüğü gibi, yani uzamı olmayan fakat düşünen, algılayan, bilen bir şey olarak kabul eder. Descartes zihnin varlığını maddenin varlığı ile açıklamaya kalkmanın yanlış olacağını iddia ediyordu, Berkeley de onunla hemfikirdir. Ancak Berkeley daha da ileri giderek maddenin varlığının bütünüyle zihnin varlığına indirgenebileceğini serdedir. Böylelikle eşyanın tabiatı konusunda yepyeni bir tutum ortaya koyar. Biz bu makalenin ilk bölümünde Berkeley'in eşyanın tabiatını 'gayrı-maddi' ile özdeşleştiren felsefesini ve algı perdesi sorununu ele alıp inceleyeceğiz. Makalenin ikinci bölümünde ise, bu minvalde, eşyanın tabiatı ile Tanrı ve ruh arasındaki ilişkiyi ele alıp inceleyeceğiz ve bu amaçla Descartes'ın res cogitans kavramı üzerinde de duracağız. Böylelikle "eşyanın tabiatı nedir?" sorusuna Berkeleyci perspektiften cevap vermeyi ve eşyanın tabiatı ile tanrı ve ruh arasındaki ilişkiye ışık tutmayı deneyeceğiz.

#### Anahtar Kelimeler

Felsefe, Tanrı, Ruh, Madde, İmmateryalizm, Eşyanın Tabiatı, Algı

#### Öne Çıkanlar

- Temelini algı perdesi sorununda bulan immateryalizm; tanrı, ruh ve eşyanın tabiatı ilişkisi konusunda çığır açan yeni bir yaklaşım ortaya koymuştur.
- Berkeley'in vazettiği immateryalist felsefe, gerçekte madde diye bir şeyin varolmayıp yalnızca zihinlerin ve zihinlerdeki idelerin var olduğunu, bu minvalde maddenin pekâlâ hiç olarak nitelenebileceğini savlayan felsefedir.
- Temelini öznenin doğrudan doğruya nesnelerin kendilerini değil fakat yalnızca nesnelerin birer temsili durumundaki ideleri algılayabileceğini ve dolayısıyla bilimizin idelerimizi aşamayacağını savunan temsili algı teorisinde bulan algı perdesi sorunu, özne ile

nesne arasına aşılmaz bir uçurum koyarak eşyanın tabiatını duyuşal olarak bilmeyi imkânsız kılmıştır.

- Berkeley, Descartes'ın cogito ergo sum'dan hareketle ulaştığı res cogitans (düşünen töz) kavramı üzerinden maddeye yüklenen/atfedilen tüm nitelikleri algıda (idede) toplayarak evreni zihne içkin kılmış ve hakkında hiçbir şey bilmediğimiz maddi tözün (Ockhamlı'nın usturası ilkesi minvalinde) gereksiz bir fazlalık olduğunu saptamıştır.
- Berkeley'e göre var olmak algılanmış olmaktır fakat biz her an her şeyi algılayamayacağımıza, algımız her an her şeyi kuşatamayacağına göre; her an her yerde hazır ve nazır (omnipresent) ve sonsuz bir Tin'in (Tanrı'nın) var olması gerekmektedir.
- Nesnelere (eşya) idelere indirgenir ve bütün nesnelere devamlı olarak algılayan (yani evrenin devamlılığını sağlayan) zihnin Tanrı'nın zihni olduğu ikrar edilirse; eşyanın madde dolayımında değil (tıpkı vahdet-i vücud'taki gibi) doğrudan doğruya Tanrı'nın zatıyla/zihniyle kaim olduğu anlaşılmış olur.

### Atıf Bilgisi

Derinöz, Berk. "İmmateryalizm ve Algı Perdesi Sorunu Bağlamında Tanrı, Ruh ve Eşyanın Tabiatı Üzerine Bir İnceleme". *Eskiye*ni 48 (Mart 2023), 79-93.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.1221323>

<b>Geliş Tarihi</b>	19 Aralık 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	21 Mart 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli Hakem raporları, makale ile birlikte yayımlanır. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeeni/page/13397</a>
<b>Etik</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:eskiyeenidergi@gmail.com">eskiyeenidergi@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları <b>CC BY-NC 4.0</b> lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>
<b>Etik Beyan</b>	* Bu çalışma Ankara Üniversitesi'nde Işıl Bayar Bravo danışmanlığında 2016 tarihinde tamamladığımız "Etkileşim Sorunu ve Kartezyen Paradigma Zemininde Töz Düalizminin Bir Eleştirisi" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

## An Investigation on God, Spirit and the Nature of Things in the Context of Immaterialism and the Veil of Perception Problem \*

Berk Derinöz | <https://orcid.org/0000-0002-5957-1540>  
[berkderinoz@gmail.com](mailto:berkderinoz@gmail.com)

Ankara University | <https://ror.org/01wntqw50>

Faculty of Language, History and Geography, Department of Philosophy, Ankara, Türkiye

### Abstract

The nature of things means the nature of objects, or the nature of the world in general. Everyone in this world finds himself in the middle of things; in fact, he is one of them in terms of his body. Since the existence of humanity, the nature of things has occupied the minds. The first philosophers discussed the nature of things through the concept of substance, and they conceived it as a material thing. Although there were philosophers in the following periods who implied that the nature of things was not material, Berkeley was the first philosopher to express this openly, not implicitly. Berkeley argues that there is no matter, it is just an unfounded belief. What allowed him to do this was the veil of perception problem. Based on the problem, there are some arguments put forward by Descartes. Berkeley established his system, using these arguments as a springboard for himself (through Locke's philosophy). Berkeley considers the mind, just as Descartes thought, that is, something that does not have space but thinks, perceives, knows. Descartes claimed that it would be wrong to try to explain the existence of the mind with the existence of matter. Berkeley agrees with him on this. But Berkeley goes further and argues that the existence of matter can be reduced entirely to the existence of mind. Thus, he reveals a whole new attitude towards the nature of things. In the first part of this study, we will examine Berkeley's immaterialist philosophy, and the veil of perception problem. In the second part, we will examine the relationship between the nature of things and God and soul, and we will also dwell on Descartes' concept of *res cogitans* for this purpose. Thus, we will try to answer the question "What is the nature of things?" from Berkeley's perspective and to shed light on the nature of things and the relationship between it and god and soul.

### Keywords

Philosophy, God, Soul, Matter, Immaterialism, the Nature of Things, Perception

### Highlights

- Immaterialism, which finds its basis in the veil of perception problem; introduced a groundbreaking new approach to the subject of relationship between God, soul and the nature of things.
- The immaterialist philosophy preached by Berkeley is the philosophy that asserts that there is no such thing as matter in reality, only minds and ideas in minds, and that matter can certainly be described as nothing.
- The veil of perception problem, which finds its basis in the representative theory of perception, which argues that the subject can perceive not the objects themselves, but only the ideas that are representations of the objects, and therefore our knowledge cannot exceed our ideas, has made it impossible to know the nature of things sensorially by placing an insurmountable chasm between the subject and the object.

- Berkeley, through the concept of *res cogitans* (thinking substance) that Descartes reached from the *cogito ergo sum*, gathered all the qualities attributed/ascribed to matter in perception (idea), and made the universe immanent to the mind, established that the material substance, about which we know nothing, (in the context of the principle of Ockham's razor) is an unnecessary redundancy.
- According to Berkeley, to exist is to be perceived; but since we cannot perceive everything at any moment, and since our perception cannot encompass everything at any moment; there must be an omnipresent and infinite Spirit (God).
- If objects (things) are reduced to ideas, and it is acknowledged that the mind that constantly perceives all objects (that is, ensures the continuity of the universe) is the mind of God; it is understood that things do not exist through matter, but (just as in *Wahdat al-Wujūd*) directly with God's essence/mind.

### Citation

Derinoz, Berk. "An Investigation on God, Spirit and the Nature of Things in the Context of Immaterialism and the Veil of Perception Problem". *Eskiyeni* 48 (March 2023), 79-93.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1221323>

<b>Date of submission</b>	19 December 2022
<b>Date of acceptance</b>	21 March 2023
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind + Transparent Peer Review The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Ethical Statement</b>	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.
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> . <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>
<b>Ethical Statement</b>	* This article is extracted from my master thesis entitled "Interaction problem and a critique of substance dualism on the basis of the Cartesian paradigm", supervised by Işıl Bayar Bravo (Ankara University, Ankara, Türkiye, 2016).

## Giriş

Eşyanın tabiatının neliği meselesi, tözün neliği meselesinden bağımsız olarak ele alınmaz. Bu da meselenin hem ontolojik hem epistemolojik yönden tahlil edilmesini zorunlu kılar. Modern felsefenin kurucu isimlerinden Descartes, felsefi gelenekte ontoloji ile epistemoloji arasındaki öncelik-sonralık ilişkisini tersine çevirmiş; ilk "nedir?" sorusu artık dışarıdan içeriye kavramaya çalışan değil, içeriden dışarıya kavramaya çalışan bir soru haline gelmiştir. Bu ise felsefede bir devrimi ifade etmektedir. Descartes'ın getirdiği tutum değişikliği sonraki filozofların çalışmalarına da damga vurmuştur. Berkeley'de bunun açık ve çarpıcı bir örneğini görürüz. Varlık yahut hakikat, içeriden dışarıya kavranılmaya çalışıldıkta; ruh maddeden hareketle değil madde ruhtan hareketle, ide nesneden hareketle değil nesne ideden hareketle anlaşılmaya (yahut tesis edilmeye) çalışılır. Berkeley'in bu noktada keşfettiği, kendinden öncekilerin (burunlarının ucunda olmasına rağmen) görmediği yahut kendilerini görmemeye koşullandırdıkları hakikat; bizi maddenin yahut (maddi) nesnenin var olduğunu varsaymaya iten sebep; bilgi, bilgelik yahut soğukkanlı tefekkür değil, fakat alışkanlığa dayalı temelsiz bir inançtır. Bu da Tanrı, ruh ve eşyanın tabiatı konusundaki yaklaşımımızı bambaşka bir düzleme yerleştirir.

## 1. İmmateryalizm ve Algı Perdesi Sorunu

Berkeley'in vazettiği yaklaşım olarak immateryalizm, maddenin yahut maddi nesnelerin gerçekten var olmayıp sadece zihinlerin ve zihinlerdeki idelerin var olduğunu savlayan idealist öğretilerdir. Buna göre fiziksel dünyanın algılanmaktan başka bir varlığı yoktur, nitekim tamamen zihne tabidir. Deneyci bir filozof olan Berkeley bizim duyu deneyimlerimizin ötesinde kalan herhangi bir şeye dair bir kavrayışımızın olamayacağını serdedir. Buna göre bizim deneyimlediğimiz yegâne şey idelerimizdir, dolayısıyla maddi töze ilişkin bir kavrayışımız yoktur ve olamaz. Binaenaleyh Berkeley'e göre maddi bir töz yahut maddi şeyler olduğu hipotezi tamamen boştur; ancak tek bir gerçek töz olabilir, bu da zihinsel tözdür. Peki fiziksel nesnelere nedir o halde? Berkeley buna zekice bir yanıt verir: Fiziksel nesnelere, deneyimle verilen idelerin ardındaki bir çeşit gizemli varlık değil, fakat deneyimle verilen idelerin bir bileşimi yahut toplamıdır.<sup>1</sup> Böylelikle Berkeley için varolmak demek algılanmış olmak demektir. Berkeley algımız tarafından bize yalnızca idelerin verildiğini, maddi bir kendiliğin bilgisine sahip olmadığımızı ifade eder. Öyle ise bilgiyi temele alarak konuşursak şu vargı kaçınılmazdır: Evreni ve onun içinde yer alan tüm duyulur şeyleri kuran, yaratan, meydana getiren ve ayakta tutan şey ancak ve ancak zihindir. Nitekim Berkeley şöyle der:

Doğrusu insanların evlerin, dağların, ırmakların, kısacası tüm duyulur nesnelere anlık tarafından algılanmaktan ayrı doğal ya da gerçek bir varoluşlarının olduğu gibi bir sanıya kapılmaları çok şaşırtıcı. [...] Bu sözü edilen nesnelere duyuluyla algıladığımız şeylerden başka ne olabilirler? Kendi idealarımızdan ve duyumlarımızdan başka neyi algıladığınız ki? Bunlardan herhangi birinin, ya da bunların herhangi bir katışımının [kombinasyonunun] algılanmadan varolması açık bir tutarsızlık değil midir?<sup>2</sup>

Berkeley başyapıtının ilk 5 fragmanında özetle şunları söyler: Nesnenin uzamsal, şekilsel, renksel, devinimsel, dokunsal, işitsel, kokusal, tatsal tüm özelliklerini zihnimde

<sup>1</sup> Stephen Law, *Büyük Filozoflar*, çev. Feza Çakır (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2014), 117.

<sup>2</sup> George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev. Halil Turan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 37.

bilirim, zihnimle bilirim, zihnim olmadan bilemem. Bir nesne, duyularıma verilmiş tüm bu özelliklerin, bu özelliklere karşılık gelen tüm idelerin bir bütünüdür, bir derlemesidir, zihnimdeki bir ideler kombinasyonudur. Öte yandan zihin olmaksızın ne imgelemimiz ne düşüncelerimiz ne de idelerimiz varolacaktır. Şu hâlde nesne ancak algılayan öznenin zihninde var olur. Hülasa nesnenin varlığı algılanmaktır, nesnenin varlığı ile algılanması bir ve aynı şeydir. Çünkü nesne dediğim şey, algımdaki idelerden müteşekkildir.<sup>3</sup> Nesne idelerden oluşur, bu idelerin arasında ise zihinden bağımsız herhangi bir şeyin (yani madde diye bir şeyin) izine bile rastlanmaz. Belirtmek gerekir ki; Berkeley, öncüsü addettiği Locke'un öznenin dolaylı olarak ancak kendi idelerini bilebileceği savından hareketle bu varlığa ulaşmıştır. Berkeley'e göre; bizde duyular uyandıran şey olarak maddeyi "ne olduğunu bilmediğimiz şey" şeklinde tanımlayan Locke, idelerin dolaylı olarak bilebileceğimiz yegane şeyler olmasından hareketle; idelerden bu idelerin maddi nedenlerine yapılacak her türlü çıkarımın tamamen şüpheli ve yersiz, madde kavramının ise bizatihi muğlak olduğunu ortaya koymuştur.<sup>4</sup> Gelgelelim, maddeyi "ne olduğunu bilmediğimiz şey" olarak tanımlamış, yani tözün ne olduğunu bilemeyeceğimizi ifade etmiş olmasına rağmen gene de Locke; devim, büyüklük, sayı ve şekil gibi bazı özelliklerin nesnenin kendisinde bizatihi bulunduğu öne sürmüştür:

Katı parçalarının, oylum, şekil, sayı, durum ve devim ya da durgunluğu. Bunlar, biz algılasak da algılamasak da cisimdedirler ve bizim gözlemleyebileceğimiz boyut-taysalar, bunlar yoluyla, yapay şeylerde açıkça görüldüğü gibi, cismin, kendinde olduğu biçimiyle bir idesini edinebiliriz.<sup>5</sup>

Locke'a göre dünyadaki nesnelere duyularımızı işleter ve zihnimizde idelere yol açarlar. Bu ideler, fiziksel nesnelere zihnimizde temsil ederler. Nitekim biz dünyadaki nesnelere ancak dolaylı olarak, ideler aracılığı ile algılayabiliriz. Önemli olan bir diğer husus da şudur ki: Locke'a göre ideler birincil ve ikincil olarak ikiye ayrılır. Devim, sayı, şekil ve büyüklük gibi nitelikler, Locke'a göre birincil niteliklerdir; yani bunlar nesnenin kendisinde olan ve nesnenin kendisinden ayrılmaz olan niteliklerdir. Bunlar olmadığında nesnelere de olamaz. Velhasıl bunlar bir nesneyi nesne yapan niteliklerdir, bunlar olmadan hiçbir şey nesne adını alamaz. Bu nedenle Locke'a göre bunlara gerçek nitelikler denebilir zira nesnelere gerçekten vardır bunlar. Buna karşın, bir de Locke'un ikincil adını verdiği nitelikler vardır ki, bunlar nesnede bizatihi bulunmayan, nesnelere birincil niteliklerinin duyu organları üzerinde yarattığı tesirler neticesinde algılarımızda ortaya çıkan niteliklerdir. Renkler, sesler, tatlar, kokular; bunların hepsi ikincil niteliklerdir. Bunların bizatihi bir varlığı yoktur, yani gerçek bir varlığı yoktur. Bu da demek oluyor ki ben bir kartopuna baktığım zaman, benim zihnimdeki renk idesi (yani beyazlık idesi) kartopunda gerçekten içerilmez, fakat şekil ve büyüklük idesi kartopunda gerçekten içerilir.<sup>6</sup> Locke'un tasavvuru bu yöndedir. Dolayısıyla birincil nitelikler söz konusu olduğunda zihnimdeki ideler yahut görüntüler yanıltıcı değildir. Ancak renk, ses, koku, tat gibi ikincil nitelikler söz konusu olduğunda; zihnimdeki ideler yahut görüntüler yanıltıcıdır. Bir meyvenin rengine ya da tadına ilişkin benim görüşüm ve/veya benim algım farklı

<sup>3</sup> Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 35-38.

<sup>4</sup> Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi* (Ankara: Say Yayınları, 2010), 166.

<sup>5</sup> John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu (İstanbul: Kalcı Yayınevi, 2004) 127.

<sup>6</sup> Gary Hayden, *Büyük Filozofların Tuhaf Fikirleri*, çev. Nail Bezel (İstanbul: Omega Yayınları, 2013), 48-49.

olabilir. Zira dış dünyadaki her şey, en nihayetinde, boşlukta salınıp duran minik parçacıklardan ibarettir.<sup>7</sup>

Birincil Niteliklerin ideleri Benzerliklerdir, ikinciller değildir. Bundan, cisimlerin birincil niteliklerinin idelerinin onların benzerleri olduğu ve bunların biçimlerinin cisimlerin kendilerinde gerçekten olduğu; ama ikincil niteliklerin bizde ürettikleri idelerle benzerliklerinin olmadığı sonucunu çıkarmanın kolay olduğunu sanıyorum. Cisimlerin kendilerinde bizim idelerimize benzeyen bir şey yoktur. Onlar, bizim kendileriyle belirlediğimiz cisimlerde, yalnızca bizdeki duyuları üreten güçlerdir ve idedeki tatlı, mavi ya da sıcak, bu adları verdiği-  
miz cisimlerin duyulmaz parçalarının oylum, şekil ya da devimidir.<sup>8</sup>

Locke'un -yukarıdaki alıntıda da bahsi geçen- benzerlik savı Berkeley tarafından kati suretle reddedilir. Locke'a göre eğer görececek gözler, işitecek kulaklar, koku alacak burunlar ve tat alacak diller olmasaydı, o durumda bütün renkler, sesler, kokular ve tatlar, bizim onları düşündüğümüz anlamda, yok olur giderlerdi ve kendi nedenlerine indirgenirlerdi.<sup>9</sup> İşte Berkeley, Locke'un ikincil nitelikler için söylediği her şeyin aslında birincil nitelikler için de geçerli olduğunu savlamaktadır: İkincil nitelikler nasıl ki özsel olarak nesnenin kendisine ait değilse, birincil nitelikler de özsel olarak nesnenin kendisine ait değildir, onlar da aslında zihin tarafından (son tahlilde de Tanrı'nın zihni tarafından) ayakta tutulmaktadır. Dolayısıyla birincil nitelikler Berkeley için; en az ikincil nitelikler kadar öznel, özneye bağlıdır. Zira ona göre birincil niteliklerin yalnızca zihinde var olduğuna dair ortaya konan tüm deliller; ikincil niteliklere de aynen uygulanabilir, onlar için de aynen geçerlidir.<sup>10</sup> Hülâsa onun iddiası birincil nitelikler ve ikincil nitelikler ayrımının tamamen yanlış ve yersiz olduğudur:

Betinin, devininim ve diğer birincil ya da özgün niteliklerin düşünmeyen tözlerde zihin olmaksızın var olduğunu ileri sürenler aynı zamanda renk, ses, sıcak ve soğuk gibi ikincil niteliklerin zihin olmaksızın varolamayacaklarını da kabul ediyorlar. Söylediklerine göre ikincil nitelikler özdek parçacıkları arasındaki büyüklük, doku ve devinin farklarına bağlı olarak ortaya çıkan ve yalnızca zihinde varolan duyumlardır. Bunu ayrıksız tanımlayabilecekleri, kuşku duyulamayacak bir doğruluk sayarlar. İmdi, eğer bu özgün niteliklerin diğer duyulur niteliklerle ayrılmayacak bir biçimde birleşmiş oldukları, diğer duyulur niteliklerden düşünmede bile soyutlanamayacakları kesinse, yalnızca zihinde var oldukları sonucuna kolayca varılır.<sup>11</sup>

Şayet birincil nitelikler ile ikincil nitelikler, birbirlerinden ayrılmalrı mümkün olmayacak bir biçimde birleşmiş durumdaysa; bunları birbirlerinden düşünmede bile soyutlamak mümkün değilse; Berkeley'e göre, ikincil nitelikler ile birincil nitelikler arasındaki ayrım zaten kendiliğinden boşa çıkmış olur. Berkeley bunu çeşitli argümanlar ile ortaya koyar. Mesela bir nesnenin uzamıyla devimini, (geriye kalan) diğer bütün duyulur nitelikleri ondan soyutlayarak düşünmeye kalkarsak; o zaman böyle bir nesneyi düşünemeyeceğimizi, onu tasavvur etmeye gücümüzün yetmeyeceğini göreceğimizi savlar. Fakat ne zaman ki bu nesneye, sadece zihinde var olduğu kabul edilen bir ikincil nitelik olarak

<sup>7</sup> Law, *Büyük Filozoflar*, 93.

<sup>8</sup> Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 123-124.

<sup>9</sup> Hayden, *Büyük Filozofların Tuhaf Fikirleri*, 49.

<sup>10</sup> Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 40-44.

<sup>11</sup> Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 41.

rengi yüklersem, işte ancak o zaman bu nesneyi tasavvur edebilirim. Nitekim ikincil niteliklerden soyutlanmış olan birincil nitelikler kavranabilir şeyler değildirler.<sup>12</sup> Hülasa birincil ve ikincil diye birbirinden ayrılan tüm nitelikler, aslında, adeta zincirle bağlanmışçasına birbirine bağlıdırlar. Bunların bir kısmı atılırsa diğer kısmı da atılmış olur. Bütün bu niteliklerin, nihayetinde zihinde varolan ideler oldukları bir kez anlaşıldıktan sonra, bunların algılamayan bir tözde varolamayacakları aşikâr olur. Böylece Berkeley, Locke'un birincil niteliklerin nesnenin kendisinde olduğu yönündeki iddiasını temelden reddetmiş olur; bu ise tam da ondan ayrılmaya ve kendi felsefesini kurmaya başladığı noktadır. Locke ile Berkeley bu noktada birbirlerinden tamamen ayrılmalarına rağmen gene de iki felsefe arasında yakın bir ilişki vardır. Bu ilişki ise şu şekilde kurulur: Locke'a göre biz nesnelere kendilerini değil fakat onların zihindeki izdüşümleri olan ideleri algılar, ideleri biliriz. İşte Locke'un bu savından hareketle, Berkeley de insanın bildiği evrenin nesnelere değil idelerden meydana geldiğini ve bu idelerin de algılanmaktan başka bir varlığı olmadığını bildirir. Böylelikle evren bir algı evrenine dönüşmüş, yani zihne-içkin hale gelmiştir. Algımızı aşmamız -yani nesneyi zihnin dolayımından bağımsız bir şekilde bilmemiz- söz konusu olmadığına göre, idelere kaynaklık ettiği yahut idelerin asılları olduğu söylenen bu nesnelere varlığına dair bir bilgi yoktur. Zira algımızdaki ide ile bu ideye kaynaklık ettiği iddia edilen nesne arasında aşılmaz bir duvar yahut sonsuz bir uçurum bulunmaktadır. Buna felsefede algı perdesi sorunu denmektedir. Bu sorun ise temelini Locke tarafından savunulan temsili algı teorisinde bulmaktadır ve onun şu sözleri bu sorunu izhar etmektedir:

Bütün Bilgimiz İdelerimizde Toplanır. Zihnin, bütün düşünce ve uslamalarının dolaysız nesnelere olarak gözlemlediği ya da gözlemleyebildiği şeyler yalnızca kendi ideleri olduğundan, bütün bilginin onların çevresinde döneceği açıktır.<sup>13</sup>

Locke açıkça belirtir ki bilginiz idelerimizi aşamaz.<sup>14</sup> İdeler ise hiçbir suretle nesnelere kendileri değildirler. Demek ki ideler ancak nesnelere birer temsili olabilirler. Nitekim Locke'un savunmakta olduğu bu temsili algı teorisine göre insan dış dünyayı doğrudan doğruya algılayamaz: Biz beş duyumuz vasıtasıyla dünyayla bağlantı kurarız. Ancak bu bağlantı doğrudan, açık bir pencereden dışarıya bakmak gibi değildir. İdeler birer temsil olarak, zihinsel birer imge veya simge olarak bizimle dış dünya arasında dururlar.<sup>15</sup> Temsili algı teorisine ile ilgili endişe verici olan şey, dış dünyadaki fiziksel gerçekliği kavrama hususunda duyularımızın güvenilir bir rehber olma hüviyetini kaybetmesidir. Biz fiziksel gerçekliği doğrudan doğruya deneyimleyemez ve onunla idelerimiz arasında bir örtüşme olup olmadığını saptayamaz isek, böyle bir gerçekliğin gerçekten var olup olmadığı konusunda bir hükme varamayız demektir. Mamafih ideler, fiziksel gerçekliğin algılanması için birer vasıta olmaktan ziyade; aşılmaz bir perde ve/veya arkasını asla göremeyeceğimiz bir bariyer teşkil eder, böylelikle de dış dünya ile bağlantımızı kesmiş olur. İşte algı perdesi sorunu olarak adlandırılmış olan durum kısaca budur.<sup>16</sup> Dış dünyanın birer temsili durumundaki ideler, benimle dış dünya arasında bir boşluk koyar. Gerçekliği

<sup>12</sup> Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 41-42.

<sup>13</sup> Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 356.

<sup>14</sup> Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 369.

<sup>15</sup> Law, *Büyük Filozoflar*, 90.

<sup>16</sup> Law, *Büyük Filozoflar*, 107-108



gerçekten bilip bilmediğimize dair tüm kuşkular işte bu boşlukta kök salar. Kuşkuyu alt etmenin yegâne yolu, perdeyi yırtmak ve gözlemci ile dış dünya arasında doğrudan bağlantı sağlamaktır, ne var ki bu mümkün değildir.<sup>17</sup> Bu sorunun ortaya çıkardığı karışıklık veya belirsizliği daha iyi anlayabilmemiz için Locke'un kullanmış olduğu meşhur bir imgeye başvurabiliriz. Locke, insan zihninin, dışarıdan ışık almayacak şekilde tasarlanmış karanlık bir odaya benzediğini öne sürmüştür. Bu odaya yalnızca küçük bir aralıktan bir takım görüntüler düşer, biz bu görüntülere bakarak dışarıdaki şeylerin neye benzediği çıkarsamaya çalışırız:

Karanlık odaya ışığın girebildiği pencereler, benim düşünceme göre, anlık, ışığa tümüyle kapalı olup yalnızca dışarıdaki görülebilir benzerlikleri ya da dışarıdaki şeylerin idelerini içeri bırakan küçük bir aralığı bulunan bir odacıktan çok farklı değildir. Böyle bir karanlık odada çizilen resimler, gerektiğinde kullanılmak üzere düzenli biçimde orada tutulsaydı, bu bütün görme nesnelere ve onların ideleriyle ilgili olarak insan anlığına çok benzerdi.<sup>18</sup>

Temsili algı teorisine klasik açıklamasını veren Locke'tur. Ancak belirtmek gerekir ki temsili algı modeli onunla başlamış değildir. Mamafih kimi zaman bu modelden, biraz da küçümseme maksadıyla, kartezyen tiyatro olarak da söz edilir; nitekim Locke'un savlarının kökü kartezyen felsefeye kadar uzanmaktadır.<sup>19</sup> Peki temsili algı modeli ile Descartes arasındaki bu bağlantı nasıl kurulmaktadır? Evvela Descartes, açık ve seçik olarak kavradığı şeyin, şeylerin kendileri değil de şeylerin zihne yansıyan ideleri olduğunu; yani aslında "yeri, göğü ve yıldızları" değil fakat "yerin, göğün ve yıldızların idelerini" görmekte olduğunu belirtmişti.<sup>20</sup> Locke'un söylediği de zaten buydu. Fakat buna ilaveten Descartes (sonradan maddi nesnelere varlığını kanıtlama çabasına girişmiş olsa da), kafasındaki idelerin, zihnin dışındaki bazı şeylerden türeyip türemediğini bilmediğini, yalnızca buna dair bir inancı olduğunu ifade eder. Binaenaleyh Descartes, eğer şimdiye dek, dışarıda, kendi zihninden ayrı veya farklı şeyler olduğuna ve bu şeylerin duyu organları vasıtasıyla ona kendi idelerini gönderdiklerine veya suretlerini onun zihnine naksettiklerine inanmış ise; bunun iyi düşünülüp taşınılmış bir yargıya değil, yalnızca kör ve cüretkâr bir itkiye dayandığını ikrar eder.<sup>21</sup>

## 2. Tanrı, Ruh ve Eşyanın Tabiatı

Descartes ve Locke'tan, insan zihninin maddi nesnelere ancak idelerin dolayımında bilebileceği kabulünü miras almış olan Berkeley de maddi nesnelere bizzat kendilerinin asla bilinmeyeceğini görmüş; maddeyi atmaktan, onu hiçe indirgemekten ancak sevinç duymuştur.<sup>22</sup> Descartes ve Locke, nihayetinde, Tanrı'nın maddi nesnelere yarattığını, bunların duyumlarımız üzerinde etki bıraktığını ve böylece zihnimizde ideler yarattığını iddia ettiler. Ama Berkeley denkleminden maddenin çıkarılması durumunda hiçbir şeyin

<sup>17</sup> Ben Dupré, *Gerçekten Bilmeniz Gereken 50 Felsefe Fikri*, çev. Elif Göktepe (İstanbul: Domingo Yayınevi, 2014), 12-13.

<sup>18</sup> Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 142.

<sup>19</sup> Dupré, *50 Felsefe Fikri*, 12-13.

<sup>20</sup> René Descartes, *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007), 32.

<sup>21</sup> Descartes, *Meditasyonlar*, 35-36.

<sup>22</sup> Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, 171.

değişmeyeceğini görmüştür. Nitekim (Hylas'ın ağzından) madde diye bir şey dünyada hiç var olmasa dahi, içindeki her şeyle birlikte bütün bu evreni yine şimdi olduğu gibi algılıyor olacağımızdan hiç kuşku duymadığını söyler.<sup>23</sup> Tanrı'nın madde diye ne idüğü belirsiz bir şey yaratmaya ve ideleri de bize onun üzerinden dolaylı olarak vermeye ihtiyacı yoktur, velhasıl madde hiçbir amaca hizmet etmez, bütünüyle gereksiz bir şeydir, son tahlilde bir hiçtir. Dolayısıyla maddenin (maddi nesnelere) varlığına inanmak; Tanrı'nın hiçbir neden veya gerekçe yokken, tamamen yararsız, hizmet ettiği hiçbir amaç olmayan sayısız varlık yarattığını varsaymak demektir.<sup>24</sup> Sonuçta bu maddi nesnelere Ockham'ın usturası ilkesi gereği bir fazlalık durumuna düşecektir. Bunların bir işlevi yoksa ve bunlar bildiğimiz değil inandığımız şeylerse, neden var olduklarını varsayalım? Gördük ki nesnelere bilmediğimizi, onlara yalnızca inandığımızı, Berkeley'den önce Descartes belirtir. Birinci meditasyonda; her şeye gücü yeten Tanrı'nın, hiçbir dünya, hiçbir gök, hiçbir yer, hiçbir şekil veya hiçbir uzamlı cisim yaratmamış olup, yalnızca bizim bu şeylerin idelelerine sahip olmamamızı sağlayacak biçimde davrandığından kuşkulandığını söyler.<sup>25</sup> Hülasa maddi nesnelere varlığının bir bilgi değil inanç konusu olduğunu ilk ikrar eden odur, nitekim şöyle der:

Küçükliğümüzden beri, yani yaşamımızın başlangıcından bu yana duyduğumuz şeylerin düşüncemizden dışarıda bir varlıkları olduğuna ve onlardan edindiğimiz duyum ya da fikirlere tam tamına benzer bulduklarına inanmıştık.<sup>26</sup>

Descartes'tan sonra Berkeley de maddenin bilginin konusu değil fakat inancın konusu olduğu savını işler. "Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma"da, Hylas, aksi kanıtlanana dek maddeye inanmaya devam edeceğini ve o vakte kadar da inancından dönmemekte kararlı olduğunu belirtir. Buna mukabil Philonous da konunun dönüp dolaşıp sonunda inanca gelmesi karşısında duyduğu şaşkınlığı dile getirir.<sup>27</sup> Aslında konunun dönüp dolaşıp da inanca gelmiş olmasının temelinde algı perdesi sorunu vardır, bunun temelinde ise kartezyen cogito ve dolayısıyla res cogitans vardır. Bu nokta, Berkeley'in felsefesini anlamak bakımından oldukça önemlidir. Zira Berkeley'in maddenin varlığını hiçe indirgeyebilmesini, yani aslında madde diye bir şeyin olmadığını savlayabilmesini mümkün kılan şey, en nihayetinde, Descartes'ın res cogitans kavramıdır. Res cogitans kavramı sayesinde; maddeyi madde yapan temel nitelik (yani uzam) maddeden soyutlanır ve zihinsel bir gerçekliğe (yani bir ideye) indirgenir. Peki Descartes res cogitans kavramına nasıl ulaşmıştır? Descartes'a göre gerçeği arayan kişinin, hayatında bir kez olsun, gücü yettiği ölçüde her şeyden kuşku duyması icap eder.<sup>28</sup> Bu, Descartesçı kuşku yönteminin temelini oluşturur. Bu yöntem bize bir başlangıç sunmaktadır: Zira zihinsel yaşantı esnasında, bu yaşantı üzerine yalın refleksiyondaki yaşantının varlığından kuşku duyulamaz. Dolayısıyla cogitatio ilk mutlak verilmişliktir.<sup>29</sup> Bunu yöntemsel kuşku sayesinde kavrarım. Yöntemsel kuşku sürecindeki usullama ise şu şekilde gerçekleşir: Descartes

<sup>23</sup> George Berkeley, *Hylas İle Philonous Arasında Üç Konuşma*, çev. K. Sahir Sel (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984), 80.

<sup>24</sup> Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 46-47.

<sup>25</sup> Descartes, *Meditasyonlar*, 18.

<sup>26</sup> René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın (İstanbul: Say Yayınları, 2007), 91.

<sup>27</sup> Berkeley, *Üç Konuşma*, 56.

<sup>28</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 49.

<sup>29</sup> Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2010), 2.

belleğinin yalanla dolu olduğunu ve gördüğü her şeyin aslında yanlış olduğunu varsayar: Uzam, devinim, biçim, cisim ve yer gibi şeylerin yalnızca kendi zihninin uydurmaları olduğunu kabul eder. Hiçbir duyu yetisine ve hatta bir bedene bile sahip olmadığına; bütün dünyada hiçbir şey, hiçbir yer, hiçbir gök, hiçbir ruh veya hiçbir beden olmadığına kendisini inandırır. Bu durumda bizzat kendisinin de var olmadığına inanmış olup olmadığını, yani kendisinin bir şey olup olmadığını sorgular. Bu noktada ona malum olur ki; kendisini herhangi bir şeye inandırmışsa yahut herhangi bir şey düşünmüşse, bu kaçınılmaz olarak kendisinin var olduğu anlamına gelecektir.<sup>30</sup> Zira var olmasaydı kuşku duyamazdık, edinebileceğimiz ilk doğru bilgi budur. Kendisinden en ufak bir kuşku duyabileceğimiz her şeyi yanlış görüp reddedebilir ne Tanrı ne yer ne gök ne de bir bedenimizin olmadığını kolayca kabul edebilir; fakat her şeyi yadsır ve her şeyden kuşku duyarken, bizzat kendimizin var olmadığını varsayamayız. Zira düşünen şeyin, düşünürken gerçekten var olmadığını tasavvur etmek o denli aykırıdır ki, en şaşılası varsayımların içine gömülmüş olsak bile "düşünüyorum, öyleyse varım" sonucunun doğru olduğunu kabul etmekten kendimizi alıkoyamayız.<sup>31</sup> İşte böylece Descartes, felsefe tarihinin hiç kuşkusuz en ünlü (ve etkili) düşüncesine ulaşmıştır.<sup>32</sup> Bunu da kısa ve öz olarak şu şekilde ifade etmiştir:

Her şeyin yanlış olduğunu düşünmeye çalışırken, düşünen ben diye bir şey olması gerektiğini fark ettim. Ve şu gerçeğin farkına vardım: "Düşünüyorum, öyleyse varım."<sup>33</sup>

Descartes'ın yöntemsiz kuşkusu, cogitoyu ilk mutlak verilmişlik olarak saptarken; uzam, cisim, devim, şekil gibi birincil niteliklerin hepsini yadsımış, böylelikle zihni bunların hepsinden ayrı ve bağımsız bir realite kılmıştır.<sup>34</sup> Böylelikle Descartes cogito üzerinden; maddi ve uzamsal unsur, vasıf ya da imlemlerden tamamen arınmış bir zihin/ruh tasavvur eder. Zihin/ruh uzamdan tamamen bağımsız bir varlık olarak mülhaza edilebileceği için, zihnin özü de uzamsız olmuş olur. Buradan da res cogitans (düşünen töz) ve res extensa (uzamlı/yayımlı töz) ayırımına varılır. Bu suretle Descartes varlığı tinsel/uzamsız ve maddi/uzamlı olarak ikiye bölmüş olur ki kartezyen düalizmin temeli de bu noktada atılır. Bu noktada belirtmek icap eder ki: Berkeley kendi ruh/zihin tanımını veya anlayışını tamamen Descartes'a borçludur. Ona göre zihin, ruh veya tin; uzamı olmayan, uzamda yer tutmayan, bir şekli veya hareketi olmayan, bölünemeyen bir şeydir; yalnızca düşünür ve algılar.<sup>35</sup> Bu minvalde Berkeley için zihin veya ruh aslında res cogitans'tan başka bir şey değildir. Berkeley idealizmini daha en başından meşru ve mümkün kılan temel (ilke) de budur. Bu olmadan immateryalizm de olmaz. Bu minvalde Schopenhauer; Berkeley, her ne kadar Locke'un bilgisiyle gelmiş olsa da Descartes'ın gittiği aynı yolu takip ederek daha da ileri gitmiş ve asıl idealizme ulaşmış, yani hakiki idealizmin mucidi olmuştur der. Zira Berkeley anlamıştı ki dünyaya bilen öznenen veya tasavvurdan bağımsız bir varoluş atfetmek yanlıştır. Schopenhauer, bu derin ve doğru kavrayışın,

<sup>30</sup> Descartes, *Meditasyonlar*, 21-22.

<sup>31</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 53-54.

<sup>32</sup> Dupré, *50 Felsefe Fikri*, 16.

<sup>33</sup> René Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*. çev. K. Sahit Sel (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2010), 33.

<sup>34</sup> Descartes, *Meditasyonlar*, 25.

<sup>35</sup> Berkeley, *Üç Konuşma*, 96.

Berkeley felsefesinin tamamını teşkil ettiğini söyler.<sup>36</sup> Ayrıca Schopenhauer Berkeley'i, maddeyi açık açık, dobra dobra yadsıyan tek kişi olması nedeniyle över.<sup>37</sup> Bütün evren temelini zihinde bulunca; idelerin ardında veya ötesinde bir nesnel dünya yahut bir maddi dünya olduğunu varsaymaya gerek kalmaz. Nitekim Berkeley, çağdaş filozofların kendi ilkelerinden hareketle sürüklendikleri karanlık ve belirsiz maddi töz tanımıyla, Aristoteles ve takipçilerinde karşılaştığımız ve daima alay konusu edilen külüstür materia prima konsepti arasında şaşırtıcı bir benzerlik bulunduğunu ve böyle bir şeyi varsaymaya aslında hiç gerek olmadığını ifade eder.<sup>38</sup> Bu minvalde Berkeley, filozofların maddi tözü izah etmek için kullandıkları bilinmez, belirsiz, karanlık, gizli, gizemli gibi kelimelere dayalı tanımdan hareketle şöyle der:

Ben de eğer uygun görüyorsanız özdek [madde] sözcüğüne başkalarının hiç yüklediği anlamı yükleyebilir, böylece bu sözcükleri kendi biçeminizde birbirinin yerine kullanabilirsiniz derim. Bana bu tanımdan ancak bu sonuç çıkar gibi geliyor. Yukarıdaki tanımları oluşturan parçaları ister bütün içinde ister ayrı ayrı dikkatle inceleyelim, bunlarda hiç sözcüğünün zihnimde yaptığı etkiden, bu sözcükten edindiğim izlenimden farklı bir şey göremiyorum.<sup>39</sup>

Madde pekâlâ hiç olarak nitelenebilir. Berkeley'e göre 'madde vardır' demek ile 'hiç vardır' demek sonuçta aynı kapıya çıkar. Zira madde ne algılar ne de algılanır; yani ne bir zihindir ne de bir idedir. Mamafih Berkeley, bir idenin (yahut ideye benzer herhangi bir şeyin), algılanmaksızın (onu algılamakta olan bir zihin olmaksızın) var olmasının mümkün olduğunu tasavvur edebilirsek, iddiasından derhal vazgeçeceğini; buna dair en küçük bir olasılığı bile maddenin varlığının delili sayacağını belirtir.<sup>40</sup> Ancak ona göre böyle bir şey asla mümkün değildir; dolayısıyla madde diye bir şeyin var olmadığı, var olamayacağı apaçıktır. Buna rağmen; kendisine her ne söylenirse söylenin, gene de duyularına inanmakta ısrar edeceğini; sunulacak olan delil ne denli makul olursa olsun, gene de duyularının kesinliğine güvenmekten vazgeçmeyeceğini söyleyecek bir kimse çıkarsa; Berkeley buna "bizim istediğimiz de bu" diye karşılık vereceğini belirtir. Zira Berkeley kendi varlığından ne kadar kuşku duyuyorsa; gördüğü, duyduğu, duyumsadığı her şeyin gerçekten var olduğundan da en fazla o kadar kuşku duyduğunu; ancak duyu tanıklığının, duyu yoluyla algılanmayan bir şeyin delili olarak nasıl sunulduğunu bir türlü anlamadığını söyler.<sup>41</sup> Nitekim duyulur şeylerin gerçekliğini savunabilmek için duyulur olmayan bir şeye başvurulmasını absürd bulur. İnsanların bu hatada ısrar etmesi ise Berkeley'e göre, önyarguların ne kadar güçlü olabileceğinin garip ve üzücü bir örneğidir.<sup>42</sup> Bu genel önyargının kimileri tarafından sağduyu olarak yorumlanması ise bir başka hata olacaktır. Zaten sağduyu denilen şey geçmişte birçok konuda yanlışmıştır; buna en bariz örnek de dünyanın düz değil yuvarlak olması konusunda sağduyunun yanlış olmasıdır. Aynı şekilde,

<sup>36</sup> Arthur Schopenhauer, *İdeal ve Gerçek*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 69, 101.

<sup>37</sup> Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, çev. Levent Özşar (İstanbul: Biblos Kitabevi Yayınları, 2014), 26.

<sup>38</sup> Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 42.

<sup>39</sup> Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 83.

<sup>40</sup> Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 48-49.

<sup>41</sup> Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 57-58.

<sup>42</sup> Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 80.

maddenin varlığı konusunda da sağduyu pekâlâ yanılıyor olabilir.<sup>43</sup> Peki neden böyle bir önyargı vardır? Çünkü maddenin varlığı kabul edilmediği takdirde şeylerin gerçekliğinin savunulamayacağına inanılmaktadır. Onu böyle istekle savunmanın ve ondan kolay kolay vazgeçememenin altında bu yatmaktadır. Gelgelelim, bir ağacın veya masanın üstünde duran bir eldivenin gerçek olduğundan emin olabilmek için neden "hiç görmediğim ya da göremeyeceğim, meçhul bir yerde, meçhul bir tarzda var olan, ya da belki de hiçbir yerde var olmayan meçhul bir şey"e başvurmam gereksin ki? Berkeley böyle bir görüşü veya düşünceyi anlaşılmasız bulduğunu ifade eder. Nitekim insanlar ne zaman maddi töz dedikleri şeyi anlaşılır bir şekilde tanımlamaya kalksalar idelere başvururlar, ona idelerden bağımsız bir anlam yüklemeyi başaramazlar.<sup>44</sup> Dolayısıyla Berkeley'e göre maddi tözün bizzat tanımında veya kavramında göze batan bir tutarsızlık ve çelişki bulunmaktadır. Ancak aynı şeyi tin kavramı için söylemek mümkün değildir.<sup>45</sup> Bu minvalde şöyle der:

Söylediklerimizden Tin'den ya da algılayan şeyden başka bir töz olmadığı sonucu çıkıyor. [...] İmdi, idesi olmakla algılamak aynı şey olduğuna göre bir idenin algılamayan bir şeyde var olması açık bir çelişmedir; [...] bu nedenle düşünmeyen bir töz ya da bu idelerin düşünmeyen bir dayanaklarının olamayacağı açıktır.<sup>46</sup>

Belirtmek gerekir ki Berkeley varlığı algıya indirgemez. Berkeley için asıl varlık Tanrı'dır (ve ruhtur). Bunun varlığı ise algıya indirgenmez, yalnızca algıyla bir ve beraberdir. Fakat nesnelere dünyasını; yani uzamı, maddeyi ve zamanı algıya indirger. Bunların (ve kapsadıkları şeylerin) bir zihin dışında var olamayacakları Berkeley için apaçıktır. Berkeley'e göre biz her an her şeyi algılayamayacağımıza, algımız her an her şeyi kuşatamayacağına göre; şeyleri içinde taşıyan, onlara destek olan, her yerde hazır ve nazır (omnipresent) ve sonsuz bir Tin'in var olması gerekmektedir, bundan emin olabiliriz.<sup>47</sup> Sokaktan geçen bir adama, parmağımızla işaret edip bir ağaç göstersek, o ağacın onun zihninin dışında var olduğuna inandığını söyleyecektir. Berkeley'in de buna bir itirazı yoktur. O ağaç bizim zihnimiz dışında var olabilir, ancak bu takdirde Tanrı'nın sonsuz zihninde var olacaktır.<sup>48</sup> Nitekim nesnelere varlığı benim zihnimin varlığına bağlı değildir, onlar benim zihnimin dışında bir varlığa sahiptirler. Zira Berkeley zihin derken kastettiğinin özel olarak kendi zihni değil bütün zihinler olduğunu söyler.<sup>49</sup> Bütün zihinler dendiği zaman, bununla elbette ve her şeyden önce Tanrı'nın zihni kastedilir.

Demek oluyor ki, kendilerini algıladığımız zamanlar arasındaki sürelerde, onların içinde var oldukları başka bir zihin vardır: eşya, ben doğmadan önce var olduğu gibi, benim, farzettiğin şekilde, yok oluşundan sonra da yine var olacaktır. Ve, aynı şey bütün öbür yaratılmış bitimli (finite, sonlu) espriler [tinler] için de doğru olduğuna göre, bundan, zorunlu olarak, bütün şeyleri bilen ve kavrayan ve onları bizim doğa yasaları adını verdiğimiz birtakım kurallara

<sup>43</sup> Law, *Büyük Filozoflar*, 191.

<sup>44</sup> Berkeley, *Üç Konuşma*, 85-86.

<sup>45</sup> Berkeley, *Üç Konuşma*, 97-98.

<sup>46</sup> Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 39.

<sup>47</sup> Berkeley, *Üç Konuşma*, 66.

<sup>48</sup> Berkeley, *Üç Konuşma*, 100-101.

<sup>49</sup> Berkeley, *Üç Konuşma*, 94-95.

göre düzenlediği tarzda gözlerimiz önüne seren her yerde hazır ve nazır, ezeli ve ebedi bir zihin'in var olduğu sonucu çıkar.<sup>50</sup>

Berkeley'e göre eğer tözün her şeyi bilen Tanrı'nın zihni değil de bizim zihnimiz olduğu söylenirse; şeylerin yalnızca bizim tarafımızdan algılandıkları zaman varolup, diğer zamanlarda hiç varolmadıkları, yani şeylerin her an yok olup yeniden yaratıldıkları gibi bir sonuca varmamız gerekirdi.<sup>51</sup> Berkeley, görmekte olduğum şeylerin, gözlerimi kapattığımda hala var olduklarını bilmemi sağlayan şeyin, onların başka bir zihinde, yani Tanrı'nın zihninde varolmaları (var olmaya devam etmeleri) olduğunu söyler; aksi takdirde şeyler kalıcı olamazlardı. Nitekim, Berkeley'e göre, buradan hareketle şeylerin dışsal olduklarını yahut zihin olmaksızın var olduklarını söylemek de yanlış olmaz.<sup>52</sup> Bu bildirim de Berkeley'i solipsizm ile itham etmenin yanlışlığına işaret etmektedir. Dünya salt benim algımda olan bir şey değildir, dünya en nihayetinde bizzat Tanrı tarafından ayakta tutulur. Biz her an her şeyi algılamasak da Tanrı onları algılayacaktır. Bu da dünyanın kalıcılığını ve/veya sürekliliğini garanti eden şeydir.

Üzerine yazı yazdığım masanın var olduğunu, yani onu gördüğümü, duymadığımı söylüyorum; eğer çalışma odamın dışında olsaydım, yine var olduğunu söylerdim. Bu sözlerimle eğer çalışma odamda olsaydım masayı algılayabilirdim ya da şu anda başka bir zihin onu algılamaktadır demek istiyorum.<sup>53</sup>

Berkeley'in sistemi tutarlıdır çünkü ona göre şeyler bizzat Tanrı tarafından sürekli ve kesintisiz olarak algılanmaktadır, yani şeyler başka hiç kimse tarafından algılanmıyor olsa bile Tanrı tarafından algılanıyor olacaklardır.<sup>54</sup> Dolayısıyla evreni bir bütün olarak ayakta tutan, onu koruyan, devamlılığını sağlayan Tanrı'dır. Nitekim Berkeley madde kavramını "aptal, düşünmeyen bir töz" diyerek yerer, böyle bir tözü yadsır, bunun yerine tözün "her şeyi yaratan ve esirgeyen Öncesiz-sonrasız Görünmez Zihin" olduğunu belirtir.<sup>55</sup> Son olarak, şunu da belirtebiliriz ki; Berkeley idealizmi (yahut immateryalizm) ile vahdet-i vücud öğretisi, temel savları itibarıyla, paralel hatta paydaş addedilebilirler. Vahdet-i vücud, bilindiği gibi, "La Mevcude İllallah" anlayışı çerçevesinde, yegâne (hakiki) varlığın Allah'ın varlığı olduğunu bildiren tasavvufi öğretiye verilen addır. Buna göre alemin hakiki bir varlığı yoktur, o adeta bir gölge varlıktır ve/veya onun varlığı hayalidir. Tüm bunlar Allah'ın El-Kayyum isminin (ve/veya kayyum sıfatının) ikrarı gereğidir. Şimdi vahdet-i vücud (çeşitli çevrelerce) panteizm ile ilintilendirilmektedir. Halbuki Tanrı-alem ilişkisi mevzubahis oldukta, vahdet-i vücud'un panteizmle değil immateryalizm ile ilintilendirilmesi çok daha doğru ve yerinde olacaktır. Zira her iki öğreti de alemin (ve içindekilerin) madde ile kaim olmadığını, doğrudan doğruya Tanrı'nın varlığıyla kaim olduğunu serdetmekte; bu minvalde biri alemin 'ide'ye indirgerken, diğeri 'hayal'e indirgemektedir. 'İde' ile 'hayal'in ortak noktası ise, her ikisinin de zihinle kaim olmasıdır.

<sup>50</sup> Berkeley, *Üç Konuşma*, 94-95.

<sup>51</sup> Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 39, 63.

<sup>52</sup> Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 89-90.

<sup>53</sup> Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 36-37.

<sup>54</sup> Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 90-91.

<sup>55</sup> Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 91-92.

## Sonuç

Berkeley'de "Eşyanın tabiatı nedir?" sorusunun cevabı "ide"dir. Algı perdesi sorunu, bizim maddenin varlığına dair bir bilgimiz değil yalnızca bir inancımız olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu bakımdan ne uzam-zamanın, ne de nesnel herhangi bir şeyin maddi bir tabiata sahip olduğunu bildiğimizi söylememiz mümkün değildir. Bizim bildiğimiz yegâne şey zihin ve idelerdir. Nitekim tinsel olanın bilgisine sahipken maddi olanın bilgisine sahip olmamızdan hareketle; maddenin var olduğunu varsaymaya ihtiyaç duymadan evreni yalnızca tinsel olan üzerinden kurmak pekâlâ mümkündür. Bu da bilgi penceresinden konuşulduktaki, maddenin hem temelsiz (yahut uyduruk), hem de gereksiz bir şey olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla eşyanın tabiatı tamamen "tinsel"dir, Tanrı madde diye bir şey yaratmaya ihtiyaç duymadan evreni doğrudan doğruya yaratabilir ve doğrudan doğruya ayakta tutabilir. Çünkü eşya dediğimiz şey aslında "ide"dir. İde ise algılanmakla var olduğuna, yani ancak zihinle kaim olduğuna göre; bu bakımdan "hayal" ile aynı özneliğe sahiptir ki bu da vahdet-i vücud'un temel ilkelerinden biri olan "alem hayaldir" ile paralellik arz eder. Eşya ruh ile, en nihayetinde de Tanrı'nın zihni ile kaim olduğundan; eşya madde dolayımında değil, doğrudan doğruya Tanrı'nın zihni ile kaimdir. Ruh, en nihayetinde, Tanrı'nın ayakta tuttuğu ideleri algılamaktadır. Bu da vahdet-i vücud'daki "alem hayal içinde hayaldir" ilkesi ile paralellik arz etmektedir.

## Kaynakça | References

- Berkeley, George. *Hylas İle Philonous Arasında Üç Konuşma*. çev. K. Sahir Sel. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984.
- Berkeley, George. *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*. çev. Halil Turan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Cevizci, Ahmet. *Bilgi Felsefesi*. Ankara: Say Yayınları, 2010.
- Descartes, René. *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*. çev. İsmet Birkan. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007.
- Descartes, René. *Felsefenin İlkeleri*. çev. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları, 2007.
- Descartes, René. *Metot Üzerine Konuşma*. çev. K. Sahir Sel. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2010.
- Dupré, Ben. *Gerçekten Bilmeniz Gereken 50 Felsefe Fikri*. çev. Elif Göktepe. İstanbul: Domingo Yayınevi, 2014.
- Hayden, Gary. *Büyük Filozofların Tuhaf Fikirleri*. çev. Nail Bezel. İstanbul: Omega Yayınları, 2013.
- Husserl, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. çev. Harun Tepe. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2010.
- Law, Stephen. *Büyük Filozoflar*. çev. Feza Çakır. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2014.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. çev. Vehbi Hacıkadıroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.
- Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. çev. Levent Özşar. İstanbul: Biblos Kitabevi Yayınları, 2014.
- Schopenhauer, Arthur. *İdeal ve Gerçek*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2015.





## Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın *Tenzîhü Mu'âviye'si* Bağlamında Hanbelî Geleneğin Mu'âviye'ye Bakışı

İsa Koç | <https://orcid.org/0000-0002-6928-9282>  
[isakoc@sdu.edu.tr](mailto:isakoc@sdu.edu.tr)

Süleyman Demirel Üniversitesi | <https://ror.org/04fjte88>  
 İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Isparta, Türkiye

### Öz

Hız Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında yaşanan olaylar, toplu olarak ya da bu olaylarda başı çeken şahıslar özelinde tartışmaların yaşanmasını beraberinde getirmiştir. Mezheplerin; savaflara katılanların tamamının kâfir olduğu, bu konularda konuşulmaması gerektiği, her iki tarafın da içtihat ederek bir karara vardığı gibi farklı değerlendirmeler yaptığı bilinmektedir. Ali ile girdiği iktidar mücadelesi, halifeliği ve bu dönemdeki faaliyetleriyle Mu'âviye hakkında farklı değerlendirmelerin yapıldığı isimlerin başında gelmektedir. İslâm düşüncesinde zuhur etmiş mezhepler ve müntesipleri, Mu'âviye hakkında farklı kanaatlere sahip olmuş ve bu konuda bir tarafa meyletmiştir. İtikadî boyutuyla erken dönem İslâm düşüncesinin mezheplerinden biri olan Hanbelîlik, Mu'âviye hakkındaki yaklaşımıyla üzerinde durulmayı hak etmektedir. Bu çalışmada Hanbelî mezhebinin Mu'âviye hakkındaki fikirlerinin tespiti ve bunların benimsenmesindeki nedenlerin belirlenmesi amaçlanmaktadır. Sünnîlik ile Şîî düşünce arasındaki gerilimin ve Bağdat'ta yaşayan Şîîlerin, Hanbelî mezhebinin Mu'âviye'ye yaklaşımını etkilediği görülmektedir. Erken dönemlerden itibaren Mu'âviye hakkında eserler kaleme alan mezhep müntesipleri bu konuya önem vermişlerdir. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Tenzîhü hâli'l-mü'minîne Mu'âviyeti'bni Ebî Süfyân mine'z-zulmi ve'l-fiski fi mütâlebetihi bi demi emîri'l-mü'minîne 'Osmân* adlı eseriyle bu konunun en önemli klasiklerinden birini meydana getirmiştir. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın *Tenzîhü Mu'âviye* isimli çalışması merkeze alınarak Hanbelî mezhebinin bu konudaki düşüncelerinin panoramik sunumu; İslâm dünyasının içerisinde bulunduğu durum, iktidardaki devletlerin politikaları ve Hanbelîlerin ilişki içerisinde olduğu mezhepler (Şîa-Eş'arîlik-Yezîdîlik) bağlamında yapılmıştır. Özellikle Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın eserinin yer aldığı el yazması mecmua, içerisindeki diğer eserlerle birlikte Hanbelîlik ile Yezîdîlik ilişkisi bağlamında önemli değerlendirmeler yapma imkânı sunmaktadır. Hanbelîlerin Mu'âviye hakkındaki fikirleri, Ali ve yaşanan savaflar hakkındaki kanaatler ve sahabe arasındaki fazilet sıralaması gibi konuları da dikkate almayı gerekli kılmaktadır.

### Anahtar Kelimeler

İslâm Mezhepleri Tarihi, Hanbelîlik, Mu'âviye, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Tenzîhü Mu'âviye*

### Öne Çıkanlar

- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın *Tenzîhü Mu'âviye* adlı eseri, Mu'âviye hakkındaki farklı bakış açısıyla dikkat çeken Hanbelî mezhebinin önemli kaynaklarından biridir.
- Ashâb-ı Hadîs ile Mu'âviye arasında kurulan dostane ilişki, Hanbelîler tarafından sahiple-nilerek daha ileri boyutlara taşınmıştır.
- Büveyhîler döneminde artan Şîî eğilim, Hanbelîlerin Mu'âviye hakkında eserler kaleme alarak konuyu gündemde tutmalarına neden olmuştur.

- Yaşadığı dönemin en önemli Hanbelî âlimi Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muaviye'yi savunma gayesiyle eser kaleme alarak bu alanda ilk isimler arasında yer almıştır.
- *Tenzîhü Mu'âviye* isimli eserinde müellif, Hz. Muhammed'in Muaviye hakkındaki olumlu ifadeleri gibi farklı birçok argümanla onu savunmuştur.

### Atıf Bilgisi

Koç, İsa. "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Tenzîhü Mu'âviye'si Bağlamında Hanbelî Geleneğin Muâviye'ye Bakışı". *Eskiye* 48 (Mart 2023), 95-114.

<https://doi.org/10.37697/eskiye.1209998>

---

<b>Geliş Tarihi</b>	25 Kasım 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	21 Mart 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön inceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik inceleme: İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli Hakem raporları, makale ile birlikte yayımlanır. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiye/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiye/page/13397</a>
<b>Etik</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:eskiyendergi@gmail.com">eskiyendergi@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları <b>CC BY-NC 4.0</b> lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>

---

## The Hanbalī Tradition's View of Mu'āwiya in the Context of Abū Ya'lā al-Farrā's *Tanzīh Mu'āwiya*

İsa Koç | <https://orcid.org/0000-0002-6928-9282>  
[isakoc@sdu.edu.tr](mailto:isakoc@sdu.edu.tr)

Süleyman Demirel University | <https://ror.org/04fjtte88>

Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Isparta, Türkiye

### Abstract

The events that took place among the Muslims after the death of the Prophet Muhammad brought along discussions, either collectively or in particular about the names who took the lead in these events. It is seen that the sects make different evaluations such as that all those who participated in these wars are infidels, that these issues should not be talked about, and that both sides have come to a decision based on their jurisprudence. Mu'āwiya is among the names on which many evaluations are made about him with his power struggle with 'Alī, his later caliphate and his activities in this period. The sects and their followers that emerged in Islamic thought have had different opinions about Mu'āwiya and have shown a tendency to one side on these issues. Hanbalism, one of the sects of early Islamic thought with its theological dimension, deserves to be emphasized with its approaches to Mu'āwiya. In this study, it is aimed to determine the ideas of the Hanbalī sect about Mu'āwiya and the reasons for their adoption. It is seen that the tension between Sunnism and Shī'ism thought and Shiites living in Baghdad, have affected the Hanbalī sect's approaches to Mu'āwiya. The sect's followers, wrote works about Mu'āwiya from early times, gave importance to this issue. Abū Ya'lā al-Farrā, by the book titled *Tanzīh Mu'āwiya*, created one of the most important classics of this subject. Taking the work of Abū Ya'lā al-Farrā's called *Tanzīh Mu'āwiya* into the center, the presentation of the general picture of the Hanbalī sect's thoughts on this subject; has been made in the context of the situation in the Islamic world, the policies of the states in power and the sects (Shī'ism-Ash'arism-Yazidism) with which the Hanbalīs have relations. In particular, the manuscript containing the work of Abū Ya'lā el-Farrā, together with the other works in it, offers the opportunity to make essential evaluations in the context of the relationship between Hanbalism and Yazidism. The ideas of the Hanbalīs about Mu'āwiya also necessitate taking into account issues such as the opinions about 'Alī, the battles of the Jamal and Siffin, and the order of virtue among the companions.

### Keywords

History of Islamic Sects, Hanbalism, Mu'āwiya, Abū Ya'lā al-Farrā, *Tanzīh Mu'āwiya*

### Highlights

- Abū Ya'lā al-Farrā's work named *Tanzīh Mu'āwiya* is one of the important sources of the Hanbalī sect on this subject, which draws attention with its different perspective on Mu'āwiya.
- The friendly relationship established between the Ashab al-Hadith and Mu'āwiya was carried to a higher level thereby adopted by the Hanbalīs.
- The Shiite tendency, which increased during the Buwayhids period, caused the Hanbalīs to keep the issue on the agenda by writing works about Mu'āwiya.

- Abū Ya'lā al-Farrā, the most important Hanbalī scholar of his time, was among the first names in this field by writing a work to defend Mu'āwiya.
- In work *Tanzīh Mu'āwiya*, Abū Ya'lā al-Farrā defended Mu'āwiya with many different arguments, such as the positive statements of Prophet Muhammad about him.

### Citation

Koç, İsa. "The Hanbalī Tradition's View of Mu'āwiya in the Context of Abū Ya'lā al-Farrā's Tanzīh Mu'āwiya". *Eskiyeni* 48 (March 2023), 95-114.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1209998>

---

<b>Date of submission</b>	25 November 2022
<b>Date of acceptance</b>	21 March 2023
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind + Transparent Peer Review The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Ethical Statement</b>	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.
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> . <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>

---

## Giriş

Muâviye (öl. 60/680), İslâm düşüncesinin en çok tartışılan olaylarının merkezinde yer alması sebebiyle ve sergilediği siyasi politikalarla adından sıklıkla bahsedilen isimlerin başında gelmektedir. Daha önce onun hakkında birçok çalışmanın yapıldığı özellikle İslâm Tarihi açısından halifeliliği, kendinden sonra oğlu Yezîd'i (öl. 64/683) veliaht tayin etmesi gibi birçok meselenin tartışıldığı görülmektedir. Genel hatlarıyla hilafeti ele geçirmesi, oğlu Yezîd'i kendisinden sonra halife olarak belirlemesi, Ziyâd b. Ebîh'i (öl. 53/673) nesebine katması ve Hucr b. 'Adî'nin (öl. 51/671) öldürülmesi Muâviye'ye yöneltilen eleştirilerdir.<sup>1</sup> Ayrıca Muâviye hakkında nakledilen<sup>2</sup> ve Muâviye'nin naklettiği rivayetlerin<sup>3</sup> Hadis ilmi açısından değerlendirildiği çalışmalar da bulunmaktadır. Çoğu İslâm Tarihi ve Hadis alanlarında yapılan bu çalışmaların yanında erken dönemden itibaren farklı mezheplerin Ali zamanındaki iç savaşlar ve Emevî-Abbâsî çekişmesi bağlamında Muâviye ile ilgili müspet veya menfi tavrı aldıklarının bilinmesi sebebiyle mezheplerin Muâviye ile ilgili kanaatlerine ilişkin çalışmalara da ihtiyaç duyulmaktadır.

Hanbelî mezhebinin Muâviye hakkındaki fikirleri, bununla ilişkili olarak Ali (öl. 40/661) ve Yezîd ile ilgili kanaatleri tespit edebildiğimiz kadarıyla müstakil bir çalışmada mevzu bahis edilmemiştir.<sup>4</sup> Bu nedenle hem Hanbelî mezhebinin önemli âlimlerinden kabul edilmesi hem de bu konuda müstakil bir eser yazmış olması sebebiyle çalışmanın merkezinde Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (öl. 458/1066) Muâviye'yi savunmak için kaleme aldığı *Tenzihü Mu'âviye* isimli eseri bulunmaktadır.<sup>5</sup> Bununla birlikte Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'dan önce Hanbelîlerin bu konuyla ilgili fikirleri ve bu fikirlere sahip olmalarının sebepleri de ortaya koyulacaktır. Bu nedenle çalışmanın amacı, erken dönem Hanbelî geleneğin Muâviye hakkındaki fikirlerini tespit etmektir.

<sup>1</sup> İrfan Aycan, *Saltanat Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 35-50; Osman Nuri Dural, *Muâviye b. Ebî Süfyan'a Yöneltilen Eleştiriler* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007); Saadetin Apaydın, *Tarihi Süreçte Hz. Muaviye Hakkındaki Eleştirel Rivayetlerin Değerlendirilmesi ve Tenkidi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021).

<sup>2</sup> Orhan Yılmaz, "Hz. Muâviye'yi Öven ve Yeren Bazı Hadislerin Tahlili ve Tenkidi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020), 91-117.

<sup>3</sup> Durmuş Ali Çakır, *Hz. Muaviye'nin Rivayetleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

<sup>4</sup> Sünnî-Şîî mücadelesiyle ilgili araştırmalarda bu konunun kısmen ya da dolaylı olarak ele alındığı görülmektedir. Ancak bu araştırmalarda ağırlıklı olarak İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil*'i gibi tarih kaynaklarından yararlanıldığı belirtilmelidir. Bu anlamda Muâviye ve ilgili konulara ilişkin Hanbelîlerin kanaatleri hakkında kendi kaynaklarından yararlanılarak hazırlanmış müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ayrıca doğrudan konuyla ilgili olmamakla birlikte Timür tarafından Muâviye hakkında bir makale kaleme alınmış ancak giriş kısmında Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın çalışmasına değinilmemiştir. İhsan Timür, "Cumhuriyet Devri Türkiye'sinde Muâviye b. Ebî Süfyan Etrafındaki Tartışmalar", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 15/1 (Bahar 2022), 49-54.

<sup>5</sup> Muâviye ile ilgili yazılmış risaleler hakkında yapılmış bir çalışmada Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın eserine ilişkin tanıtım mahiyetinde genel hatlarıyla bilgi verilmiştir. Eserin yazıldığı dönem, müellif tarafından böyle bir konunun neden seçildiği, Hanbelîlik-Muâviye ilişkisi ve eserin yer aldığı mecmua gibi konulara değinmeyen yazar daha çok Muâviye ile ilgili yazılmış eserler hakkında literatür çalışması yapmıştır. Aram A. Shahin, "In Defense of Mu'awiya Ibn Abi Süfyan: Treatises and Monographs on Mu'awiya From The Eighth to The Nineteenth Centuries", *The Lineaments of Islam: Studies in Honor of Fred McGraw Donner*, ed. Paul M. Cobb (Leiden-Boston: Brill, 2012), 192-194.

Hanbelîlerin Mu'âviye'ye yaklaşımı incelenirken konunun daha iyi anlaşılması için farklı olayların bu mesele özelinde dikkate alınması gerekmektedir. Bunların ilki, Ali'nin fazileti ve halifelîği meselesidir. Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletliilerine ilişkin hadislerle yönelik farklı bakış açılarının varlığı ile Ali'nin halifelik sırası ve fazilet sıralamasını birbirinden farklı değerlendirme tutumu, Hanbelîlerin Mu'âviye ile ilişkisi açısından göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca sahâbîler arasında meydana gelen Cemel vakası ve Siffin savaşına ilişkin değerlendirmeler de üzerinde durulması gereken konular arasında yer almaktadır. Zikredilen hususlarla ilgili Hanbelî kaynaklarda yer alan bilgiler; dönemin şartları, Hanbelî mezhebinin içerisinde bulunduğu koşullar ve temas halinde olduğu mezheplerle ilişkilerini dikkate alarak deskriptif/betimleyici bir yöntemle ele alınmıştır. Bununla birlikte “şahıs ve metin üzerinde derinleşme” ilkesi çerçevesinde *Tenzihü Mu'âviye*'nin kaleme alınmasındaki temel saik ve metnin içerisinde yer alan bilgilerin arka planı tespit edilmiştir.

### 1. Hanbelîlerin Mu'âviye'ye Yaklaşımı

Hanbelî düşüncenin Mu'âviye ile ilgili kanaatleri, Ashâb-ı Hadîs ile Mu'âviye arasındaki ilişkide saklıdır. Mu'âviye taraftarlığı ya da daha genel bir ifadeyle Emevîleri desteklemek ile Ashâb-ı Hadîs arasında gayr-ı resmi bir bağlantıdan söz edilmektedir.<sup>6</sup> Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) Yezîd b. Hârûn'un (öl. 206/821) çizgisini devam ettirerek, Mu'âviye'nin faziletini merkeze alan eserci yaklaşımı genişleterek sürdürdüğü belirtilmektedir.<sup>7</sup> Bu ilişkinin temelinde de Emevî halifelerinin politikalarını toplum içerisinde kabul ettirebilme adına rivayet merkezli bir düşünce yapısını benimseme tavrının yattığı söylenebilir. Bu dönemde genel hatlarıyla Ashâb-ı Hadîs'in Emevîlere, Ashâb-ı Re'y'in ise Ali oğullarına yakın durduğu ifade edilebilir. Ashâb-ı Re'y'in lideri konumundaki Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) siyasi meselelerdeki yaklaşımı kısmen de olsa ilgili konuyu aydınlatmaktadır.<sup>8</sup> Bu minvalde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in oluşumunda karşımıza çıkan farklılaşmaların göz önünde bulundurulması gerekir. “Cemâa'-Fırka kutuplaşması”, “Sünnet-Bid'at kutuplaşması”, “Hadis-Re'y kutuplaşması” ve “Abbâsî-Fâtîmî Hilafet kutuplaşması” bu süreçte üzerinde durulması gereken noktalar.<sup>9</sup> Ashâb-ı Hadîs ile Mu'âviye taraftarlığı arasındaki irtibat, Osmânîyye ya da Osmânîler ile Ashâb-ı Hadîs arasında devam etmiştir.<sup>10</sup> Daha sonraki süreçte bu eğilim, Hanbelîler tarafından Mu'âviye'yi övme ve savunma şeklinde genişleyerek sürdürülmüştür.

Hanbelîlerin Mu'âviye'ye yaklaşımı konusunda tespit edilen ilk husus, Ahmed b. Hanbel'in Mu'âviye'ye kötü söz söyleyenin arkasında namaz kılınmayacağına yönelik ifade-

<sup>6</sup> Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012), 156, 158.

<sup>7</sup> Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *el-Musakkafûn fî'l-hadâratî'l-'arabiyye* (Beyrut: Merkezü Dirâseti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2000), 95-96.

<sup>8</sup> Mehmet Saffet Sarıkaya, “Ebû Hanife'nin İtikâdî Görüşlerinin Siyasî Arka Planı ve Onun Siyasî Tavrına Yansımaları”, *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal-Hilmi Özden (Eskişehir: y.y., 2015), 568-569.

<sup>9</sup> Mehmet Kalaycı, “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat”, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Mehmet Saffet Sarıkaya-Mehmet Ümit (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 215-229.

<sup>10</sup> Muhammed Mücahid Dündar, “Ehl-i Sünnet'in Siyasî Temâyülü Olarak Osmânîyye ve Osmânîler”, *Kelam Araştırmaları* 13/1 (2015), 91-119.

sidir.<sup>11</sup> Ahmed b. Hanbel'in Muâviye ile Ali arasında yaşananlarla ilgili çekimser bir tutum sergilediği anlaşılmaktadır.<sup>12</sup> Hanbelîlerin meydana gelen bu olaylarda genel olarak keff/uzak durma tavrını benimsedikleri ve yaşananlar hakkında sadece olumlu şeyler söylenebileceğini ifade ettikleri görülür.<sup>13</sup> Muâviye ile ilgili kanaatlerine dair ipuçlarını barındıran bir konu olan Ali'nin halifelik ve fazilet sıralaması hakkında Ahmed b. Hanbel'in iki farklı görüşe sahip olduğu rivayet edilmektedir. Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen ilk görüşe göre o, fazilet sıralamasının hilafet sıralamasından bağımsız ele alınması gerektiğini düşünmektedir. 'Abdullah b. Ahmed'in babasından naklettiği birçok rivayette Ali'nin fazilet sıralamasında ilk üç halife ile aynı konumda değerlendirilmediğine yönelik bilgiler görmek mümkündür.<sup>14</sup> Bu rivayetlere göre Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en faziletli; Ebû Bekir, Ömer ve Osman'dır. Ali ise bu üç isimden sonra aşere-i mübeşşereden diğer isimlerle birlikte bir alt kategoride zikredilmektedir. İbn Ebî Ya'lâ'nın (öl. 526/1131) konuyla ilgili zikrettiği, "Peygamber zamanında fazilet sıralaması yapıyorduk. Hz. Peygamber'den sonra bu ümmetin en faziletli Ebû Bekir, Ömer ve Osman diyorduk. Bu, Hz. Peygamber'e ulaştı ve bunu inkâr etmedi." şeklindeki rivayet de bu hususta delildir.<sup>15</sup>

Yukarıda zikredilen rivayetlerin aksine Ahmed b. Hanbel'in az sayıda da olsa Ali'yi fazilet sıralamasında dördüncü olarak gördüğüne dair rivayetler bulunur. "Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletli Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'dir." şeklindeki rivayet, Ahmed b. Hanbel ve Hanbelîlerin bu görüşe sahip olduğuyla ilgili bilgi mahiyetindedir.<sup>16</sup> Ancak zikredilen rivayetlerin Ehl-i Sünnet dairesinin genişlemesiyle birlikte eserlerde yer alması, ilk rivayetlerin doğru olma ihtimalini artırmaktadır. Ayrıca Hanbelî mezhebinin genel eğilimi de dikkate alındığında atfedilen ilk görüşün yani ümmetin en faziletli arasında Ali'ye yer vermeme düşüncesinin güçlendiği söylenebilir. Nitekim sonraki dönemde Hanbelîler tarafından bu konudaki tavrın daha net bir şekilde sergilendiği görülmektedir. Lâlekâî (öl. 418/1027) en hayırlıların Ebû Bekir, Ömer ve Osman olduğunu bu üçünü diğerlerinin önüne geçirdiklerini bunlardan sonra beşli grubun geldiğini ifade etmiştir.<sup>17</sup> Son

<sup>11</sup> İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahmân Süleymân el-'Useymîn (Riyad: el-Emânetü'l-Âmme, 1419/1998), 1/244, 285.

<sup>12</sup> İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 1/251.

<sup>13</sup> İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 3/62. Nitekim Berbehârî, sahabenin sadece faziletlerinden bahsedilebileceğini söylemiş, onlar hakkında olumsuz sözler sarf eden kişileri heva sahibi olarak nitelendirmiştir. Ebû Muhammed el-Berbehârî, *Şerhu's-sünne*, thk. Ebû Yâsir Hâlid b. Kâsım er-Redâdî (Medine: Mektebetü'l-Gurâbâi'l-Eseriyye, 1994), 76-77, 111-112. Hanbelîlerden Ebû'l-Ferec eş-Şîrâzî (öl. 486/1094), Cemal ve Sıfın hakkında akıl yürütmeyi terk etmenin sünnet olduğunu vurgulamıştır. Ebû'l-Ferec eş-Şîrâzî, *et-Tabsıra fi usûli'd-dîn 'alâ mezhebi'l-imâmi'l-celil nâsiri's-sünne ve kâmi'i'l-bid'a Ahmed b. Hanbel*, thk. Yûsûf 'Abdullâh b. Muhammed es-Sam'ânî (Medine: Dâru'l-Me'sûr, 1434/2013), 168.

<sup>14</sup> 'Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, thk. Muhammed b. Sa'îd b. Sâlim el-Kahtânî (Riyad: Dâru İbni'l-Kayyim, 1406/1986), 584-592; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed*, thk. Ebû Mu'âz Târik b. 'Avdillâh b. Muhammed (Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1420/1999), 370.

<sup>15</sup> Konuyla ilgili birçok rivayet için bkz. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 1/350, 2/169-170. İbn Teymiyye'nin, Ali-Muaviye ilişkisi hakkındaki değerlendirmeleriyle ilgili olarak bk. İsmail Akkoyunlu, *İbn Teymiyye'nin Şîa'ya Reddiyesi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 327-339.

<sup>16</sup> İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 1/350, 2/343, 3/339.

<sup>17</sup> Ebû'l-Kâsım el-Lâlekâî, *Şerhu usûli'îtikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, thk. Ebû Ya'kûb Neş'et b. Kemâl el-Masrî (İskenderiyye: Mektebû Dâri'l-Basîra, ts.), 1/152, 157.

olarak *Tabakâtü'l-Hanâbile*'de konuyla ilgili Ali'nin bizzat söylediği bazı cümlelere yer verildiği görülmektedir. Ali, kendi iradesi dışında “Ey ehl-i Kûfe! Boynumdaki bu sorumluluğu sizin boynunuza geçirmek istiyorum. Hz. Peygamber'den sonra insanların en hayırlısı Ebû Bekir, sonra Ömer, sonra da Osman'dır.” ifadesini kullanmıştır.<sup>18</sup> Hanbelîlerin doğrudan Ali'nin söylediğini iddia ettikleri ifadelerden hareketle fikirlerini ispatlamaya gayret ettikleri görülmektedir.

Hanbelîlerin Muâviye'ye yaklaşımı konusunda ikinci ve daha açık bir desteğin görüldüğü nokta, Berbehârî (öl. 329/940-41) ve ashabıyla ilgili kaynaklarda paylaşılan bilgilerdir. Makdisî (öl. 390/1000 civarı), Bağdat'ta Muâviye sevdalısı aşırı bir topluluk, Müşebbihe ve Berbehâriyye şeklinde üç gruptan söz etmektedir. Aynı zamanda Bağdat'taki Hanbelîlerin Muâviye'ye karşı aşırı sempatileri olduğunu belirtmektedir.<sup>19</sup> Bununla birlikte Makdisî'nin verdiği bilgilerden hareketle Hanbelîler arasındaki Muâviye sevgisinin ve bu konudaki aşırılıkların Bağdat ile sınırlı olmadığı, Cibâl, Hemedân, Fars ülkesinin Rey'e bağlı şehirlerinde ve Yehûdiye'de de mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Makdisî'ye göre bu şehirlerde yaşayan insanlar arasında Muâviye sevgisinde dengeyi tutturamayan gâli/aşırı Hanbelîler bulunmaktadır.<sup>20</sup> Ayrıca Deylem hakkında bilgi verirken Makdisî'nin Muâviye konusunda ifrata düşmeyen ve aşırılığa kaçmayan, Allah'ın sıfatlarını yaratılmışların sıfatlarına benzeterek teşbih düşüncesine fırsat vermeyen hadis âlimlerinden bahsetmesi dikkat çekmektedir.<sup>21</sup> Muâviye konusunda aşırı düşünceleri benimsemenin hadis âlimlerini tasnif ederken bir kıstas olarak kabul edildiği, Hanbelîlerin Ashâb-ı Hadîs içerisinde Muâviye konusundaki fikirleriyle farklı bir grubu oluşturduğu ve diğer hadis âlimlerinden ayrıldığı sonucuna ulaşılabilir. Bu bilgilerin yanı sıra 321/933 yılında Muâviye'ye lanet okumaya yönelik bir çağrıya muhalefet ettiği için Berbehârî'nin gizlenmek zorunda kaldığı ifade edilir.<sup>22</sup> Ahmed b. Hanbel'e atfedilen Ali'yi diğer üç halifeden ayrı gören görüşe, Berbehârî'nin eserinde de rastlanır. O, ehl-i istikamet olmanın şartını üçünü (Ebû Bekir, Ömer ve Osman) ashabın diğerlerine takdim etmek şeklinde açıklar.<sup>23</sup>

Hanbelîler arasında kendini gösteren Muâviye taraftarlığı, konuyla ilgili eserler kaleme almayı beraberinde getirmiştir. Nitekim İbn Ebî'd-Dünyâ (öl. 281/894), *Hilmü Mu'âviye* adını taşıyan eserinde Muâviye hakkındaki rivayetleri bir araya getirmiştir.<sup>24</sup> Aynı şekilde Bağdat'ın önde gelen dil bilginlerinden Gulâm-ı Se'leb (öl. 345/956), Muâviye'nin fazileti konusunda rivayet edilen hadisleri toplayarak bir eser kaleme almıştır.<sup>25</sup> Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071), Gulâm-ı Se'leb'in aşırı Muâviye taraftarı oldu-

<sup>18</sup> İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 3/295. Ayrıca bkz. Habib Zeyyat, “Abbâsîler Döneminde Muâviye Taraftarlığı”, çev. Muhammed Mücahid Dündar, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013), 175-182.

<sup>19</sup> Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlim*, thk. Muhammed Emîn ed-Dannâvî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 116.

<sup>20</sup> Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 289, 292, 298-299.

<sup>21</sup> Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 265.

<sup>22</sup> Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 228.

<sup>23</sup> Berbehârî, *Şerhu's-sünne*, 75-76, 134.

<sup>24</sup> İbn Ebî'd-Dünyâ, “Hilmü Mu'âviye”, *Selâsü resâil fi fedâilü Mu'âviye*, thk. 'İsâm Mustafâ Hezâyime-Yûsûf Ahmed Benî Yâsîn (İrbid: Müessesetü'l-Hammâde li'd-Dirâsâti'l-Câmi'iyye, 2000), 41-59.

<sup>25</sup> İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 3/126-133.



ğunu, kendisine hadis dinlemeye gelenlere önce bu cüzü okuttuğunu, daha sonra diğer hadislerin rivayetlerine geçtiğini belirtmektedir.<sup>26</sup> Ebü'l-Kâsım es-Sekatî (öl. 406/1016), *Fedâilü emîri'l-mü'minîne Mu'âviyeti'bni Ebî Süfyân* isimli çalışmasında Muâviye hakkındaki müspet kanaatleri içeren otuz iki rivayeti bir araya getirmiştir.<sup>27</sup> Son olarak Ehvâzî'nin (öl. 446/1055), Muâviye'nin Hz. Peygamber'den naklettiği rivayetleri derlediği *Şerhu 'ikdi'l-îmân fi Mu'âviyeti'bni Ebî Süfyân* isimli çalışmasının on yedinci cüzünü zikretmek gerekir.<sup>28</sup>

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın yaşadığı 5./11. asırda Hanbelîler arasında Muâviye'ye yönelik olumlu yaklaşımın devam ettiği görülmektedir. Nitekim Lâlekâî eserinde sahâbîlerin faziletlerine yer verirken Muâviye'ye de bu kapsamda değinmiştir.<sup>29</sup> Daha sonraki süreçte Hanbelîler arasında var olan Muâviye'ye yönelik olumlu bakış açısı genişleyerek Yezîd'i de kapsar hale gelmiştir. Özellikle Şam Hanbelîliği merkezli olarak Muâviye sevgisinin Yezîd'e de sıçradığı ve Hanbelîler arasında Yezîd'i öven rivayetlerin tedavüle sokulduğu gözlemlenmektedir. Nitekim Şam, Muâviye ve Hanbelîlik arasında kurulan güçlü ilişki dikkatlerden kaçmamaktadır. Özellikle Makdisî'nin “sevâdu'l-a'zâm” içerisinde Şam bölgesindeki Ashâb-ı Hadîs'i zikretmesi, bununla Hanbelîliğin içerisinde bulunduğu gruba kastetmesi ve 73 fırka rivayeti bağlamında Şam bölgesindeki Emevî iktidarı lehine siyasi göndermeleri olan “el-Cemâa” vurgusu bu ilişkiye tanıklık etmesi açısından önemlidir.<sup>30</sup> Şam Hanbelîliğinin en önemli temsilcisi konumundaki Ebü'l-Ferec eş-Şîrâzî'nin Yezîd b. Muâviye'yi sevmeyi Ehl-i sünnet olmanın şartları arasında göstermesi dikkat çekmektedir. Ayrıca Şîrâzî, Cebrail'in Hz. Muhammed'e Muâviye ve oğlunu sevmenin farz olduğunu yazan yeşil bir varak getirdiğini söylemektedir.<sup>31</sup> Zikredilen rivayetler, Hanbelî kaynaklarda meselenin ne denli önemsendiğini ve bu doğrultuda konuyla ilgili birçok uydurma rivayetin kullanıldığını açık bir şekilde göstermektedir.

<sup>26</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/243; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed 'Abdulkâdir Atâ-Mustafâ 'Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 14/208.

<sup>27</sup> Ebü'l-Kâsım es-Sekatî, “Fedâilü emîri'l-mü'minîne Mu'âviyeti'bni Ebî Süfyân”, *Selâsü resâil fi fedâilü Mu'âviye*, thk. 'İsâm Mustafâ Hezâyime-Yûsûf Ahmed Benî Yâsîn (İrbid: Müessesetü'l-Hammâde li'd-Dirâsâti'l-Câmi'iyye, 2000), 59-86.

<sup>28</sup> Hasan b. 'Ali el-Ehvâzî, “Kitâbü Şerhu 'ikdi'l-îmân fi Mu'âviyeti'bni Ebî Süfyân”, *Selâsü resâil fi fedâilü Mu'âviye*, thk. 'İsâm Mustafâ Hezâyime-Yûsûf Ahmed Benî Yâsîn (İrbid: Müessesetü'l-Hammâde li'd-Dirâsâti'l-Câmi'iyye, 2000), 87-145.

<sup>29</sup> Lâlekâî, *Şerhu usûli 'itikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, 2/1089-1257.

<sup>30</sup> Muhammed Emin Eren, “Bir Hadis Beş Yorum: 73 Fırka Hadisine Farklı Bazı Yaklaşımlar”, *Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 333.

<sup>31</sup> Ebü'l-Ferec'e göre Hz. Peygamber, kulp-kapı-ev arasındaki ilişkiden hareketle Yezîd'e yüz çevirenlerin kendisine karşı çıkmış olacağını ve bundan dolayı kâfir kabul edileceğini belirtmiştir. Bu rivayette Peygamber'in ashâbı ev, Muâviye kapı ve Yezîd evin kapısının kulpu ile ilişkilendirilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber bir gün Muâviye'yi çağırması, o yanında Yezîd ile birlikte gelmiştir. “Sana bir müjde vereyim mi?” diyen Hz. Peygamber, “Allah, Cebrail vasıtasıyla ikinizden razı olduğunu bana bildirdi.” ifadesini kullanmıştır. Ebü'l-Ferec eş-Şîrâzî, *Cüz' fih imtihânü's-sünni mine'l-bid'î*, thk. Fahd b. Sa'd b. İbrâhîm b. Mukrin (Abû Zabî: Dâru'l-İmâm Mâlik, ts.), 506-507; a.mlf., *et-Tabsıra fi usûli'd-dîn*, 164.

## 2. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Tanzîhî Mu'âviye'si ve Dönemin Şartları

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, 380/990 senesinde Bağdat'ta dünyaya gelmiş, Hanbelî geleneğin önemli temsilcilerinden İbn Hâmid (öl. 403/1012) ve Ebû Nasr es-Sicî (öl. 444/1052) gibi isimlerden ders almıştır. *el-Ahkâmu's-sultâniyye* ve *el-Udde fi usûli'l-fikh* eserleriyle bilinen müellifin farklı alanlarda birçok çalışması bulunur. *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, *İbtâlû't-te'vilât li ahhârî's-sifât* ve *Mesâilü'l-îmân* makalenin konusuyla ilgili bilgilerin yer aldığı İslâm Mezhepleri Tarihi açısından önemli çalışmalarıdır. Ayrıntılı bir şekilde incelenecek olan *Tenzîhü Mu'âviye* adlı eser, Abbâsîler döneminde yazılması sebebiyle Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın ilmî cesaretinin bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir.<sup>32</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ bir yandan Hanbelî mezhebinde kelâmı kullanan ilk şahıs olarak tanımlanırken,<sup>33</sup> diğer taraftan mezhep mensupları tarafından İbn Fûrek'e (öl. 406/1015) yazmış olduğu reddiye nitelikli eserindeki zahiri yaklaşımıyla eleştirilmiştir.<sup>34</sup> Netice itibarıyla birçok farklı yönüyle dikkat çeken Ebû Ya'lâ el-Ferrâ yaşadığı dönemde Hanbelîler arasındaki en önemli isim olarak kabul edilir.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın *Tenzîhü Mu'âviye* isimli eserini kaleme alması, Hanbelîler arasında Mu'âviye'yi savunma konusuna gösterilen ilgideki yoğunluğun artmasıyla doğrudan ilişkilidir. Hanbelîlerin Mu'âviye'ye yöneliminin artmasındaki neden ise Büveyhîlerin Bağdat'taki iktidarı ve bundan dolayı Şîî fikirlerin toplum içerisinde daha rahat bir şekilde ifade edilmesidir. Burada unutulmaması gereken diğer bir sebep ise Abbâsî devletin uyguladığı politikalarıdır. Abbâsîlerin Şîilere yönelik tepkisi, Hanbelîlere yaklaşımlarıyla sonuçlanmıştır. İçerisinde bulunduğu ağır şartlar da Abbâsî iktidarına, Hanbelîlerle birlikte hareket etme dışında bir ihtimal bırakmamıştır. Abbâsîlerin bu zaman diliminde Hanbelîlerin politikalarına fırsat vermesi ve hatta mezhebin fikirlerine resmi bir hüviyet kazandırması da bu çerçevede değerlendirilmelidir.

Konu özelinde 4./10. yüzyılda gerçekleşen Şîî-Sünnî kutuplaşması ve bunun yansıması olarak yaşanan olayların zikredilmesi gerekir. Büveyhîler döneminde uygulanan "Sebbü's-Sahâbe" politikası ve bu doğrultuda sahabeyi lanetleyen yazıların camilere asılması bu çatışmanın şiddetlenmesine neden olmuştur. İbnü'l-Esr'in 351/962 yılında zikrettiği Mu'âviye'ye, Fâtıma'dan Fedek arazisini gasbedenlere, Ebû Zerr'i Medine'den sürgün edenlere ve bunun gibi bazı sahâbîlere yönelik lanet ifadelerinin camilere yazılması çerçevesindeki olaylar dikkat çekmektedir.<sup>35</sup> Aynı şekilde bu dönemde Hüsey-

<sup>32</sup> Cengiz Kallek, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/253-255.

<sup>33</sup> Bu tarz ifadelerle ihtiyatla yaklaşmakla birlikte Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın tam ve mutlak olarak bir mütekellim olmadığı onun sayesinde bu konuda bir kırılma yaşandığı söylenebilir. Özellikle Ebû Ya'lâ el-Ferrâ sonrası İbn 'Akîl (öl. 513/1119) ve İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) ile birlikte bu damar daha net görünür hale gelmiştir. İbrahim Aslan, "el-Usûlü'l-Hamse'nin Hanbelî Yorumu: el-Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (2012), 55-83; Ulvi Murat Kılavuz, V.-VI. Yüzyılda Tartışmalı Bir Hanbelî İbnü'z-Zâgûnî ve Sıfat Anlayışı (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 23-36.

<sup>34</sup> Salahuddîn es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût-Türkî el-Mustafâ (Beyrut: Dâru İhyâ li't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000), 3/8; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Defu şühbeti't-teşbih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.), 6.

<sup>35</sup> 'İzzeddîn İbnü'l-Esrî, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ebü'l-Fidâ 'Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 7/275.

yin'in şehit edildiği gün, görkemli bir şekilde "Aşure merasimleri" çerçevesinde düzenlenen etkinliklerle kutlanmıştır.<sup>36</sup> Bütün bu yaşananlar; Şîî-Sünnî mücadelesini tetiklemiş, Bağdat'taki Sünnî Hanbelîlerin tepkisini çekmiş ve özellikle Muâviye hakkında olumlu içeriklerin paylaşılmasına sebep olmuştur. Nitekim 4./10. asrın önemli Hanbelî simalarından Gulâmü'l-Hallâl (öl. 363/974), Ali hakkında olumsuz fikirlere sahip olması nedeniyle Büveyhî hükümdarı Muizzüddeve'nin (öl. 356/967) kız kardeşine şikâyet edilmiştir. Hanbelî bir ismin Ali ile ilgili menfi görüşleri sebebiyle Büveyhîlere şikâyet edilmesi, Hanbelî-Muâviye/Büveyhî-Ali paradoksunu göstermesi açısından önemlidir. İbn Ebî Ya'lâ bu sebeple Muizzüddeve'nin kız kardeşinin huzurunda kelamcılarla bir tartışma meclisinin tertip edildiğini, Gulâmü'l-Hallâl'ın burada üstün geldiğini ve tartışmadaki başarısı sebebiyle kendisine verilen hediyeleri ihtiyacı olmasına rağmen kabul etmediğini belirtmiştir.<sup>37</sup> Ayrıca Sünnî-Şîî çatışmalarının halk arasında meydana getirdiği olumsuz havayı ve Hanbelîler tarafından yapılan sohbetlerde sahabenin faziletlerinden bahsedilmesini engellemek için Adudüddeve'nin (öl. 372/983) vaaz vermeyi yasakladığı görülmektedir. Hanbelî âlim İbn Sem'un (öl. 387/997) bu yasağı dinlememiş, vaazlarına devam etmiş ve bu sebeple Adudüddeve onun huzuruna getirilmesini emretmiştir. Hanbelî kaynaklara göre İbn Sem'un'un konuşmasından etkilenen Büveyhî hükümdarı onu serbest bırakmıştır.<sup>38</sup>

İbnü'l-Esir, 422/1031 yılında "Bağdat'ta Fitne" başlığında el-Hazlecî es-Süfî'nin çıktığı seferde, topladığı silahlı adamlarla birlikte Bâbü's-Şa'îr'e yürüyüp, "Bu gün Muâviye günüdür." şeklinde bağırması ve bundan rahatsız olan Kerh halkının oklarla karşılık vermesinin tartışmaların çıkmasına neden olduğundan bahsetmiştir. İmâmiyye'nin önde gelen âlimlerinden Şerîf Murtazâ'nın (öl. 436/1044) evine saldırılması ve Kerh'teki halka yardım ettikleri gerekçesiyle Yahudi evlerinin yağmalanması, Hanbelîler ile Şîîler arasındaki gerginliğin tırmanmasına yol açmıştır. Halifenin taraf olmayarak halkı yatıştırılmaya çalışması ve Büveyhî vezirinin çabaları etkili olmamış, vezir zikredilen olaylarda öldürülmüştür.<sup>39</sup> Aynı zaman diliminde Abbâsî halifelerinin onayıyla yayımlanan "Kâdirî itikadındaki" Hanbelî vurgu da bu gerekçeyle açıklanabilir. Özellikle metinde yer alan Hz. Peygamber'in eşlerine saygının gerekliliği, Muâviye hakkında hayırdan başka bir söz söylenmemesi ve sahâbîler arasındaki problemlere karışılmasının yanlışlığı<sup>40</sup> gibi hususlar Şîî düşünceye karşı mücadelenin izlerini ortaya koymaktadır. Mezheplerin farklı grup ve disiplinlerle etkileşimi, fikirlerin oluşumunda ya da öne çıkmasında önemli bir etkidir. Buradan hareketle Hanbelîlerin Muâviye'yi daha sıkı bir şekilde sa-

<sup>36</sup> Ahmet Güner, "Şîî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar", *İslam Medeniyetinde Bağdat*, ed. İsmail Safa Üstün (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 1/156-160; Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şîîlik* (Sivas: Vizyon Yayıncılık, 2003), 118-128.

<sup>37</sup> İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 3/218.

<sup>38</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/254-255. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 185-198.

<sup>39</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/199-200; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/213.

<sup>40</sup> Metnin tamamı için bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/279-282. Ayrıca bk. Maşide Kamit, "Kâim-Biemrillâh'ın Hilâfetine Sünnî ve Şîî İktidar Mücadelesi", *İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 12/24 (2014), 179-207.

hiplenmesi, Bağdat'ın özellikle Kerh mahallesinde var olan ve Büveyhîlerin desteğiyle güç kazanan Şîî düşüncenin mevcudiyetiyle ifade edilebilir.

### 2.1. Hanbelîliğin 'Adî b. Müsâfir Üzerindeki Etkisi

Eserin içeriğinden önce içinde yer aldığı mecmuadan hareketle Hanbelîler arasındaki Yezîd'e yönelik savunmacı ve övücü ifadelerin, Yezîdlere etkisinin olup olmadığı meselesi gündeme getirilmelidir. Zira bazı durumlarda eserde yer alan bilgilerden ziyade çalışmanın yer aldığı mecmua ve birlikte istinsah edilen diğer eserler daha önemli bilgiler sunabilmektedir. Hanbelî düşünce ile Yezîdî fikirler arasındaki geçişkenlik meselesinde ilk bakışta bazı değerlendirmelerin yapılması söz konusudur. Yezîdîliğin dönüştüğü Adeviyye tarikatının kurucusu kabul edilen Şeyh 'Adî b. Müsâfir'in (öl. 557/1162) yazmış olduğu eserde yer alan Hanbelî fikirler ve iki mezhep müntesiplerinin yoğun olarak yaşadıkları coğrafyanın yakın olması dikkat çekmektedir.<sup>41</sup> İbn Teymiyye (öl. 728/1328) konuyla ilgili, Yezîd'i lanetleyen bir grubun ve sünnete bağlı olduğunu iddia ederek Yezîd'in ileri gelen salih zatlardan ve önemli imamlardan biri olduğuna inanan diğer bir grubun varlığından söz eder. İbn Teymiyye'ye göre ikinci görüşte olan Şeyh Hasan b. 'Adî ve taraftarları, bazı ifadeleri 'Adî b. Müsâfir'e nispet ederek onun söylediğini iddia etmiştir. Bunların birinde Yezîd hakkında tereddüde düştüklerinden dolayı yetmiş velinin yüzünün kiblede alıkonduğu ifade edilmektedir. İbn Teymiyye, bu sözleri Adeviyye tarikatının aşırıları ile Kürtlerin cahilleri ve benzeri sapıkların söylediğini belirtmektedir.<sup>42</sup> İbn Teymiyye aslında 'Adî b. Müsâfir'in Ümeyye oğullarının soyundan gelen salih ve faziletli bir kişi olduğunu, şeyhi Ebü'l-Ferec el-Makdisî'nin yoluna davet ettiğini fakat sonradan tarikatlarına mevzu hadisler, Şeyh 'Adî, Yezîd ve Râfîzîlere saldırı hususlarında birtakım aşırılıklar, Râfîzîlerin tövbesinin kabul edilmeyeceği gibi yalanların eklendiğini belirtmiştir. Ayrıca o, Ehl-i sünnet içerisinde bir fırkanın Yezîd b. Muâviye'yi lanetlediğini; diğer bir fırkanın onu sevdiğini, son olarak Ahmed b. Hanbel, onun ashâbı ile diğer Müslümanlardan mutedil olanların içerisinde yer aldığı son grubun da ne lanetlediğini ne de sevdiğini söylemiştir.<sup>43</sup>

Ebü Ya'lā el-Ferrâ'nın eserinin bulunduğu mecmua içerisinde aynı müstensih taraftardan kaydedilmiş Ahmed b. Hanbel'in itikadına dair risaleler ve daha önce değinilen Ebü'l-Ferec eş-Şîrâzî'nin *İmtihânü's-sünni mine'l-bid'î* isimli çalışması gibi birçok eser yer

<sup>41</sup> Metin Bozan, *Şeyh 'Adî Bin Müsâfir Hayatı, Menkabevî Kişiliği ve Yezidi İnanıcındaki Yeri* (İstanbul: Nübihar, 2012), 37-70.

<sup>42</sup> İbn Teymiyye bunları söylemekle birlikte bu grubun, Şîilerin cahillerinden daha hayırlı olduğunu belirtmektedir. Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûdi'l-İslâmiyye, 1406/1986), 4/518-519.

<sup>43</sup> Aynı şekilde İbn Teymiyye, 'Adî b. Müsâfir'in Hanbelî Ebü'l-Ferec eş-Şîrâzî ve Şeyhülislâm Hekkârî gibi bilinen Sünnîlerin yolundan gittiğini belirtmektedir. 'Adî b. Müsâfir'in takipçisi olduğu ifade edilen Ebü'l-Ferec'in Şam bölgesindeki Hanbelîlerin lideri olması ve ailesinin de "İbnü'l-Hanbelî sülalesi" şeklinde nitelendirilmesi aradaki irtibatın bir başka göstergesidir. Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed Kâsım (Medine: Mucemme'u'l-Melik Fahd, 1416/1995), 3/363, 377, 427; a.mlf., *el-İstikâme*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Cize: Dâru'l-Hicr, 1402/1982), 1/88-89. Ayrıntılı bilgi için bk. Adnan Demircan, "İbn Teymiyye'ye Göre Yezîd b. Muâviye'nin Durumu", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (1996), 139-140.

almaktadır. Daha önemlisi bu mecmuada 'Adî b. Müsâfir'in Ehl-i sünnet akaidine dair yazdığı risalenin bulunmasıdır. Mecmuanın içerisinde sırasıyla; 1. Ebü'l-Fadl 'Abdül-vâhid b. 'Abdülazîz et-Temîmî'nin (öl. 410/1019) *Kitâbü'l-İ'tikâdî'l-merviyî 'ani'l-imâm Ebî 'Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî fi usûli'd-dîn* adlı eseri, 2. Müellifi meçhul *Mukaddime-tü fi İ'tikâdî'l-imâm Ahmed b. Muhammed b. Hanbel*, 3. Ebü'l-'Abbâs İbn Sureyc'in (öl. 306/918) *Cüz' fih ecvibetü'l-imâmî'l-âlim Ebi'l-'Abbâs Ahmed b. 'Ömer b. Sureyc fi usûli'd-dîn* isimli risalesi, 4. 'Adî b. Müsâfir eş-Şâmî'nin *İ'tikâdü Ehlî's-Sünne ve'l-Cemâ'a* isimli eseri, 5. Ebü'l-Ferec eş-Şîrâzî'nin *Cüz' fih imtihânü's-sunnî mine'l-bid'i* adını taşıyan kitabı, 6. 'Ali b. Ahmed b. Yûsûf el-Kureşî'nin (öl. 486/1094) *Mesâilü'l-İmtihân li Ebi'l-Ferec Abdülvâhid b. Muhammed eş-Şîrâzî bi ğayri'l-edilleti fi usûli's-sünne* isimli risalesi, 7. Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî'nin (öl. 516/1122) *Fasl fi usûli'd-dîn mustehrac min şerhi's-sünne* adlı eseri, 8. Ebû Tâhir İbrâhîm b. Ahmed b. Yûsûf el-Kureşî'nin (öl. V./XI. asır) *Fasl fi beyânî İ'tikâdî ehlî'l-imân* isimli kısa risalesi, 9. Abdülkâdir Cîlânî/Geylânî'nin (öl. 561/1165-66) *Kitâb fi usûli'd-dîn*'i, 10. 'Ali b. Ahmed b. Yûsûf el-Kureşî'nin *Kitâbü Hediyeti'l-ahyâ li'l-emvât ve mâ yesilü ileyhim mine'n-nefi ve's-sevâbi 'alâ mümirri'l-evkât* adını taşıyan çalışması, 11. Ebü'l-Kâsım 'Abdurrahmân b. Muhammed el-Ensârî el-Buhârî'nin *Münâzaratü Ca'fer b. Muhammed es-Sâdik me'a'r-Râfidî* isimli risalesi, 12. Ebû Tâhir İbrâhîm b. Ahmed b. Yûsûf el-Kureşî'nin *Fasl fi imtihâni Ahmed b. Muhammed b. Hanbel me'a emîri'l mü'minîne fi halkı'l-Kur'ân* ve çalışmaya konu olan 13. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın *Kitâb fih tenzihü hâli'l-mü'minîne Mu'âviyeti'bni Ebî Süfyân mine'z-zulm ve'l-fisk fi mütâlebetih bi demi emîri'l-mü'minîne 'Osmân* isimli eseri yer almaktadır.

Müstensih tarafından benzer konulardaki risalelerin bir araya getirilmiş olması, 7./13. yüzyıl Şam coğrafyasındaki yaklaşımı ve Hanbelîlik ile Yezîdîler için tarihi önemli bir şahsiyet kabul edilen 'Adî b. Müsâfir arasındaki yakınlığı göstermesi açısından önemlidir. Bir diğer önemli husus, 'Adî b. Müsâfir'in yazdığı Ehl-i sünnet akaidine dair metninde diğerlerine kıyasla Muâviye vurgusunun belirgin bir şekilde fazla olmasıdır. Müellif; Muâviye'yi müminlerin dayısı, Allah resulünün redifi (Hz. Peygamber'in bineğini kullananlar ya da bineğinde arkasında bulunanlar), vahiy kâtibi, vahiy konusunda eminullah, Hz. Peygamber tarafından cennetle müjdelenen ve Peygamber'in vefat ederken dahi ondan razı olduğunu belirttiği bir şahsiyet olarak nitelenmektedir. Ayrıca 'Adî b. Müsâfir'in risalesinde Yezîd b. Muâviye hakkında da olumlu ifadeler verildiği görülmektedir. Ona göre Yezîd; imam oğlu imam, hilafeti üstlenmiş, Allah yolunda mücadele etmiş, kendisinden hadis ve ilim nakledilen, Hüseyin'in şehit edilmesi dolayısıyla Râfîzîlerin bu konudaki ve diğer meselelerdeki bütün ithamlarından berî bir isimdir.<sup>44</sup> Netice itibarıyla 'Adî b. Müsâfir'in benimsediği fikirlerin oluşumunda Hanbelî düşüncenin etkisine dair güçlü bazı emarelerin olduğu görülmektedir. Bununla birlikte canlı yapılar olarak kabul edilen mezheplerin yaşadığı değişimleri dikkate alarak bugünkü Yezîdîlik ile Hanbelîlik arasında bir benzerliğin olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Burada özellikle müstensihin eyleminden hareketle dönemin mevcut yaklaşımı ve Yezîdîliğin ilk dönemine yönelik bir değerlendirme söz konusudur. 'Adî b. Müsâfir sonrası sürecin ne şekilde devam ettiği ve bu

<sup>44</sup> 'Adî b. Müsâfir, *İ'tikâdü Ehlî's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi-Tahşîn İbrâhîm ed-Düseki (Medine: Mektebetü'l-Ğurâbâi'l-Eseriyye, 1419/1998), 37-38.

etkinin boyutları hakkında ayrı müstakil bir çalışmaya ihtiyaç olduğu ifade edilmelidir.

## 2.2. Eserin Muhtevası

İbn Ebî Ya'lâ tarafından *Tebrietü Mu'âviye* şeklinde kaydedilen eser,<sup>45</sup> yazma nüshada bulunan ifadelerden hareketle *Tenzihü Mu'âviye* şeklinde isimlendirilmektedir.<sup>46</sup> Risalenin girişinde belirtildiği üzere İbn Ebî Ya'lâ bu eseri, babasının vefatından iki ay önce 458/1066 yılının Recep/Haziran ayında Nehru'l-Kalâîn'in batı tarafında bulunan mescidinde babasına okunurken dinlemiştir. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, genel hatlarıyla Muâviye hakkında söylenenlerin doğru olmadığını ifade etmek için kaleme aldığı eserinde Muâviye'ye fisk ve zulüm isnadının söz konusu olamayacağına, Ali ve ashabının onun hakkındaki olumlu ifadelerine, Hz. Peygamber'e atfedilen Muâviye hakkındaki rivayetlere, Muâviye'nin müminlerin dayısı olduğuna (Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Habîbe'nin kardeşi olması sebebiyle) ve Ali hakkında ortaya çıkan gulât/aşırı fikirlere yer vermiştir.<sup>47</sup>

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muâviye'ye, Ali ile arasında yaşananlar nedeniyle fisk ya da zulüm isnat edilmesinin caiz olmadığını ve ilgili hususta verilen kararların Muâviye'nin içtihadı şeklinde değerlendirilmesi gerektiğini söylemiştir. Nitekim Muâviye'nin bu meseledeki içtihadı, Osman'ın amcasının oğlu ve dostu olması nedeniyle onun kanını talep etme konusunda en haklı kişi olduğu gerçeğinden hareketle doğru olarak telakki edilmiştir. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Ahmed b. Hanbel'in ikisi arasındaki olaylar hakkında “İyi sözlerden başka bir şey söylememeli!” dediğini aktarır. Bu düşüncesini ispatlama adına Bakara suresinin 134. ayetini ve “Ashabımı bırakın, sizden biriniz her gün Uhud kadar infak etse dahi onlardan birinin seviyesine ulaşamaz.” rivayetini zikreder. Bunun yanı sıra “Kim ashabıma küfrederse/söverse Allah'ın laneti üzerine olsun!” anlamını ihtiva eden birçok hadisi eserine dâhil eder. Allah, Tahrim suresi 8. ayette Hz. Peygamber'i ve onunla birlikte iman edenleri utandırmayacağını belirtir. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya göre Muâviye de bu ayette zikredilen isimler arasında yer almış ve Allah'ın övgüsüne mazhar olmuştur. Ayrıca Ebû Ya'lâ, Hicr suresi 47. ayetteki ifadelerle ilgili Ali'nin “Ben ve Osman'ın Allah'ın bahsettiği kişilerden olmasını ümit ediyorum.” dediğini kaydetmiştir.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 2/205.

<sup>46</sup> 11 varaktan oluşan el yazmasının her sayfasında 14 satır bulunmaktadır. Nüshadaki ferağ kaydı, 669/1271 yılı Recep ayının 18. günüdür. Nüsha Yûsûf b. Muhammed b. Yûsûf el-Hekkârî tarafından istinsah edilmiştir. Eserin müstensih kimler tarafından ulaştırıldığı da risalenin sonunda yer almaktadır. İbn Ebî Ya'lâ'dan Yahyâ b. Se'dûn el-Kurtubî ondan Ebû İshâk İbrâhîm b. Muzafer b. İbrâhîm el-Harî ondan da Ebû'l-Feth Mes'ûd b. Yûnûs b. 'Ali el-Fakîh eseri dinlemiştir. Ebû'l-Feth'in eseri kıraat yoluyla müstensih ten tahammül etmesi 581/1185 senesinde gerçekleşmiştir. Bilindiği kadariyla tek nüsha İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesinde yer almaktadır. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Tenzihü Mu'âviye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2763/13), 1a-11b. Bütün mecmua dikkate alındığında ise eser, son ve on üçüncü risale olarak 178a-188b sayfaları arasında yer almaktadır. Bu çalışma Ebû 'Abdullâh el-Eserî tarafından tahkik edilmiştir.

<sup>47</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Tenzihü hâl'l-mü'minine Mu'âviyeti'bnî Ebî Süfyân mine'z-zulmi ve'l-fiski fi mü'tâlebetihî bi'demi emiri'l-mü'minine 'Osmân*, thk. Ebû 'Abdullâh el-Eserî (Riyad: Meketbetü'r-Rüşd, 1422/2001), 83.

<sup>48</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Tenzihü Mu'âviye*, 84-91.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın eserinde düşüncesini ispatlama adına değindiği konulardan biri, Ali ve ashabının Muâviye hakkındaki olumlu ifadeleridir. Bu minvalde Ali'nin bizzat kendisi Muâviye ve ashabının cennet ehlinden olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde Ali, Muâviye'ye doğru yürüdüğünde “Cennet ehli, cennet ehline doğru yürüdü.” denilmiştir. Ali'nin Allah'a Ehl-i Şam'ı bağışlaması için dua ettiği ve “Muâviye'nin idareciliğini/ emirliğini kerih görmeyin. Eğer onu yitirecek olursanız karpuz gibi başlarınızın omuzlarınızdan yere düştüğünü görürsünüz.” dediği belirtilmektedir. Ayrıca esere göre Ali, Eşter (öl. 37/657?) ile birlikte Siffin günü öldürülen birinin yanından geçerken onun mümin olduğunu, dalalet üzere öldürüldüğünü ve ölümünden sonra da mümin olduğunu ifade etmiştir. Ali'nin Muâviye ile giriştiği mücadelede iki taraf için de Allah'tan mağfaret istediği belirtilmiştir. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya göre Muâviye'nin Ali'ye karşı girişmiş olduğu mücadelede tek olmaması, cennetle müjdelenen ve Ömer'in atadığı hilafet şurasında yer alan Talha b. 'Ubeydullâh (öl. 36/656) ile Zübeyr b. 'Avvâm (öl. 36/656) ve Hz. Âişe (öl. 58/678) gibi isimlerle aynı safta yer alması, onun yapmış olduğu eylemlerdeki haklılık payını yükseltmektedir. Eser içerisinde zikredilen üç isimle alakalı da bazıları doğrudan Ali tarafından söylenmiş birçok olumlu ifadeye yer verilmektedir.<sup>49</sup>

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Muâviye'yi savunma gayretiyle kullandığı en önemli argüman, Hz. Peygamber'in Muâviye hakkında kullandığı olumlu ifadeler ve etmiş olduğu dualardır. Nitekim Hz. Muhammed, “Allah'ım Muâviye'ye kitabı öğret, şehrinde onu güçlendir ve onu azaptan koru!” şeklinde dua etmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in Muâviye'ye “Sen bendensin ben de sendenim. Cennet kapısında bu iki parmağım gibi benimle yan yana olacaksın.” dediği aktarılmaktadır. Bir başka rivayette ise Hz. Peygamber, “Cennette benimle buluşuncaya kadar bu oku al!” ifadesini kullanmıştır. Muâviye hakkında en önemli payelerden biri olarak kullanılan vahiy kâtipliği, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın da istifade ettiği unsurlardan biridir. Nitekim müellif eserinde konuyla ilgili Cebraîl'in, “Ey Muhammed, senin kâtibin ne kadar güvenilir!” ifadesini kullandığını belirtmektedir. Dikkat çekici diğer bir anlatıda ise Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer ile bir durum hakkında istişare etmiştir. Onlar, “Allah ve Resülü en iyisini bilir.” şeklinde karşılık verdiği için, Hz. Peygamber “Bana Muâviye'yi çağırın!” demiştir. Ebû Bekir ve Ömer bu duruma sinirlenmiş ve “Peygamberin işini çözmek için Kureys'ten iki adam bulunmasına rağmen, Peygamber Kureys'in veletlerinden birini mi çağırdı?” ifadesini kullanmıştır. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ zikrettiği bu haberlerin, Âcurrî'nin (öl. 360/970) *Şer'î'a* isimli kitabında bulunduğunu belirtmektedir.<sup>50</sup> Muâviye hakkında olumlu bir bakış açısı ortaya koyma adına, İslâm düşüncesinin Hz. Peygamber'den sonra en önemli iki ismi hakkında bu tarz rivayetlerin kullanılması bir hayli ilginçtir. Kullanılan rivayetlerin sahih olup olmadığı değil; Hanbelîler nezdinde bu meselenin ne şekilde değerlendirildiği dikkate şayan bir durumdur.

Müellif, Ebû Bekir 'Abdülâzîz b. Ca'fer b. Ahmed el-Bağdâdî'nin (öl. 363/974) *Sünne* isimli kitabında geçtiğini belirterek Hz. Muhammed'in Muâviye ile birlikte Ümmü Habîbe'nin (öl. 44/664) yanına gittiğinden bahsetmektedir. Peygamberin “Muâviye'yi seviyor musun?” sorusuna Ümmü Habîbe, “Sevmiyorum!” şeklinde cevap verince “Onu

<sup>49</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Tenzihü Mu'âviye*, 91-98.

<sup>50</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Tenzihü Mu'âviye*, 103.

sev, çünkü ben onu seviyorum ve onun sevdiği kişiyi de seviyorum. Cebrail ve Mikail de onu seviyor. Allah, Cebrail ve Mikail'den daha fazla onu seviyor.” demiştir. Yanı sıra Ebû Süfyân (öl. 31/651-52), Osman'ın yanına gitmiş ve “Muâviye'den nasıl razısın?” diye sormuştur. Osman, “Nasıl razı olmayayım Hz. Peygamber'in ona 'Helal olsun, gökyüzünden gelen haber üzerine emin insanlardan oldun.' dediğini işittim” şeklinde karşılık vermiştir. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ayrıca Muâviye'nin kıyamet günü iman nurundan bir elbise ile diriltileceğini belirtmektedir. Müellif, bu konuda çok daha fazla rivayet aktarabileceğini ancak bu kadarının yeterli olduğunu söyleyerek ilgili bahsi sonlandırmıştır.<sup>51</sup> En son zikredilen iki rivayette olayların içerisinde Muâviye'nin kız kardeşi ve babasının yer alması dikkat çekmektedir. Müellifin burada olayların gerçeklik ihtimalini artırma gayesiyle hareket ettiği söylenebilir.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Tenzihü Mu'âviye*'sinde düşüncesini ispatlamak için Hz. Peygamber'in eşlerinin erkek kardeşlerine “müminlerin dayısı” dendiğini ve bunun önemli bir meziyet olduğunu belirtmektedir. Müellif buradaki isimlendirmenin tazim kastıyla yapıldığını ve bunun gerçek anlamda kullanılmadığını ifade etmektedir. Buna delil olarak da Peygamber'in yüceltme niyetiyle “Dayı, baba gibidir.” dediğini aktarmaktadır. O, Ahmed b. Hanbel'in bunu kesin bir şekilde ifade ettiğini, Muâviye ve İbn Ömer'in (öl. 73/693) müminlerin dayısı olduğu fikrini savunduğunu paylaşmaktadır. Merrûzî (öl. 275/888), konuyla ilgili Rakka'dan Ahmed b. Hanbel'e bir kitap geldiğinden ve onların “Muâviye müminlerin dayısı değildir.” dediğinden söz etmektedir. Bunun üzerine Ahmed b. Hanbel sınırlanmış ve “Bu konuda onların itirazı nedir ki! Tövbe edene kadar onlara eziyet edilsin.” ifadesini kullanmıştır. Müellif bunun Ahmed b. Hanbel'den gelen abartılı bir ifade olduğunu düşünmektedir. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muâviye'nin müminlerin dayısı olduğu konusunda Şâfiî'nin ashâbı yani Eş'arîlerin, Şâfiî'ye (öl. 204/820) muhalefet ederek bu isimlendirmenin yapılamayacağı görüşüne sahip olduğunu belirtmektedir.<sup>52</sup> Bu durumda müellife göre Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel aynı kanaate sahip olur. Şâfiî'nin bu konudaki görüşünden bağımsız olarak Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Şâfiî ile ashâbı arasında bir ayrıma gitmesi, Eş'arîlerin Ahmed b. Hanbel ile ashâbı arasında yaptıkları ayırım gerçeğinden hareketle ihtimal dâhîlindedir. Bu nedenle Hanbelîlik-Eş'arîlik ilişkisi açısından Muâviye konusunun ihtilaf edilen hususlardan biri olduğu anlaşılmaktadır.<sup>53</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya göre bu isimlendirme, kıyas ve lügat açısından değil; tevkif ve şeriat yoluyla yapılmaktadır. Çünkü şeriatla erkek kardeşlerin dayı olarak isimlendirildiğine dair rivayetler bulunmaktadır. Âcurrî, bu tarz rivayetleri Muâviye'nin faziletlerini aktardığı tefsir kitabında nakletmiştir. İbn Batta'nın

<sup>51</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Tenzihü Mu'âviye*, 99-105.

<sup>52</sup> Bu kısımda yer alan metinden hareketle cümleyi “Şâfiî'nin ashâbı yani Eş'arîler ve İmam Şâfiî'nin aksine Ahmed b. Hanbel, onların müminlerin dayısı olmadığı şeklindeki görüşlerine katılmaz” şeklinde anlamak da mümkündür. Nitekim yapmış olduğu çalışmada Aram A. Shahin, ifadeyi bu şekilde değerlendirmiş ve Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî'nin farklı kanaatlere sahip olduğunu belirtmiştir. Konuyla ilgili Kurtubî ve İbn Kesîr gibi isimlerin tefsirlerinde Şâfiî'nin bu konudaki kanaatine ilişkin iki farklı rivayetin yer aldığını ifade etmek gerekir. Ayrıca son dönemde Muâviye'nin müminlerin dayısı olmasıyla ilgili çalışmalar yapılmıştır. Hamza en-Nâyilî, *Hâli'l-mü'minîne Mu'âviye* (Doha: Dâru'l-İmâmî'l-Buhârî, 1433/2012); Emîr b. Ahmed el-Karavî, *Fedâilü hâli'l-mü'minîne Mu'âviye b. Ebî Süfyân* (Medine: Dâru Menârî't-Tevhîd, 1436/2015).

<sup>53</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. İsa Koç, *Mezhepler Arası Mücadele Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 261-265.



(öl. 387/997) *Fevâid* adlı kitabının bir cüzünde naklettiğini ifade ederek Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Hasan ile Muâviye arasında geçen bir diyalogu eserine dâhil etmiştir. Muâviye Hasan'ın ziyareti sırasında minbere çıkmış ve Hasan'a "Ben Mekke'nin merkezinden değil miyim ve ben vahiy kâtibi değil miyim?" diye sormuştur. Her iki soruya da Hasan'ın olumlu cevap vermesinden sonra Muâviye "Allah'ım şahit ol!" diyerek minberden inmiştir. Daha sonra Hasan minbere çıkmış ve "Şîatü âli Muhammed'den" söz etmiştir. Muâviye'nin "Bunlar kimlerdir?" şeklindeki sorusuna Hasan; "Şeyhayn, Osman, babam Ali ve Muâviye'ye kötü söz söylemeyenler" diyerek karşılık vermiştir.<sup>54</sup>

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın eserinde son olarak değindiği konu, Ali hakkında toplum içerisinde yayılmaya başlayan bazı gulât fikirlerdir. Şîa içerisinde var olan halifeliğin vasiyet ile tespit edilmesi gerektiği görüşünü reddeden müellif, Hz. Peygamber'in bu konuda bir vasiyetinin bulunması halinde Ali'nin iki hakemi belirlemeyeceğini düşünmektedir. Ali'yi destekleyenler arasında Ebû Bekir ve Ömer hakkında olumsuz ifadeler kullanan insanların varlığından bahseden yazar, bazılarının Ali'yi ilah olarak görmeye başladıklarından söz etmektedir.<sup>55</sup> Ali'nin taraftarları arasında bunun gibi fikirlerin bulunduğu söylenmesi, Ali-Muâviye çekişmesinde bir üstünlük kurma çabası şeklinde değerlendirilebilir. Nitekim kendini savunma yollarından biri de karşı tarafı kötümek olduğu için Ali'nin taraftarları arasında neşet eden bu fikirleri zikretmek, Muâviye'nin taraftarları arasında bunun gibi bir yaklaşımın bulunmadığını ortaya koyma çabasıdır. Ali'nin taraftarları arasında doğan ve İslâm dini açısından tehlikeli kabul edilen fikirler, aynı zamanda kendi düşüncesinin doğruluğunu ispatlama aracı olarak kullanılmış gibi gözükmektedir. Aksi halde Muâviye'ye fisk ve zulüm isnadının caiz olmadığını ortaya koymak için yazılan bir eserde Ali hakkında ortaya atılan iddiaların zikredilmesini açıklamak kolay olmayacaktır.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın bahsedilen eseri dışında diğer çalışmalarından da Muâviye hakkındaki yaklaşımına dair veriler elde edilebilmektedir. Örneğin; o, Hz. Peygamber'den sonra en faziletli kişinin Ebû Bekir, Ömer ve Osman olduğunu; Ali konusunda ise tevakkuf edileceğini ifade etmiştir.<sup>56</sup> Bunun yanı sıra Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Hanbelîlerin kadınlar arasında en faziletli isim olarak Hz. Âişe'yi kabul ettiğini dile getirmiştir. Ona göre Eş'arîler bu konuda Hanbelîlere muhalefet etmiş ve bunu bilmenin mümkün olmadığını söylemiştir.<sup>57</sup> Hanbelîlerin hem halifelerin fazilet sıralaması hem de bu konuda Ali karşıtlığıyla ilgili tavırlarının ön planda olduğu görülmektedir. Ali ile arası açık olan Hz. Âişe kadınlar arasında en faziletli isim kabul edilirken; Eş'arîlerin ve diğer mezheplerin en faziletli kadınlar arasında ismini zikrettiği Hz. Fâtıma'dan (öl. 11/632) hiç söz edilmemesi dikkat çekmektedir.<sup>58</sup>

<sup>54</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Tenzihü Mu'âviye*, 106-110.

<sup>55</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Tenzihü Mu'âviye*, 110-115.

<sup>56</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, thk. Vedî Zeydân Haddâd (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1973), 261-262.

<sup>57</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbü'l-Mu'temed*, 263.

<sup>58</sup> Bağdâdî ve Beyhakî'nin (öl. 458/1066) en faziletli kadınlar arasında Hz. Fâtıma'yı zikrettikleri görülmektedir. Her iki isim de Fâtıma ile birlikte en faziletli kadınlar olarak Hz. Asiye, Hz. Meryem ve Hz. Hatice'nin (öl. 620) isimlerine yer vermektedir. Bağdâdî, Hz. Fâtıma ile Hz. Âişe arasında ihtilaf eden grupların bulunduğunu ifade etmektedir. Abdülkâhir el-Bagdâdî, *Kitâbü Usûli'd-dîn* (İstanbul: Matba'atü'd-Devle, 1928), 306; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-İtikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd*, thk. Ebû 'Abdullâh Ahmed b. İbrâhîm (Riyad: Dâru'l-Fadîle, 1420/1999), 458.

## Sonuç

Mezheplerin benimsediği fikirler, içerisinde bulunduğu koşullar ve yaygın olarak bulunduğu coğrafya ile ilişkilendirilerek ortaya koyulmaktadır. Nitekim mezheplerin genel olarak ashaba ve tartışma konusu olmuş büyük sahâbîlere zikredilen sebeplerle farklı şekilde yaklaştıkları görülür. Bu minvalde Hanbelîler ile Muâviye arasında kurulan ilişki, üzerinde durulmayı hak etmektedir. Ahmed b. Hanbelî'den başlayarak Hanbelî gelenekte Muâviye hakkında herhangi bir olumsuz ifade söz konusu olmamış, aksine en alt seviyede keff düşüncesi çerçevesinde ilgili hususlarda konuşulmaması gerektiği, daha üst seviyede ise Muâviye savunulmuş ve hakkında birçok olumlu bilgiye yer verilmiştir. En üst perdede ise Muâviye hakkındaki olumlu bakış açısı, Yezîd'i de içine alacak şekilde genişletilmiş ve Muâviye ile Yezîd, Hz. Peygamber tarafından övülmüş isimler arasında gösterilmiştir. Özellikle Şam bölgesinde yaşamış Hanbelîler arasında Yezîd b. Muâviye hakkında birçok olumlu içeriğe sahip rivayet, Ebû'l-Ferec eş-Şîrâzî başta olmak üzere Hanbelîler tarafından kaleme alınan eserlerde yer almıştır. Emevîler ile Ashâb-ı Hadîs arasındaki yakınlığın bir devamı olarak değerlendirilebilecek olan Hanbelîler ile Muâviye arasında kurulan bu ilişki, özellikle Hanbelîlerin Bağdat'ta Şîîler ile girdikleri mücadelenin etkisiyle kuvvetlenmiştir. Büveyhîlerin güçlenmesiyle birlikte Şîî politikaların uygulanmaya başlanması ve Abbâsîlerin buna karşı Hanbelî düşüncüyü desteklemesi, yaşananların temel sebebi olarak zikredilmelidir. Bağdat'ta yaşanan tartışmalarda karşıt iki grup olarak yer alan Hanbelîler ve Şîîler, mücadelelerini Ali ve Muâviye üzerinden vermiştir.

Daha önce Muâviye'nin faziletlerine ilişkin rivayetleri toplayan risaleler hazırlanmış olsa da Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın *Tenzihü Mu'âviye* adlı eseri, bu konuya hasredilmiş ve günümüze ulaşmış ilk çalışma olma özelliğine sahiptir. Eserin yer aldığı mecmuadan hareketle Hanbelîlik ile 'Adî b. Müsâfir arasındaki güçlü ilişki, Yezîdîliğin oluşumundaki Hanbelî etkiyi göstermesi açısından önemlidir. *Tebrietü Mu'âviye* şeklinde de kaynaklarda zikredilen çalışmada Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muâviye'ye katıldığı savaşlar sebebiyle fiske ve zulüm isnadının söz konusu olamayacağını ortaya koymuştur. Hz. Peygamber ve bizzat Ali'nin Muâviye hakkında söylediği iddia edilen övgü dolu ifadeler, müellif tarafından düşüncesini ispatlama adına başvurduğu gerekçeler arasında yer almıştır. Muâviye'nin müminlerin dayısı olarak kabul edilmesi gerektiği ve aynı zamanda vahiy kâtibi oluşu Muâviye'nin meziyetleri olarak zikredilmiştir. Ayrıca Muâviye'yi savunma amacıyla Ali hakkında İslâm düşüncesi içerisinde ortaya çıkmış yanlış fikirler esere dâhil edilmiştir. Ali'nin ilah olduğunu ifade eden insanların varlığından bahseden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muâviye'nin konumunu, karşısında yer alan grubun İslâm düşüncesi açısından yanlış düşünceye sahip olmasından hareketle sağlamlaştırmaya çalışmıştır.

## Kaynakça | References

- 'Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel. *Kitâbûs-Sünne*. thk. Muhammed b. Sa'îd b. Sâlim el-Kahtânî. Riyad: Dâru İbni'l-Kayyim, 1406/1986.
- 'Adî b. Müsâfir. *İ'tikâdü Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*. thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi-Tahsîn İbrâhîm ed-Dûsekî. Medine: Mektebetü'l-Çurâbâi'l-Eseriyye, 1419/1998.
- Akkoyunlu, İsmail. *İbn Teymiyye'nin Şî'a'ya Reddiyesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

- Apaydın, Saadettin. *Tarihi Süreçte Hz. Muaviye Hakkındaki Eleştirel Rivayetlerin Değerlendirilmesi ve Tenkidî*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Aslan, İbrahim. "el-Usûlu'l-Hamse'nin Hanbelî Yorumu: el-Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ Örneği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (2012), 55-83. [https://doi.org/10.1501/ilhfak\\_0000001096](https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000001096)
- Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Bağdâdî, Abdülkâhîr. *Kitâbü Usûli'd-dîn*. İstanbul: Matba'atü'd-Devle, 1928.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *el-İ'tikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd*. thk. Ebû 'Abdullâh Ahmed b. İbrâhîm. Riyad: Dâru'l-Fadîle, 1420/1999.
- Berberhârî. *Şerhu's-sünne*. thk. Ebû Yâsir Hâlid b. Kâsım er-Redâdî. Medine: Mektebetü'l-Ğurâbâi'l-Eseriyye, 1994.
- Bozan, Metin. *Şeyh 'Adî Bin Müsafîr Hayatı, Menkibevî Kişiliği ve Yezidi İnanıcındaki Yeri*. İstanbul: Nûbihar, 2012.
- Bozkuş, Metin. *Büveyhîler ve Şîlik*. Sivas: Vizyon Yayıncılık, 2003.
- Câbirî, Muhammed 'Âbid. *el-Musakkafûn fi'l-hadârati'l-'arabiyye*. Beyrut: Merkezü Dirâseti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2000.
- Çakır, Durmuş Ali. *Hz. Muaviye'nin Rivayetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Demircan, Adnan. "İbn Teymiyye'ye Göre Yezîd b. Muâviye'nin Durumu". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (1996), 129-147.
- Dural, Osman Nuri. *Muâviye b. Ebî Süfyân'a Yöneltilen Eleştiriler*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Dündar, Muhammed Mücahid. "Ehl-i Sünnet'in Siyâsî Temâyülü Olarak Osmâniyye ve Osmânîler". *Kelam Araştırmaları* 13/1 (2015), 91-119. <https://doi.org/10.18317/kader.22859>
- Hamza en-Nâyîlî. *Hâli'l-mü'minîne Mu'âviye*. Doha: Dâru'l-İmâmi'l-Buhârî, 1433/2012.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî. *Mesâilü'l-imâm Ahmed*. thk. Ebû Mu'âz Târik b. 'Avdillâh b. Muhammed. Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1420/1999.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *Tenzihü hâli'l-mü'minîne Mu'âviyeti'bni Ebî Süfyân mine'z-zulmi ve'l-fıskı fi mütâlebetihi bi demi emîri'l-mü'minîne 'Osmân*. thk. Ebû 'Abdullâh el-Eserî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'd-dîn*. thk. Vedî' Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1973.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. *Tenzihü Mu'âviye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2763/13, 1a-11b/178a-188b.
- Ebû'l-Ferec eş-Şîrâzî. *Cüz' fih imtihânü's-sünnî mine'l-bid'î*. thk. Fahd b. Sa'd b. İbrâhîm b. Mukrin. Abû Zabî: Dâru'l-İmâm Mâlik, ts.
- Ebû'l-Ferec eş-Şîrâzî. *et-Tabsıra fi usûli'd-dîn 'alâ mezhebi'l-imâmi'l-celîl nâsri's-sünne ve kâmi'i'l-bid'a Ahmed b. Hanbel*. thk. Yûsûf 'Abdullâh b. Muhammed es-Sam'ânî. Medine: Dâru'l-Me'sûr, 1434/2013.
- Ebû'l-Kâsım es-Sekatî. "Fedâilü emîri'l-mü'minîne Mu'âviyeti'bni Ebî Süfyân". *Selâsü resâil fi fedâilü Mu'âviye*. thk. 'İsâm Mustafâ Hezâyime-Yûsûf Ahmed Benî Yâsîn. 59-86. İrbid: Müessesetü'l-Hammâde li'd-Dirâsâti'l-Câmi'iyye, 2000.
- Ehvâzî, Hasan b. 'Ali. "Kitâbü Şerhü 'ikdi'l-İmân fi Mu'âviyeti'bni Ebî Süfyân". *Selâsü resâil fi fedâilü Mu'âviye*. thk. 'İsâm Mustafâ Hezâyime-Yûsûf Ahmed Benî Yâsîn. 87-145. İrbid: Müessesetü'l-Hammâde li'd-Dirâsâti'l-Câmi'iyye, 2000.
- Emîr b. Ahmed el-Karavî. *Fedâilü hâli'l-mü'minîne Mu'âviye b. Ebî Süfyân*. Medine: Dâru Menârî't-Tevhîd, 1436/2015.
- Eren, Muhammet Emin. "Bir Hadis Beş Yorum: 73 Fırka Hadisine Farklı Bazı Yaklaşımlar". *Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 331-347.
- Güner, Ahmet. "Şifî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar". *İslam Medeniyetinde Bağdat*. ed. İsmail Safa Üstün. 1/151-170. 2 Cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.

- Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Ebî Ya'lâ. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahmân Süleymân el-'Useymin. 3 Cilt. Riyad: el-Emânetü'l-Âmme, 1419/1998.
- İbn Ebî'd-Dünyâ. "Hilmü Mu'âviye". *Selâsü resâil fi fedâilü Mu'âviye*. thk. 'İsâm Mustafâ Hezâyime-Yûsûf Ahmed Benî Yâsîn. 41-58. İrbid: Müessesetü'l-Hammâde li'd-Dirâsâtî'l-Câmi'iyye, 2000.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *el-İstikâme*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 2 Cilt. Cîze: Dâru'l-Hicr, 1402/1982.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Minhâcüs-sünneti'n-nebeviyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 Cilt. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûdi'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Mecmû'u fetâvâ*. thk. Abdurrahmân b. Muhammed Kâsım. 35 Cilt. Medine: Mucemme'u'l-Melik Fahd, 1416/1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Defu şühbeti't-teşbih*. thk. Muhammed Zâhid el-Keversî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed 'Abdülkâdir Atâ-Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbnü'l-Esîr, 'İzzeddîn. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ebü'l-Fidâ 'Abdullâh el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İğde, Muhvettin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.
- Kalaycı, Mehmet. "Ehl-i Sünnet Ve'l-Cemâat." *İslâm Mezhepleri Tarihi*. ed. Mehmet Saffet Sarıkaya-Mehmet Ümit. 211-233. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Kallek, Cengiz. "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/253-255. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Kamit, Maşide. "Kâim-Biemrillâh'ın Hilâfetine Sünnî ve Şîî İktidar Mücadelesi". *İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsiki Dergisi* 12/24 (2014), 179-207.
- Kılavuz, Ulvi Murat. V.-VI. *Yüzyılda Tartışmalı Bir Hanbelî İbnü'z-Zâgûnî ve Sıfat Anlayışı*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Koç, İsa. *Mezhepler Arası Mücadele Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Lâlekâî. *Şerhu usûli 'itikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*. thk. Ebû Ya'kûb Neş'et b. Kemâl el-Masrî. 2 Cilt. İskenderiyye: Mektebü Dâri'l-Basîra, ts.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekâsım fi mârifeti'l-ekâlîm*. thk. Muhammed Emîn ed-Dannâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Safedî. *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût-Türkî el-Mustafâ. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ li't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. "Ebû Hanife'nin İtikâdî Görüşlerinin Siyasî Arka Planı ve Onun Siyasî Tavrına Yansımaları". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*. ed. Ahmet Kartal-Hilmi Özden. 567-573. Eskişehir: y.y., 2015.
- Shahin, Aram A. "In Defense of Mu'awiya Ibn Abi Sufyan: Treatises and Monographs on Mu'awiya From The Eighth to The Nineteenth Centuries". *The Lineaments of Islam: Studies in Honor of Fred McGrow Donner*. ed. Paul M. Cobb. 177-208. Leiden-Boston: Brill, 2012.
- Timür, İhsan. "Cumhuriyet Devri Türkiye'sinde Muâviye b. Ebî Süfyan Etrafındaki Tartışmalar". *emakâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 15/1 (Bahar 2022), 43-99.  
<https://doi.org/10.18403/emakalat.1108091>
- Yılmaz, Orhan. "Hz. Muâviye'yi Öven ve Yeren Bazı Hadislerin Tahlili ve Tenkidi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020), 91-117.
- Zeyyat, Habib. "Abbâsiler Döneminde Muâviye Taraftarlığı". çev. Muhammed Mücahid Dündar. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2013), 175-182.

**Taha Abdurrahman'ın Fıkhi Ahlaka Dayandırma Çabası:****İ'timârî Fıkıhtan İ'timânî Fıkha Geçiş Önerisi**

Münteha Maşalı | <https://orcid.org/0000-0001-5065-7930>  
[muntehamasali@gmail.com](mailto:muntehamasali@gmail.com)

Marmara Üniversitesi | <https://ror.org/02kswqa67>

İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye

**Öz**

Taha Abdurrahman çağdaş meydan okumalara ilişkin incelemelerinde, bu meydan okumalara birinci derecede kaynaklık ettiğini düşündüğü Batılı paradigmayı eleştirmekle kalmamış, yanı sıra İslami telakkinin çağdaş meydan okumaların üstesinden gelmeyi zorlaştıran yönleri üzerine de eleştirel diyebileceğimiz değerlendirmeler serdetmiştir. Anılan meydan okumaların üstesinden *ahlak merkezli bakışın* hâkim kılınmasıyla gelinebileceğine vurgu yapan Taha Abdurrahman, bir Müslüman için bunun, varoluşunu *Allah'ın emaneti bilen* bir anlayışa bağlamak anlamına geleceğini belirtmiştir. Fıkhi düşüncüyü de bu paradigma ışığında okumaya çalışan Taha Abdurrahman, fıkıh öğretisinin *i'timârî fıkıh* olarak kavramlaştırdığı *emirgören yaklaşımı* değil, *i'timânî fıkıh* olarak kavramlaştırdığı *emanetgören yaklaşımı* esas almasının gereğine işaret etmiştir. Kendine mal etme, benliği tahkim etme, maddi olanla kayıtlanma ve dini fıkha indirgeme şeklindeki olumsuzlukları bünyesinde barındıran *i'timârî fıkıh* telakkisinden ve onun beraberinde getirdiği tüm olumsuzluklardan uzak tutacak, buradan hareketle de gerek eşya ile gerekse de Allah'la sağlıklı bir ilişki kurmaya imkân verecek olan şey, fıkıhı, manevi-ahlaki bir esasa dayandırmak olacaktır. Taha Abdurrahman'a göre işte bu esas, her şeyi Allah'ın emaneti bilmekle ve fıkıhı, ahlaklanmayı sonuç verecek değerlerin tespitini de içine alacak bir genişliğe kavuşturmakla yakalanabilecektir. Böyle bir esas yakalanabildiğinde Allah-insan-âlem arasında *i'timârî* telakkinin kurmuş olduğu indirgemeci, sahiplenmeci, soyutlayıcı ve maddileştirici ilişki terk edilebilecek ve yerine, sahip olunan her şeyi Allah'ın emaneti gören bir bilinci tahkim edecek ve fıkıhın ahlaklanmayı sonuç verecek bir faaliyete dönüşmesini sağlayacak bir yaklaşım geçebilecektir ki Taha Abdurrahman bu yaklaşımı *i'timânî/emanetgören* fıkıh anlayışı olarak isimlendirmektedir. İşte bu yazıda Taha Abdurrahman'ın önerdiği ahlak merkezli bakışın, fikhî yaklaşıma sunacağı katkıyı ve çağdaş sorunların üstesinden gelmede fıkhi düşünceye sağlayacağı avantajları özet bir biçimde ele almaya çalışacağız, buradan hareketle de Taha Abdurrahman'ın fikriyatına esas teşkil eden kavramsal çerçeveyi daha yakından tanıma imkânı bulacağız.

**Anahtar Kelimeler**

Fıkıh, İslam Hukuku, Ahlak, İ'timârî, İ'timânî, İrfan

**Öne Çıkanlar**

- Taha Abdurrahman fıkıhın manevi-ahlaki bir esasa dayandırılmasını öngörmekte ve *i'timârî/emirgören* değil de *i'timânî/emanetgören* bir fıkıh telakkisi önerisinde bulunmaktadır.
- Taha Abdurrahman'ın düşünceleri onun fıkhi düşüncüyü irfani/mistik çizgiye çekme çabasının bir ürünü olarak değerlendirilebilir.

- Çağdaş meydan okumaların yol açtığı sorunların tespitinde ve üstesinden gelmede mücerred-müsedded-müeyyed şeklinde üç akli-ahlaki modeli birlikte işletmek gerekmektedir. Gerek fıkıh gerekse ahlak Allah'a kulluk aracılığıyla insanın insanlığının hayata geçmesini sağlama gayesini hedeflemektedir.
- Gerek fıkıh gerekse ahlak Allah'a kulluk aracılığıyla insanın insanlığının hayata geçmesini sağlama gayesini hedeflemektedir.

### Atıf Bilgisi

Maşalı, Münteha. "Taha Abdurrahman'ın Fikhî Ahlaka Dayandırma Çabası: İ'timârî Fıkıhtan İ'timânî Fıkıha Geçiş Önerisi". *Eskiye*ni 48 (Mart 2023), 115-134.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1220759>

<b>Geliş Tarihi</b>	18 Aralık 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	21 Mart 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli Hakem raporları, makale ile birlikte yayımlanır. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Etik</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:eskiyenedergi@gmail.com">eskiyenedergi@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları <b>CC BY-NC 4.0</b> lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>

## Taha Abdurrahman's Effort to Base Fiqh on Ethic: A Proposal for Transition from I'timārī Fiqh to I'timānī Fiqh

Münteha Maşalı | <https://orcid.org/0000-0001-5065-7930>  
[muntehamasali@gmail.com](mailto:muntehamasali@gmail.com)

Marmara University <https://ror.org/02kswqa67>  
Faculty of Theology, Department of Islamic Law, İstanbul, Türkiye

### Abstract

Taha Abdurrahman in his investigation regarding contemporary challenges, not only he has criticized the Western paradigm which he has considered as a primary reason behind these challenges, but also, he has propounded -so to say critical- evaluations on the obstructing aspects of Islamic consideration in overcoming them. Emphasizing that the aforementioned challenges would be surmounted by reasserting the *ethical-centered view*, Taha Abdurrahman has stated that this, for a Muslim, means considering one's own existence as a *trust from Allāh*. Endeavoring to read the juristic thought as well in the light of this paradigm, he has indicated the necessity for Islamic jurisprudence to predicate on *i'timānī fiqh* which he conceptualized as *fiduciary jurisprudence*, rather than *i'timārī fiqh* which he conceptualized as *aide jurisprudence*. Predicating fiqh on a spiritual-moral basis will force back the *i'timārī fiqh/aide jurisprudence* consideration which contains problems of appropriation, strengthening the self, restricting oneself with the temporal and condensing the religion into the fiqh, and all the problems it brings along, thus will allow to establish a healthy relationship both with the creatures and Allāh. According to Taha Abdurrahman, this basis may be attained by considering everything as Allāh's deposits and expanding the *fiqh's* sphere in order to include the values which result morality within its borders. When such a basis is attained, the reductionist, appropriative, abstractive, materializing relationship that the *i'timārī/aide* conception has established between Allāh-humanbeing-universe will be abandoned. In lieu of it an approach will prevail, which will strengthen an awareness to consider everything possessed as Allāh's deposit and enable to transform the fiqh into an activity which result morality. Taha Abdurrahman refers to this approach as *i'timānī fiqh/fiduciary jurisprudence*. In this article, we will discuss briefly contributions of the ethical-centered view, Taha Abdurrahman has suggested, as well as the advantages of predicating on the ethical-centered view in overcoming the modern challenges, provided for the juristic thought. Thus, we will find the opportunity to be closely acquainted with Taha Abdurrahman's main conceptual framework, as well as to exemplify his integrative approach.

### Keywords

Fiqh, Islamic Law, Ethic, Aide, Fiduciary, Lore

## Highlights

- Taha Abdurrahman has indicated the necessity for Islamic jurisprudence to predicate on *i'timārī fiqh* which he conceptualized as *fiduciary jurisprudence*, rather than *i'timārī fiqh* which he conceptualized as *aide jurisprudence*.
- Taha Abdurrahman's thoughts can be considered as a product of his effort to bring legal thought to the lore/mystical line.
- In identifying and overcoming the problems caused by contemporary challenges, it is necessary to operate three mental-moral models in the form of mücerred-müsedded-müeyyed.
- Both fiqh and morality aim at ensuring the realization of human humanity through servitude to Allah.

## Citation

Maşalı, Münteħa. "Taha Abdurrahman's Effort to Base Fiqh on Ethic: A Proposal for Transition from I'timārī Fiqh to I'timārī Fiqh". *Eskiyeni* 48 (March 2023), 115-134.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1220759>

---

<b>Date of submission</b>	18 December 2022
<b>Date of acceptance</b>	21 March 2023
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind + Transparent Peer Review The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Ethical Statement</b>	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.
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> . <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>

---



## Giriş

Çağımızın önde gelen Müslüman mütefekkirlerinden Faslı ilim adamı Taha Abdurrahman'ın yarım asırlık ilim ve fikir yolculuğunun semeresini bünyesinde barındıran, dahası, özelde Müslümanların genelde ise tüm insanlığın karşı karşıya bulunduğu çağdaş meydan okumaları teşhis eden ve bunların üstesinden nasıl gelinebileceğine ilişkin ahlakî referanslara sahip çözüm önerileri sunan eserlerinin bir bölümünün son günlerde Türkçeye kazandırılmış olması<sup>1</sup> sayesinde ülkemiz fikir dünyasının geç de olsa Taha Abdurrahman'ın eser ve fikirlerine kısmen muttali olma imkânı yakaladığı bir zeminde onun önerdiği paradigmayı, bu paradigmanın dayandığı temel fikriyatı ve bu fikriyatı serdetmede başvurduğu kavramsal çerçeveyi ele alan çalışmalara ihtiyaç duyulacağı, eserlerinin tazammun ettiği katkının bu tür çalışmalar üzerinden daha iyi keşfedileceği bir gerçektir. Taha Abdurrahman çağdaş meydan okumalara ilişkin incelemelerinde, bu meydan okumalara birinci derecede kaynaklık ettiğini düşündüğü Batılı paradigmayı eleştirmekle kalmamış, yanı sıra İslami telakkinin çağdaş meydan okumaların üstesinden gelmeyi zorlaştıran yönleri üzerine de eleştirel değerlendirmeler serdetmiştir. Anılan meydan okumaların üstesinden *ahlak merkezli bakışın* hâkim kılınmasıyla gelinebileceğine vurgu yapan Taha Abdurrahman, bir Müslüman için bunun, varoluşunu *Allah'ın emaneti bilen* bir anlayışa bağlamak anlamına geleceğini belirtmiştir. Fikhi düşüncüyü de bu paradigma ışığında okumaya çalışan Taha Abdurrahman ahlak merkezli bakışını temellendirmek üzere bizatihi özel kavramlar vâzetmiş, bu çerçevede fıkıh öğretisinin *i'timârî fıkıh* olarak kavramlaştırdığı *emirgören yaklaşımı* değil, *i'timânî fıkıh* olarak kavramlaştırdığı *emanetgören yaklaşımı* esas almasının gereğine işaret etmiştir.

### 1. Kavramsal Çerçeve: İ'timâr ve İ'timân

Çağımızın önemli mütefekkirlerinden Taha Abdurrahman'ın felsefi yaklaşımı ve fikri paradigması tek bir kavram üzerinden tanımlanacak olsa muhtemelen bu, “i'timân” kavramı olur. Zira Taha Abdurrahman “İnsan, dinî fitrat üzere yaratılmıştır” cümlesinde ifadesini bulan bu paradigmayı *en-nazariyye el-i'timâniyye* olarak isimlendirmiş;<sup>2</sup> paradigmanın ana ilkelerini ve karakteristik özelliklerini *Rûhu'd-dîn* (2012), *Süğûru'l-murâbita* (2018), *Dînü'l-hayâ* (2017) isimli eserlerinde açıklamış, *el-'Ameliü'd-dînî* (1989) ve *Şurûd mâ ba'de'd-dehrâniyye* (2016) isimli eserlerinde ise bu paradigmaya hem köken oluşturacak unsurlara hem de tanımlayıcı nitelikteki izah ve açıklamalara yer vermiştir. Bu eserlerin kaleme alınış tarihine bakıldığında Taha Abdurrahman'ın fikri/ilmi hayatının orta ve geç dönemlerinin ürünü oldukları görülür. Bunun sebebi olarak Taha Abdurrahman'ın erken dönem eserlerinde daha ziyade dil, mantık ve felsefe üzerine çalışmalarda bulunmuş olması, felsefesini de bu müktesebat üzerine bina

<sup>1</sup> Pınar yayınları Taha Abdurrahman dizisi çerçevesinde şu eserleri Türkçeye aktarılmıştır: *Bilgi Ahlak-tan Ayrıldığında*, çev. Abdi Keskinsoy (İstanbul 2020); *Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi*, çev. Mehmet Emin Güleçyüz (İstanbul 2020); *Amel Sorunsalı*, çev. Tahir Uluç (İstanbul 2021); *Ahlak Sorunsalı*, çev. Tahir Uluç (İstanbul 2021); *Dinin Ruhı*, çev. Soner Gündüzöz (İstanbul 2021); *Modernlik Ruhı*, çev. Mehmet Emin Maşalı-Münteha Maşalı (İstanbul 2022); *Dilsiz Olmaz*, çev. Kürşad Atalar (İstanbul 2022).

<sup>2</sup> Taha Abdurrahman, *Süğûru'l-murâbita* (y.y., Merkezü Meğâribe, 1440/2018), 11-12.

etmiş oluşu gösterilebilir. Bu yönüyle Taha Abdurrahman'ın i'timânî nazariyye olarak takdim ettiği paradigmasının iskelet ve omurgasını *el-'Ameli'd-dînî* (1989) isimli eseriyle oluşturmaya başladığı söylenebilir. Çünkü bu eserinde Taha Abdurrahman, ileride temas edeceğimiz üzere, paradigmasına esas teşkil eden aklî modelin “el-aklü'l-müeyyed” olduğunu belirtmiş ve bunun diğer akıl modellerine olan üstünlüğünü izah ve istidlale çalışmıştır.<sup>3</sup> Taha Abdurrahman *Rûhu'd-dîn* (2012), *Bü'sü'd-dehrâniyye* (2014) ve *Şurûd mâ ba'de'd-dehrâniye* (2016) isimli geç dönem eserlerinde i'timânî paradigma doğrultusunda sekülerizm eleştirisinde bulunmuş ve sekülerizmin tevlit ettiği ahlaki dinden koparma ve ahlakla ilişkisi kesme üzerine eğilmiştir. *Süğûru'l-murâbita* (2018) isimli eserinde yine aynı paradigma ışığında İslam ümmetinin bütününe ilgilendiren mevcut bir sorun olarak Filistin meselesini ele almış ve bu çerçevede Suud ve İran devletlerinin siyasi duruşlarına yönelik köklü eleştirilerde bulunmuştur. *Dînü'l-hayâ* (2017) isimli eseriyle ise paradigmasını tahkim etmiş ve bu çerçevede dini, emirler manzumesi olarak gören anlayıştan ahlaki değerler manzumesi olarak gören ve bu değerlerin hayata geçirilmesini bir ilahi emanet bilen anlayışa geçiş önerisinde bulunmuştur. Bütün bunlar sebebiyledir ki bu yazının içeriği oluşturulurken Taha Abdurrahman'ın i'timânî paradigmasının teorik ve pratik esaslarını ifade eden eserleri esas alınmıştır, çalışmamızın izleğini belli başlı eserlerin oluşturuyor olması da işte bundan dolaydır.

Taha Abdurrahman, eşya ile olan ilişkiyi ifade ettiğini belirttiği *i'timân* kavramını *Rûhu'd-dîn* isimli eserinde “nisbet” ve “izafet” kelimelerinin, *Bü'sü'd-dehrâniyye* isimli eserinde ise “imtilâk” ve “temellük” kelimelerinin karşısı olarak kullanmıştır. Buna göre i'timân, eşya ile kurulan ilişkinin ruhi/manevi bir karaktere sahip olmasını ifade ederken, diğerleri yani *nisbet*, *izafet*, *imtilâk* ve *temellük* söz konusu ilişkinin nefsi/nefsani bir karaktere sahip olmasını ifade etmektedir.<sup>4</sup> Nefs ise “zatın/benliğin isbatı” ve “zatın/benliğin teyidi” şeklinde iki doğal eylemi esas alır. Öyle ki; bu eylemlerden ilki, zatın sahip olduğu şeyi izhar etmeyi yani milk/sahiplenmeyi, ikincisi ise zatı, sahip olduğu şey üzerinden tahkim etmeyi (temkîn) icap ettirir. Buna karşın ruh *yaratıcı nefha* ile irtibatlı iki metafizik fiili dayanak alır. Bu fiillerden ilki, mülkiyetin ne öznesi ne de nesnesi olan ve sadece insana tevdi edilmiş olup insan ömrüyle sınırlı bir emaneti ifade eden ilahi nefhanın, Allah tarafından, insana “ilka” edilmiş olması olurken

<sup>3</sup> Taha Abdurrahman *el-Lüğâ ve'l-Felsefe: Dirâse fi'l-binyâti'l-lügaviyye li'l-antûlîciya* (1979), *el-Mantık ve'n-nahvü's-sûrî* (1983) isimli ilk çalışmaları fikirlerine esas teşkil edecek olan lügavî özellikle de mantikî temelleri ele almaktadır. *Tecdidü'l-menhec fi takvîmi't-türâs* (1994) isimli eserinde geleneği bütünlükçü bir okumaya tabi tutmuş, *Fikhu'l-felsefe* dizisi olarak yayımladığı iki çalışması (1995 ve 1999) ile *el-Lisân ve'l-mizân ev et-tekevsiürü'l-aklî* (1998) isimli eserlerinde ise özgün bir felsefenin yönetsel, söylemsel, davranışsal ve eleştirel yönlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Modernite ve modernlik üzerine kaleme aldığı eserlerden ilki olan *Süülü'l-ahlak*'ta (2000) modernite eleştirisinde bulunmuş; *Rûhu'l-hadâse*'de (2006) ise İslami bir modernlik inşasının imkân ve usullerini araştırmıştır. Eserlerinin bir kısmı hakkındaki özet bilgiler için bkz. İbrahim Meşrûh, *Tâhâ Abdurrahman: Kırâe fi meşrû'ihî'l-fikrî* (Beyrut: Merkezü'l-Hadâra li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2009), 249-257.

<sup>4</sup> Taha Abdurrahman, *Şurûd mâ ba'de'd-dehrâniyye: en-Nakdü'l-i'timânî li'l-hurûc mine'l-ahlâk* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'l-Fikr ve'l-İbdâ', 2016), 21.

ikincisi, insanın, kendisine ilkâ edilen bu nefhayı, ilahi lütuf bilip ona minnet duyduğunu ifade eder şekilde “kabul” ile karşılmasıdır.<sup>5</sup>

Taha Abdurrahman'a göre eşya ile kurulan nefis merkezli ilişkiyi *milik/sahiplenme* ve *nisbet/kendine mal etme* kelimelerinden daha iyi ifade edecek bir kelime daha vardır ki bu, *hiyâze* veya *ihtiyâz*'dır. Zira *hiyâze/ihtiyâz* hem *nisbet/kendine mal etme* kelimesinin ifade ettiği karışıklığı barındırmamaktadır hem de ona *milik/sahiplenme* kelimesindeki gibi hukuki bir karakter baskın değildir. Öte yandan Taha Abdurrahman'a göre eşya ile ruh düzeyinde kurulan ilişkiyi ifade eden *İ'timân* kelimesi ile *hiyâze/ihtiyâz* kelimeleri arasında da tam bir karşıtlık söz konusudur. “En iyi karşıt, kipi aynı ve fakat anlamı farklı olandır” kuralı gereğince eşya ile kurulan nefsi ilişkiyi en iyi ihtiyâz kelimesi ifade etmekte, bu yönüyle de tam karşıtı olan *İ'timân* kelimesinin ifade ettiği ruhî ilişkinin de daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.<sup>6</sup> Buna göre *ihtiyâz*, zata/benliğe ispat ve tahkîm amacıyla bir şeyi zata/benliğe mal etmeyi esas alan nefsi bir eylem olurken *İ'timân*, bir şeyi onun gerçek sahibi olan Allah'a mal etmeyi esas alan ruhi bir eylem olmaktadır.<sup>7</sup>

*İ'timân*, *hiyâze/sahiplenme* ve zata nispet etmeyi içermemeyi ifade ettiği içindir ki *İ'timân* kelimesine köken oluşturan “emanet” kelimesi de “Allah'a, bütün amellerde mahza iradeyi aktif hale getirmeyi sağlayacak ve ameller itibarıyla hiçbir şeyi zata nispet etmeyi temin edecek şekilde kullukta bulunmak” veya “ihtiyari olup *hiyâze/sahiplenmeyi* barındırmayan bütün amelleri kapsayıcı nitelikteki kulluk” anlamına gelir.<sup>8</sup> Taha Abdurrahman bu düzeydeki kulluğu Allah'a verilen misak olarak değerlendirmekte ve bunu da “*mîsâku'l-İ'timân*” olarak kavramlaştırmaktadır. Buna göre “*mîsâku'l-İ'timân*, “insanın tercihini, mevcudata arz edilmiş olan emaneti üstlenme yönünde kullanması” olmaktadır.<sup>9</sup> Bu kapsamda olmak üzere Taha Abdurrahman'ın “*İ'timân*” ile “*fitrat*” arasında da bir ilişki tesis ettiği görülmektedir. Onun tanımına göre *fitrat* “değerler ve anlamlar hafızası”, bir başka ifadeyle “insanın yaratılışına esas teşkil eden değer temelli anlamlar belleği”dir. Bu yönüyle de melekûtî bir karaktere sahiptir ve mahalli, her bir canlıya yaratılışının akabinde üflenmiş olan ruhtur. Bir başka ifadeyle *fitrat* hem ahlaki değerleri hem ruhi/manevi anlamları içinde barındırır; bu değer ve anlamların kaynağı ise Esmâ-i Hüsnâ'dır. İşte insan üstlendiği emaneti, içinde barındırdığı bu ahlaki değerler ve manevi anlamların kılavuzluğunda ifa eder.<sup>10</sup> Keza insan ahlaklılığını, özünde bir yapı olarak taşıdığı bu değerler bütünü sayesinde tahakkuk ettirir.<sup>11</sup>

<sup>5</sup> Taha Abdurrahman, *Şürûd mâ ba'de'd-dehrâniyye*, 21-22. Taha Abdurrahman, *İ'timân* kavramının mülkiyet karşıtı bir anlam içermesinden hareketle söyleminin, sosyalist, komünist ve anarşist söylemlerle paralellik arz ettiği yönünde gelebilecek eleştirileri cevapsız bırakmamıştır.

<sup>6</sup> Taha Abdurrahman, *Şürûd mâ ba'de'd-dehrâniyye*, 23-24.

<sup>7</sup> Taha Abdurrahman, *Şürûd mâ ba'de'd-dehrâniyye*, 27.

<sup>8</sup> Taha Abdurrahman, *Dînü'l-hayâ: Mine'l-fikhi'l-İ'timârî ilâ'l-fikhi'l-İ'timânî* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'l-Fikr ve'l-İbdâ', 2017), I/51.

<sup>9</sup> Taha Abdurrahman, *Dînü'l-hayâ*, I/49.

<sup>10</sup> Taha Abdurrahman, *Dînü'l-hayâ*, I/194; III/33.

<sup>11</sup> Taha Abdurrahman, *Modernlik Ruhı*, 160.

Buraya kadarki açıklamalar göstermektedir ki Taha Abdurrahman'a göre i'timan anlayışı, "sahiplenme ve kendine mal etme içermeyen", "nefsî değil ruhi manevi düzeyi esas alan", "mülk değil melekût boyutuna bağlı olan", "üstlendiği manevi emaneti ifa ahdine sadık kalan" ve "üstlendiği emaneti ifa kudretini yaratılışına yüklenmiş olan ve esmâ-i hüsnânın kaynaklık ettiği değerlerden alan" bir bilinç ve zihniyeti ifade etmektedir ki Taha Abdurrahman bu bilinci esas alan hakikat yolculuğunu "urûc" yani yükselen seyirde bir yolculuk olarak tavsif etmiş, bunu gerçekleştiren kişiyi "el-insânü'l-âric" olarak tanımlamıştır.<sup>12</sup> Bu bilinci yakalayamama, Taha Abdurrahman'ın ilmi ve fikri ürünlerinin son ürünü diyebileceğimiz *Dînü'l-hayâ* isimli eserinde "i'timâr" olarak kavramlaştırılmıştır. İ'timânın aksine i'timâr "sahiplenme ve kendine mal etmeyi içeren", "ruhi değil nefisî düzeyi esas alan", "mülk boyutuyla kayıtlanan", "değer üretimine yönelmeyen" bir bilinç ve zihniyeti ifade etmektedir. Bu kişinin gerçekleştirdiği hakikat yolculuğu ise "isrâ" yani yatay seyirli bir yolculuk olmaktadır ki Taha Abdurrahman, yolculuğu bu düzeyde olan kişiyi "el-İnsânü'l-müsrî" olarak nitelemektedir.<sup>13</sup>

## 2. Hakim Fikhî Düşüncenin İ'timârî Karakteri ve Bunun Fikri Temelleri

Taha Abdurrahman düşünce geleneğine hakim olan fikhî yaklaşımı i'timârî bir karakterli bir yaklaşım modeli olarak görmekte ve bunun için de "el-fikhü'l-i'timârî" olarak isimlendirmektedir. el-Fikhü'l-i'timârî'yi "Teklif yani şer'î hüküm istinbatı öne çıkan fikhî"<sup>14</sup> şeklinde tanımlayan Taha Abdurrahman, "el-fakîhu'l-i'timârî"yi de "Şer'î hükümleri nazarı dikkate alan kişi"<sup>15</sup> olarak tanımlamaktadır. Bu noktada cevabı aranması gereken soru şudur: Hakim fikhî telakkisini i'timârî kılan vasıflar nelerdir? Taha Abdurrahman'ın değerlendirmelerine göre bu soruya verilecek cevabın ilk önermesi "Fikhin emirgören bir anlayışı esas alması ve dini de bir emirler manzumesi olarak görmesi" olarak formüle edilebilir. Zira Taha Abdurrahman'a göre dinî düşüncede Allah'ın âmir vasfını öne çıkaran telakkinin en belirgin formu fikhî sahasında ve fukahâ nezdinde görülmektedir. Ona göre aslında Allah'ı âmir/buyurucu vasıfıyla öne çıkaran telakki tüm dinî düşünceye hâkim olduğundan bahsetmek mümkündür. Esmâ-i hüsnâ içinde *âmir* ve bunun zıttı olan *nâhî* isimlerine yer verilmiyor olması da dinî düşüncede, Allah'ın âmir vasfını öne çıkaran bakış açısının hâkim olduğu yönündeki tespiti geçersiz kılacak nitelikte değildir. Çünkü demektedir Taha Abdurrahman: "Esmâ-i hüsnâ'yı tek tek zikredenler, listelerine *âmir* ve *nâhî* isimlerini dahil etmelerini sağlayacak bir gerekçe bulamamış olsalar da Müslüman alimler içinden ehl-i nazar olanlar, aksine, bu iki isme tutunmuşlar ve onları ilahi sıfatlara ait diğer isimlerin önüne almışlardır; velev ki o ikisini esmâ-i hüsnâ kapsamında zikretmeyenlerin yolundan gitmiş olsalar da."<sup>16</sup> Bu noktada Taha Abdurrahman Allah'ı âmir vasıfıyla öne çıkaran telakkinin dinî düşünceye baskın olmasına rağmen esmâ-i hüsnâ listelerinde buna

<sup>12</sup> Taha Abdurrahman, *Dînü'l-hayâ*, 1/85.

<sup>13</sup> Taha Abdurrahman, *Dînü'l-hayâ*, 1/85.

<sup>14</sup> Taha Abdurrahman, *Dînü'l-hayâ*, 1/21.

<sup>15</sup> Taha Abdurrahman, *Dînü'l-hayâ*, 1/86.

<sup>16</sup> Taha Abdurrahman, *Dînü'l-hayâ*, 1/82.

deleat eden bir isme/sıfata yer verilmemiş olmasının tevhit ettiği boşluğu, “emr” kökünün ism-i faili olan “âmir” kelimesinden üretilme “âmiriyyet” sına-i mastariyle doldurmaya çalışmış ve bunun esmâ-i hüsnâ diliyle, “Âmir olanın muttasıf olduğu vasfı” ifade eden bir kavram olduğunu belirtmiş,<sup>17</sup> buradan hareketle de fıkhi düşüncenin Allah'ın âmiriyyet vasfı merkezinde teşekkül ettiği yönündeki tespitini yineleyerek şöyle demiştir:

“Erken dönem alimlerinden ehl-i nazar olanlar âmiriyyet-i ilâhiyye (Allah'ın emrediciliği) ile hemhal olmaya özel ilgi afetmişlerdir, böyle olduğu için de Allah'ın emrediciliğine ve onun sonuçlarına bakmak (yani onu dikkate almak) genel usulün bir parçası olmuştur. Daha özetle söylenecek olursa Allah'ın emredicilik vasfını merkeze alan bakış, İslami bilgiye genel olarak hakimdir; ama İslam alimleri içinde bu emredicilik merkezli bakışı uygulamaya koyma bakımından fukahânın ulaştığı seviyeye kimse ulaşamamıştır. Zira fukaha şer'î hükümlere ilişkin usulleri ve genel ilkeleri araştırmakla iktifâ etmemişler, bunun da ötesinde, esas itibarıyla, şer'î hükümleri tek tek incelemişler ve bu inceleme sonucunda da eşi benzeri olmayan bir ilim dalı ortaya koymuşlardır ki bu, fıkıh ilmidir. Böyle olduğu içindir ki fıkıh, emir telakki eden bakış için en ideal model olmaktadır.”<sup>18</sup>

Taha Abdurrahman bu değerlendirmeleri karşısında “fıkhi düşünce ile esmâ-i hüsnâ konuları arasında böyle bir ilgi kurmanın yerinde olmadığı, zira bu konuların kelami düşünce kapsamına girdiği, fıkıhın ise teklifi hükümleri inceleme ve delillendirmeye has olduğu” yönünde serdedilebilecek bir itirazın şu açılardan geçersiz olduğunu belirtir: İlk olarak şer'î ameli oluşturan farzlar “itikadi” ve “ameli” olmak üzere iki yönü ihtiva eder ki bu yönleri birbirinden tefrik etmek olmaz. Sonra kelim, bu konuları, sadece nazari boyutta ele alırken fıkıh, ameli boyutta ele almaktadır. Son olarak itikadi olan, bir amel çerçevesinde eyleme döküldüğünde ancak bir fayda sağlar ve salt nazari olanın temin edeceğinin fevkinde bir kurbiyete vesile olur.<sup>19</sup> Bu kurbiyet de marifetullaha ilişkin nazari bilgi yerine, şer'in farz kıldığı farizalarla amel etme üzerinden gerçekleşir.<sup>20</sup>

Taha Abdurrahman'a göre hakim fıkıh telakkisinin i'timârî vasfa bürünmesini sağlayan hususlardan biri de zannedilenin aksine fıkıhın ameli değil nazari bir yapı arz etmesidir. Bir başka ifadeyle fıkıhın i'timârî/emir gören anlayışı esas almış olması, “fukaha ilahi emir neyse onu tespit edip onunla amel etmeye bakmıştır” anlamına gelmez. Zira fakihin ameli hükümlerle hemhal olması yani ilgisini onlara yöneltmiş oluşu, o hükümlerle amel etme amacına yönelik değil, o hükümlerin Kur'ân ve sünnetteki delillerini incelemek, bu delillerden hareketle de amele konu edilmesi gereken hükümleri istinbatta bulunmaktır. Fakihin bu hükümlerle amel etmesine gelince o, fakihin şahsıyla ilgili bir husustur, yoksa onun gerçekleştirdiği incelemenin bir parçası değildir. Dolayısıyla da fıkıh, amelî olmaktan ziyade nazari/teorik veya teori geliştirme

<sup>17</sup> Taha Abdurrahman, *Dînü'l-hayâ*, 1/82.

<sup>18</sup> Taha Abdurrahman, *Dînü'l-hayâ*, 1/82-83.

<sup>19</sup> Taha Abdurrahman, *el-Ameliü'd-dîni ve tecdü'l-akl* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, 1997), 69-70.

<sup>20</sup> Taha Abdurrahman, *el-Ameliü'd-dîni*, 73

esaslı bir karaktere sahiptir. Fıkıhı birtakım özel kavramlar inşa etmeye, temel meseleler hakkında istidlâlde bulunmaya ve söz konusu meseleleri onlara belli bir bütünlük kazandıran muayyen bir sistem içinde ele almaya sevk eden de zaten işte onun bu teorik/teori geliştirci karakteridir. Zira kavram, mesele ve sistemin teorik veya teori geliştirme esaslı araçlar olduğu ve ameli/pratik ve uygulama esaslı olmadığı açıktır.<sup>21</sup>

Taha Abdurrahman'a göre fıkha i'timârî vasfı veren bir diğer özellik, fıkıhın dini fıkha indirgemesidir. Zira fukahânın din ile fıkıh arasında bir ayniyet tesis etmesi ve Kur'ân'ı bir teşri kitabı gibi telakki etmesi yine fikhî düşüncede i'timârî bir vasfın varlığına işaret eder; dahası böyle bir vasfın varlığının hem sonucu hem de göstergesidir. Taha Abdurrahman "Fıkıh bilgisinin Kur'ân'dan elde edilme diğer bilgi türlerinin sahip olmadığı bir genişliğe sahip olduğunu kabul etsek de dinin daha başka yönleri de içine aldığı inkâr yoluna gitmemizin mümkünâtı bulunmamaktadır."<sup>22</sup> sözleriyle anılan ayniyet tesisine ve indirgemeci olmakla suçladığı yaklaşıma itiraz etmiştir. Taha Abdurrahman'a göre bu yaklaşım ihtizâlî/malı gören bir zihniyetin varlığına işaret eder ki böyle bir zihniyetin hakim olduğu yerde i'timânî anlayıştan uzaklaşma söz konusu olur. Böyle bir uzaklaşmanın yaşandığı zeminde fıkıh artık "İhtizâl/malı görme arzusu Kitap ve sünnetten hareketle kurala bağlama/kayıt altına alma çabasına has bir düşünce biçimi" olmanın ötesine geçemez ve ilgisini "sınırlarını bu ihtizâl/malı görme arzusunun belirleyeceği ahkamı çıkarıp sıraya dizmeye" hasreder. Keza fıkıh ilgi ve alakasını bütünüyle mülk alemine ait ihlal ve çatışmalara sarf eder<sup>23</sup> ve melekûtî boyutla ilişkisini keser ki tüm bunlar onu i'timânî olma vasfından uzaklaştıran hususlardır.

Fıkıhın, dini, malı gören bir vafa sahip oluşunu *fikh-i ihtiyâzî* şeklinde kavramlaştırmaya gitmiş olan Taha Abdurrahman gerek fikhî düşüncenin bu şekil bir tavsife konu edilmesine gerekse de bu tavsiflerini *fikh-ı i'timârî* ve *fikh-ı ihtizâlî* şeklinde kavramlaştırmasına yöneltilebilecek muhtemel eleştiri ve itirazları, fıkıhın mükellef ile ibadetler arasında kurduğu ilişki üzerinden cevaplamaya çalışmakta ve şöyle demektedir:

"Bir kere malı görme muâmelâtla ilgili hususlarda olduğu gibi ibadetlerle ilgili de olmaktadır. Zira malı görmek demek sahiplenmek demektir. Sahiplenme de ibadetler itibariyle de olan bir şeydir. Zira mükellef kişi, yapısı gereği, yaptığı ibadeti kendisine mal eder ve bunu da kuvvetli bir biçimde hisseder; öyle hisseder ki neticede ondan gurur duyar, amaçlı ve amaçsız olarak. Bu durumda ise ibadetleri şahsına mal etmesi, muâmelâtı kendisine ait görmesinden daha kötü bir hâl alır. Çünkü muâmelâtta asıl olan, onun insanla irtibatlı olması iken ibadette asıl olan onun Rab ile irtibatlı olmasıdır. Mükellef ibadeti şahsına nispet etme halinden ancak ibadetlerinde ihlas şartını tam olarak tahakkuk ettirebildiğinde çıkabilir ki bu da ibadetleri, dünyevî hazları ve uhrevî beklentileri barındırmadığında söz konusu olur. Şurası bilinmektedir ki ihlas, dahili ahlakî bir değer olup fakih onunla ilgilenmez ki kalkıp da ibadetlerde ihlasın nasıl husule geleceği ile hemhal olsun. Zira onun ilgisi ibadetin zahiri hükümlerine münha-

<sup>21</sup> Taha Abdurrahman, *Dînü'l-hayâ*, 1/83.

<sup>22</sup> Taha Abdurrahman, *Dînü'l-hayâ*, 1/83.

<sup>23</sup> Taha Abdurrahman, *Dînü'l-hayâ*, 1/83-84.

sırdır ve bunun ötesinde ibadetlerin batını hükümlerine geçmez. Batına ait amellerin hükümlerini, artık var sen düşün.”<sup>24</sup>

Taha Abdurrahman'a göre muâmelât sahasında olduğu gibi ibadât alanında da kendini gösteren bu *ihtizâl/mahî görme* anlayışının üstesinden gelmeyi sağlayacak şey İslam'ı, salt bir “teslimiyet” olarak değil bunun da ötesinde “zâtı/benliği Allah'a teslim etmek” olarak görme bilincidir ki bu da “i'timân ahlakı”dır. Böyle bir bilinç ve ahlakla kuşanan fıkıh, nizalarda aracılık etmekle kalmayacak, bunun da ötesine geçerek şer'î hükümlerin esas aldığı değerlerin çıkarımıyla da hemhal olacaktır.<sup>25</sup>

Bu ifadelerinin de gösterdiği üzere Taha Abdurrahman'a göre hakim fıkıh telakkisini i'timâfî vasfa büründüren bir diğer husus fıkıhın ahlaklanma değil yasama esaslı oluşudur. Taha Abdurrahman bu yöndeki değerlendirmelerini yasama/teşrî-ahlaklanma/tahalluk arasında ne gibi bir ilişki bulunduğunun ve mülk-melekût ayrımında bu ikisinin nereye oturduğunun izahı üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre yasama ile ahlaklanma arasındaki ilişkiyi “yasama olmadan asla ahlaklanma olmaz” şeklinde ifade etmek mümkündür ki bu da yasamanın ahlaklanma için şart olduğu anlamına gelir. Ama gel gör ki yasamanın mevcut olduğu fakat ahlaklanmanın mevcut olmadığı durumlar söz konusudur. Mülk-melekût dualitesi açısından bakıldığında ise yasama, mülk alemine ait bir surettir ve onu uygulamaya koyan isrâ sahibi insan yani hakikat yolculuğu mülk alemine münhasır olan kişidir ve bu kişi de şer'î ahkâmın zahiriyle iktifa etmektedir. Buna karşın ahlaklanma melekûtî bir ruhtur ve onu hayata geçirecek olan urûc sahibi insan yani yolculuğu melekût alemine uzanan kişidir ve o kişi de bunu şer'î ahkâmın taşıdığı değerleri hayata geçirmek suretiyle gerçekleştirir.<sup>26</sup>

Görüldüğü üzere Tâhâ Abdurrahman yasama ile ahlaklanma arasında mülk-melekût dualiteleri üzerinden tesis ettiği ayrımında isrâ-urûc kavramlarına başvurmakta ve yasamanın bir isrâ, ahlaklanmanın ise bir urûc olduğunu ifade etmektedir. Buna göre yasamayla kayıtlı fıkıh, insana mülk aleminin sınırlarını aşıp da melekût alemine nüfuz etmesini sağlayacak bir terfi kazandırmamakta iken ahlaklanmayı esas alan fıkıh, yasama üzerinden mülk aleminde bir ufuk (isrâ) açmakta ve ahlaklanma üzerinden de melekût alemine terfi (urûc) imkânı bahşetmektedir. Bu yönüyle şer'î ahkâmın esas aldığı ve bu ahkâmın i'timâni karakterini belirleyen ahlakî değerlere nazar eden veya bu değerleri bilen kimse “el-fakîhu'l-i'timâni” olmaktadır.<sup>27</sup> Dolayısıyla Taha Abdurrahman'a göre şer'î hükümlerin, insanın ahlaklanmasını ve kemal basamaklarını tırmanmasını sağlamasının yolu, yaşamayı ahlaklanmaya vasletmektir. Bu noktada fıkıhın yapması gereken, ilahi emirlerle amel etme işini mükellefe bırakmak ve fakat bu emirlerin barındırdığı ahlaki değerleri tespit edip mükellefe sunmaktır. Çünkü mükellef kendi kendine bunları tespit edemeyebilir yani bu değerlere dayalı bir ahlaklanmayı tek başına başaramayabilir. Bu yapılabildiği takdirde fıkıhı yasamaya indirgeyen fikh-ı i'timâfî kemale erecek ve i'timâni

<sup>24</sup> Taha Abdurrahman, *Dînü'l-hayâ*, 1/84-85.

<sup>25</sup> Taha Abdurrahman, *Dînü'l-hayâ*, 1/85.

<sup>26</sup> Taha Abdurrahman, *Dînü'l-hayâ*, 1/85.

<sup>27</sup> Taha Abdurrahman, *Dînü'l-hayâ*, 1/86.

bir vasfa evrilecektir; çünkü fikh-i i'timânî, fikh-ı i'timârî'nin bir karşıtı değil, tamamlayıcısıdır.<sup>28</sup>

Taha Abdurrahman, fikhin ve teşri faaliyetinin ahlakî değerden yoksun olduğu şeklinde bir anlam tazammun eden bu değerlendirmelerine “Fıkhi hükümlerin birtakım cihetleri vardır ki onlar değerlerden ibarettir” şeklinde yöneltilebilecek mevhum itiraza cevap olarak da özetle şunları söylemektedir: Haram, vacip, mübah, mekruh, müstehap ve mendup gibi fıkhi hükme ait cihetler, kanuni cihetler olup ahlaki değer değillerdir. Kanuni değerler de uygulama esaslı ölçütlerdir, iktida esaslı idealler değildir. Bu yönüyle de adalet, iffet ve diğerkâmlık gibi ahlaki değerlerde olduğu gibi amaç, asla, onları bir davranış dahilinde somutlaştırmak ve böylece o davranışın düzenli olmasını sağlamak değil, söz konusu ahkamı tertibe tabi tutmak ve bu ahkâmdan alınacakların alınıp terk edileceklerin de terk edilmesini sağlamaktır. Öte yandan kanuni değerler kendileriyle güdülen amaçların hayata geçirilmesi noktasında iki açıdan ahlaki değerlere ihtiyaç duyarlar. İlki kanuni değerlere dayalı olarak hüküm veren fakihin, hüküm verirken, ahlaki değerlere tutunmak durumunda oluşudur. Zira o, bir şeyin haram veya caiz olduğunu söylerken, bunu, “adalet” ve “mürûet” değerlerine dayalı olarak yapar ve böylece de içtihat veya fetvasıyla ilgili olarak kafalarda soru işareti kalmamasını sağlar. İkincisi ise kanuni değerlerle amel etmenin, o değerleri talep eden kimseye “hüsnü zan besleme” ve “varsayımdan kaçınma gibi” birtakım ahlaki istidatlar kazandıracak olmasıdır ki bu da kanuni değerlerin yerli yerince uygulamasını sağlar ve yersiz uygulamalara gitmeyi önler.<sup>29</sup>

Taha Abdurrahman'a göre buraya kadar aktarılan şekilde fikhî i'timârî bir vasfa büründüren bir dizi husus faktör bulursa da en önemlisi fikhin esas aldığı akıl modelidir ki Taha Abdurrahman bunu “el-aklül-müsedded” olarak kavramlaştırmaktadır. Şöyle ki; Taha Abdurrahman'ın düşünce sistemine göre üç akıl türü ve modeli bulunmaktadır. Bunlar “el-aklül-mücerred”, “el-aklül-müsedded” ve “el-aklül-müeyyed”dir. Zira Taha Abdurrahman *el-'Amelü'd-Dînî ve teccidü'l-akl* isimli eserinde bu üç akıl modelini ele almış, ilkinin sınırlılıkları barındırdığı, ikincisini birtakım felaketselere yol açtığı yönünde eleştirilerde bulunmuş ve üçüncüsünün kemâlatından bahsederek dinî düşünce itibarıyla esas alınması gerekenin “el-aklül-müeyyed” olduğunu belirtmiştir.

Biraz daha açmak gerekirse Taha Abdurrahman'a göre insani varoluşun tezahürünü sağlayan akli faaliyet üç türdür. İlki dinî amelle ilişkisi bulunmayan gerek dinî ameli dikkate almama gerekse de karşı olmaya bağlı olarak ondan istifade etme yoluna gitmeyen akli faaliyettir ki Taha Abdurrahman bunu “el-aklül-mücerred”, onu esas alan kişiyi ise “mukârib” olarak isimlendirmiştir. Dolayısıyla bu kavramda akla sıfat olan “mücerred” kelimesi “müşahhas ve hissi olanla ilişkisi olmama” şeklindeki yaygın anlamında değil “dinî amelle ilişkisi olmama” anlamında kullanılmıştır.<sup>30</sup> İkincisi

<sup>28</sup> Taha Abdurrahman, *Dînü'l-hayâ*, 1/86-87.

<sup>29</sup> Taha Abdurrahman, *Dînü'l-hayâ*, 1/86.

<sup>30</sup> Taha Abdurrahman, müsedded aklın semeresi ile mücerred aklın semeresini tesdîd ve tevcih kavramları arasında kurduğu karşıtlık üzerinden izah eder. Mücerred aklın semeresini tevcih, müsedded aklın semeresini ise tesdîd olarak tanımlar. Onun ifadesine göre şer'î olanı dikkate almayan bir amelin semeresi, kişi o ameli yerine getirirken takip edilmesi gereken en faydalı yolu takip etme yönünde



şer'î/dinî amel ile irtibatlı olmaktan neşet eden ve bu irtibatın amacı da ilahi tevfiğe nail olmak olan akli faaliyettir. Taha Abdurrahman bu akli faaliyeti “el-aklü'l-müsedded”, onu esas alan kişiyi de “kurbânî” olarak tanımlamıştır. Üçüncüsü ise İslami bir amele ait tüm kademeleri menzil edinmek ve bunu da Allah'ın dostluğunu elde etmek amacıyla yapmaktır. Taha Abdurrahman bunu “el-aklü'l-müeyyed”, esas alan kişiyi de “mukarrab” olarak kavramlaştırmıştır.<sup>31</sup> Taha Abdurrahman'a göre bilimsel ve felsefi yaklaşım “el-aklü'l-mücerred”i, fikhî düşünce ile selefi yaklaşım “el-aklü'l-müsedded”i, tasavvuf ise “el-aklü'l-müeyyed”i esas almaktadır.<sup>32</sup>

Taha Abdurrahman'ın bu yöndeki değerlendirmelerine göre anılan üç akli faaliyet modelini, dinî amelle ilişkiye sahip olup olmama bakımından, iki kısma ayırmak mümkündür. İlki dini amelle irtibatı bulunmayan akl-ı mücerred'i esas alan faaliyettir. Akl-ı müsedded ile akl-ı müeyyedi esas almak dinî amelle irtibatlı olmak demektir. Ne var ki müsedded akıl dinî amel ve uygulamanın zahiriyle yetinmekte iken müeyyed akıl dinî uygulama ile hem şekli hem de deruni boyutta bir irtibata sahiptir ve bu yönüyle de ilahi desteğe nail olmaktadır. Diğer iki akıl karşısındaki üstünlüğü sebebiyledir ki müeyyed akıl, kendini tecride kaptırmış olan ve dinî amelle ilişkisini kesmiş bulunan akl-ı mücerredin sebebiyet verdiği “kesinlik taşımama” ve “kafada soru işaretleri oluşturma” gibi felaketlerin savuşturulmasına imkân vereceği gibi, dinî ameli mahza bir emirden ibaret gören ve onunla irtibatında kendini şekle ve zahire kaptırmış olan akl-ı müsedded'in sebep olduğu “kendini öne çıkarma” ve “taklide saplanma” gibi felaketlerin telafisine de imkân verecektir.<sup>33</sup>

Taha Abdurrahman fikhin, yasamayı, ahlaklanmayı sonuç verecek ahlaki değerlerin tespitini de içine alacak şekilde genişleterek mükellefe, hükmü ve ahlaki değeri bir arada takdim etmeyi başaramamasının yani teşrî faaliyetini tahlike dönüştüremesinin sebebi olarak, fikhin *el-aklü'l-müsedded*'i esas almasını göstermiş oluşu, bu akıl türü ile ilgili açıklamaları üzerinde daha derinlikli durmayı gerektirmektedir. Taha Abdurrahman'ın bu akıl türünün detay izahına ilişkin açıklamalarına göre *el-aklü'l-müsedded* “Bir kimsenin menfaat temini veya zarar def'i amacıyla ve de şeriatın farz kıldığı amel-lerin ifasını vesile kılarak gerçekleştirdiği fiil”<sup>34</sup> olmaktadır. Bu yönüyle bir amelin *tesdîd*' sağlanması ancak şer'î olanı esas alması durumunda söz konusu olacaktır.<sup>35</sup> Bu ifadelerinin de delalet ettiği üzere Taha Abdurrahman'a göre fikhî düşüncenin *el-aklü'l-müsedded*'i esas alması, onun için bazı avantajlar sağlamıştır. Şöyle ki; yukarıda geçen tarifte akl-ı müsedded'in üç vasıf ve şartından bahsedilmektedir: “Şer'e muvafık

tüm çabasını tüketiyor olsa da yönlendirme (tevcih) yapar ve fakat doğruya götürmez (tesdîd). Bu yönüyle kişi ifasına ilişkin vasıtalara dair şeriatın bir delil bulunmayan bir amele giriştiğinde ve de o amel ile şeriata muvafakatı amaçlamadığında, güzel bir iş yaptığını zannetse de yanlışla düşmekten kurtulamaz. bk. Taha Abdurrahman, *el-Amelü'd-dîni*, 58.

<sup>31</sup> Taha Abdurrahman, *el-Amelü'd-dîni*, 221.

<sup>32</sup> Taha Abdurrahman, *el-Amelü'd-dîni*, 16, 57, 119.

<sup>33</sup> Taha Abdurrahman, *Bu'sü'd-dehrâniyye: en-nakdü'l-i'timâni li-fasli'l-ahlak ani'd-din* (Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2014), 13-15.

<sup>34</sup> Taha Abdurrahman, *el-Amelü'd-dîni*, 58.

<sup>35</sup> Taha Abdurrahman, *el-Amelü'd-dîni*, 58.

olma”, “maslahatı temin etme” ve “amel/uygulamaya dönük olma”. Bu yönüyle bir kere her ne sebeple olursa olsun şer‘e muhalif olan bir amelin “tesdîd” sağlaması asla söz konusu olamaz.<sup>36</sup> Sonra şer‘î amelin ürün verdiği menfaat, gayr-i şer‘î amel kanaıyla elde edilen menfaatten farklı olacaktır.<sup>37</sup> Sebep, bu ikincisinin temin edeceği menfaatin “maddeci”, “sathi/yüzeysel” ve “bencilce” bir karakterde olmasıdır.<sup>38</sup> Son olarak düşünce/nazar düzeyinden amel/uygulama düzeyine geçmek gerekir.<sup>39</sup> Çünkü amel/uygulama, nazari olanın ete kemiğe bürünmesini ve müşahhas hale gelmesini sağlar; bu yönüyle de nazari olanın daha bir değer kazanmasını temin eder. Keza amel, kişinin idrakinde bir genişlemeye yol açar ve ona, düşüncesinin maruz kaldığı sapmaları tashih kabiliyeti sunar.<sup>40</sup> Taha Abdurrahman’a göre akl-ı müsedded’in bu olumlu yanları ona, el-aklül-mücerred olarak ifade ettiği ve dinin amel boyutuyla ilgisi bulunmayan yaklaşım karşısında bir üstünlük sağlasa da pek çok felaketi de beraberinde getirmektedir. İşte Taha Abdurrahman’ın el-aklül-müsedded’i esas alan fikhî yaklaşımdan (el-fikhü’l-i’timârî) el-aklül-müeyyed’e yaslanan bir fıkıh anlayışına (el-fikhü’l-i’timânî) geçme önerisi bu felaketlerden kurtulma teşebbüsünden ibarettir.

Evet Taha Abdurrahman’a göre mücerred akla faik gelmesini temin eden olumlu yönlerine rağmen müsedded akıl, hakim fıkıh telakkisinin birtakım ahlaki felaketlere maruz kalmasına da sebebiyet vermiştir. Nitekim fikhın, müsedded aklı esas almasına bağlı olarak maruz kaldığı olumsuzluklar içinde ikisi öne çıkmaktadır: İlki yapar görünme anlayışdır (tezâhür): Bu ise yapmacılık (tekellüf), yaranmacılık (tezellüf), kendi namına hareket etme (tasarruf) şekillerinde kendini göstermektedir. İkincisi ise taklittir ve bu da üç şekilde kendini göstermektedir: İlki, bir başkasının görüşüyle, o görüşün doğruluğunun ispatını sağlayacak nazari bir delil olmadan amel etmek” şeklindeki bilindik manadaki taklittir (et-taklîdü’l-ittifâkî). İkincisi “bir başkasının görüşüyle, o görüşün sahilliğini ortaya koyacak nitelikte olan ve fakat ameli değil de nazari olan bir delile dayalı olarak amel etmektir” (et-taklîdü’n-nazarî). Üçüncüsü ise “bir başkasının görüşüyle, bu görüşün, ameli olarak birtakım zahiri/şekli hareketlere karşılık geldiği düşüncesinden hareketle amel etmek, bunu yaparken de o amelin, ona esas teşkil eden görüşün sahilliğini gösteren bir delile dayanıp dayanmadığına bakmamak”tır (et-taklîdü’l-âdî).<sup>41</sup> İşte Taha Abdurrahman’a göre bu iki felaket yani “yapar görünme” ve “taklit” fikhî uygulama ile elde edilmesi beklenen ve şer‘in sunduğu tesdîdden yeterli düzeyde yararlanma imkânını dumura uğratmaktadır. Zira fikhî uygulamanın maruz kaldığı bu iki felaket, “samimiyeti elden bırakma” şeklinde bir gevşekliğe yol açmıştır. Farızaların ifasında böyle bir gevşekliğin vuku bulmasının, amelilerin, samimiyetin sağlayacağı ilahi inayetten ve tevfikten mahrum kalmasını sonuç vereceği muhakkaktır.<sup>42</sup>

<sup>36</sup> Taha Abdurrahman, *el-Ameliü’d-dîni*, 58.

<sup>37</sup> Taha Abdurrahman, *el-Ameliü’d-dîni*, 59-60.

<sup>38</sup> Taha Abdurrahman, *el-Ameliü’d-dîni*, 60.

<sup>39</sup> Taha Abdurrahman, *el-Ameliü’d-dîni*, 61.

<sup>40</sup> Taha Abdurrahman, *el-Ameliü’d-dîni*, 61-64.

<sup>41</sup> Taha Abdurrahman, *el-Ameliü’d-dîni*, 83-88.

<sup>42</sup> Taha Abdurrahman, *el-Ameliü’d-dîni*, 89.

Yeri gelmişken şunu da ifade etmek gerekir ki Taha Abdurrahman aklî faaliyet bağlamında temas ettiği bu üçlü tasnife ahlak bağlamında da başvurmuştur. Nitekim kültür ile ahlak arasındaki ilişkiden bahsederken “makâsıd” olarak ifade ettiği ahlaki değerler ile bu ahlaki değerlerin hayata geçirilmesini sağlayacak olan ve adına “vesâil” dediği vasıtaların istinbat ve tayininde nassı dayanak alma ölçüsü bakımından üç ahlak mertebesinin varlığına işaret etmiştir. Taha Abdurrahman'ın bu üç ahlak mertebesi hakkında söyledikleri özetle şöyledir: Ahlakın üç mertebesi vardır. En alt mertebesi “mücerred ahlak”, orta mertebesi “müsedded ahlak”, en üst mertebesi ise “müeyyed ahlak” mertebesidir. Müeyyed ahlaki esas alanlar, dinî nasslar üzerine onların tazammun ettiği ahkâm doğrultusunda amelde bulunmak amacıyla yürüttükleri tedebbür üzerinden hem bu ahkâmın tazammun ettiği ahlaki değerleri (makâsıd) hem de bu değerlerin hayata geçirilmesini sağlayacak vasıtaları (vesâil) dikkate alırlar. Böyle olduğu için de müsedded ahlaki esas alanların yaptığı gibi, dinî nasslardan sadece ahlaki değerleri istinbat etmezler; bunun da ötesine geçerek bu değerlerin hayata geçmesini sağlayacak vasıtaları da istinbat ederler; kural, hüküm ve yargılarını da bu ikisi üzerine bina ederler. Değerlerin ve bu değerleri hayata geçirecek vasıtaların tespitinde nassı merkeze alan bir yaklaşım sergilemeleri, aklı devre dışı bıraktıkları anlamına gelmez; tam tersine onlar nass merkezinde makâsıd-vesâil istinbatında bulunurken gerek müsedded ahlaki gerekse de mücerred ahlaki esas alanların takip ettikleri usullerden daha geniş aklı usulleri izlerler. Müsedded ahlaki esas alanlara gelince onlar dinî nasrlara sadece ahlaki değerleri yani makâsıdı istinbat etme gayesiyle başvururlar, dolayısıyla da kural ve yargılarını da nasstan hareketle tayin ettikleri bu değerler üzerine bina ederler. Ne var ki onlar söz konusu değerleri hayata geçirmeyi sağlayacak vesâilin tespitinde aklı delillerden ve nass dışı unsurlardan hareket ederler. Bu yönüyle de makâsıd ve vesâili tayin ederken mücerred ahlaki esas alanlara nazaran daha geniş usulleri yakalama imkânı da bulmuş olurlar. Mücerred ahlaki esas alanlara gelince onlar gerek ahlaki değerleri gerekse de bu değerleri hayata geçirecek vesâili salt akıl ile tayin etme yoluna giderler.<sup>43</sup> Ezcümle müeyyed ahlak değerlerin tayininde fayda sağladığı gibi onları hayata geçirmede başvuru vesâilin tayininde de başarıyı garanti eder. Müsedded ahlakın değerlerin tayininde sağlayacağı fayda kesin olsa da vesâilin tayininde başarı garantisi yoktur. Mücerred ahlaka gelince onun ne değerlerin tayinindeki faydası kendidir ne de vesâilin tespitinde başarı garantidir.<sup>44</sup> Dinî olanla irtibatı dikkate alma açısından bakıldığında elde müsedded ve müeyyed ahlak kalmaktadır ki bunlardan ilki yani müsedded ahlak nassın zahirini onun ruhuna önceler ve böylece İslami ahlak mertebelerinden “iman ahlakı” ve “İslam ahlakı” ile paralellik arz eder. Müeyyed ahlak ise nassın zahirinin yanı sıra ruhunu da itibara alır, bu yönüyle de ahlak mertebelerinden “ihsan ahlakı”na karşılık gelir. Çünkü ihsan ahlakı, semavi dinin nassı ile hemhal olmanın yanı sıra ruhu ile de hemhal olmanın geride bıraktığı ahlaktır.<sup>45</sup>

Bu bağlamda şunu da ifade etmek gerekir ki Taha Abdurrahman yukarıda geçtiği üzere bu üç aklı-ahlaki modeli, kendi içinde en alttan üste doğru mücerred-müsedded-

<sup>43</sup> Taha Abdurrahman, *Te'addüdiyyetü'l-Kiyem: Mâ medâhâ? Ve mâ hudûdühâ?* (Merâkeş 2001), 43-45.

<sup>44</sup> Taha Abdurrahman, *Te'addüdiyyetü'l-Kiyem*, 38.

<sup>45</sup> Taha Abdurrahman, *Modernlik Ruhı*, 266-267.

müeyyed şeklinde bir kademelenmeye tabi tutsa da çağdaş meydan okumaların yol açtığı sorunların gerek tespitinde gerek bunlarla yüzleşme yollarının tayininde gerekse de üstesinden gelmede bu üç akli-ahlaki modeli birlikte işletmenin gereğinden de bahsetmiştir. Bu üç akli-ahlaki modelin sırasıyla “felsefi yaklaşım”, “i'timârî yaklaşım” ve “i'timânî yaklaşım” a karşılık geldiği kanaatinde olan Taha Abdurrahman'a göre söz konusu meydan okumaların arzı felsefi yaklaşım suretinde, bu meydan okumaların ele alınması ise diğer iki yaklaşım suretinde olacaktır. Öte yandan çağdaş meydan okumalara karşı koyarken bu üç yaklaşım, muhtelif akli yöntemler de izleyecektir. Şöyle ki; felsefi yaklaşım, cedelî/diyalektik usulü izlerken fikh-i i'timârî yaklaşımı kanunlaştırma usulünü, fikh-i i'timânî yaklaşımı ise hikmeti esas alan bir usulü izler. Keza bu üç yaklaşım arasında bir iççelikten bahsetmek de mümkündür. Şöyle ki; felsefi yaklaşımda görülen diyalektik tavır fikh-i i'timârîde görülen normatif tavrın içinde mündemiçtir. Zira norm koyan kişi cedelci olan kişinin tutunduğu vasıtaya ihtiyaç duyar. Normatif tavır ise fikh-i i'timânî yaklaşımda görülen hikmet merkezli tavrı bir yere sahiptir. Çünkü hikmeti esas alan hem cedelci tavrın başvurduğu vasıtaya hem de normatif tavrın başvurduğu vasıtaya ihtiyaç duyar. Bu durum söz konusu yaklaşımlar içinde en güçlü ve özel olanın hikmet merkezli yaklaşım olmasını icap ettirir. Bütün bunlar göstermektedir ki çağdaş meydan okumalara karşı koymada hikmet merkezli i'timânî anlayışın esas alınması kâfi gelecektir. Çünkü bu anlayış, yönetsel bütünlüğe ve tekmüle sahiptir. Zira o, diğer iki yaklaşımı ve tavrı bünyesinde barındırmakta ve onların sahip olduğu akli usullere de başvurmaktadır. Zira ahlakî meydan okumaları sunarken ve eleştirirken diyalektik istidlale tutunmakta; bunu yaparken de söz konusu meydan okumaları meşru gösteren delillerdeki mantiki yanlışlıkları açığa çıkarmaktadır. Bu meydan okumaları ele alırken, i'timârî anlayıştaki normatif istidlale tutunmakta, bunu yaparken de söz konusu meydan okumalarla ilişkide anılan anlayışın sınırlarını açığa çıkarmaktadır. İ'timânî yaklaşımı esas alırken de hikmet merkezli istidlale tutunmakta, bunu yaparken de bu meydan okumaların zararlarına mani olmada ahlaklanmanın sağlayacağı olumlu sonuçları gözler önüne sermektedir.<sup>46</sup>

Bütün bu değerlendirmelerin de gösterdiği üzere Taha Abdurrahman'a göre fikhi düşüncenin esas aldığı müsedded akıl birtakım avantajlara sahip olsa ve bu yönleriyle mücerred akıl karşısında bir üstünlük elde etmiş olsa da gerek yapar görünme ve taklit ahlakına saplanmış olması gerek dinî hükümlerin tayiniyle yetinmesi ve bu hükümlerin hayata geçirilmesini sağlayacak ahlaki vesâilin tespitine pek bir katkı sunamaması gerekse de dinî nassın zahiriyle yetinip ruhunu gözden kaçırmaması gibi yönleriyle eksiklikle mualleldir ve bu eksikliği bir dizi felakete -Taha Abdurrahman'ın ifadesiyle âfete- sebebiyet vermiştir. Bu felaketlerin üstesinden gelmenin yolu fikhin müeyyed akli esas alan bir düşünce modeline evrilmesidir ki bu, fikh-i i'timânî modelidir. Fikh-i i'timânî nefî değil rûhânî, mülkî değil melekûtî, teşrîî değil tahlîkî, ihtizâlî değil i'timânî vasıflara sahip olduğundandır ki bu vasıflara sahip olma, dini kendi malı görmeyen, dini teşri faaliyetine indirgemeyen, hüküm istinbatının ötesinde hükümlerin vazına esas teşkil eden ahlaki değerlerin hayata geçmesi için de çabalayan, dinî nassın zahiri gibi ruhunu da dikkate alan, teşrîî faaliyetinde ve dinî amelin ifasında mülk

<sup>46</sup> Taha Abdurrahman, *Dînî'l-hayâ*, 1/371-372.

alemiyle sınırlı bir ufku değil melekût alemini de kuşatan bir ufku esas alan ve bütün bu değerleri de esmâ-i hüsnâdan istinbat eden, ederken de salt Allah'ın âmir ve nâhî oluşuyla sınırlı bir teslimiyet düzeyinde kalmayan, aksine Allah'la olan fitrî misakının her daim bilincinde olan ve bu misakın kendisine yüklediği ilahi emanete ihtiyari olarak ve tüm benliğiyle yönelerek sahip çıkan bir zihniyetin oluşmasına imkan verecektir.

### 3. Fıkıh-i İ'timârî'den Fıkıh-i İ'timânî'ye Geçiş Önerisinin Fikrî Arka Planı

Gelinen bu noktada artık Taha Abdurrahman'ın fıkhi, irfani bir çizgiye çekme olarak değerlendirilebilecek böyle bir çaba içine girmesini sağlayan şeyin tespitine geçebiliriz. Görünen o ki bu noktada birtakım faktörlerin varlığından bahsedilebilse de başat faktör Taha Abdurrahman'ın yaşadığı ruhi/manevi tecrübe gibi durmaktadır. Zira Taha Abdurrahman Dînü'l-hayâ isimli eserinin (üçüncü cildinin) sonunda şeyhi Hamza b. el-Abbâs el-Kâdirî'ye olan intisabını ve bu intisap üzerinden yaşadığı manevi tecrübeyi anlatmış; bu tecrübe eşliğinde yürüttüğü tefekkürün gerek Allah'la gerek kendisiyle gerek karşıt düşüncede olanla gerekse de alemle ilişkisinde belli bir fikrî duruşu sahiplenmeyi sonuç verdiğini belirtmiştir. Onun ifadesine göre yaşadığı manevi tecrübenin Allah'la ilişkisine kazandırdığı vasıflar şöyledir: “Salt akîl delillere ihtiyaç duymamak”, “ilahi fiilleri Zât-ı ilâhîye bağlamak”, “ilahi emirleri en üst emredici olan Allah'la irtibatlı görmek”, “mükevvenata müteallik bilgiyi, mükevvin olan (Allah)ı bilmeye bağlamak”, “uluhiyet merkezli bakışı önemsemek”, “Allah'ı (sadece semî olarak değil) en üst şahit olarak da aracı kılmak”, “esmâ-i hüsnâ'yı esas almak”. Anılan tecrübenin kendisiyle olan ilişkisine kazandırdığı vasıflar da şöyledir: “Ahlaki değerlere özel ilgi atfetmek”, “ahlaki değerleri esmâ-i hüsnâ temelinde algılamak”, “bilgiyi ahlaki değerler üzerine tesis etmek”. Söz konusu manevi tecrübenin karşıt düşüncede olan kişiyle ilişkisine kazandırdığı temel vasıf ise karşıt düşüncede olanı alt etmede sadece akli delillere değil vicdanî delillere de başvurmak olmuştur.<sup>47</sup> Son olarak anılan tecrübenin âlemle ilişkisine kazandırdığı vasıf ise canlısıyla cansızıyla evreni dolduran muhtelif cümle mahlukatla yani alemle olan ilişkinin, akli ve ameli olmak üzere iki yönlü bir ilişki olduğu ve iki yön arasında tam bir tedahül bulunduğunu görmek olmuştur.<sup>48</sup>

Taha Abdurrahman'ın Hamza b. el-Abbâs el-Kâdirî'ye intisabı üzerinden yaşadığı manevi tecrübenin semeresi olarak Allah-insan-alemle ilişki biçimi çerçevesinde elde ettiği yeni fikrî duruşu takdime yönelik bu değerlendirmelerinden söz konusu fikrî duruşu ayrıcalıklı kılan temel özellikler içerisinde iki başlığın öne çıktığını söyleyebiliriz: İlki esmâ-i hüsnâ-ahlaki değer-şer'î hüküm arasında tesis ettiği ilişkidir. Buna

<sup>47</sup> Dolayısıyla bu tecrübeden sonra artık karşıt düşüncede olanın ahlaki hayatın dışında tutma, ahlaki siyasetin dışında tutma, “(psikanalist bir yaklaşımla) ahlaki insan psikolojisinin dışına atma” uğraşısına karşı koyarken ve bu telakkileri çürütürken akîl ve vicdani delilleri birlikte işletme yoluna gitmenin gereğine kail olmuştur.

<sup>48</sup> Dolayısıyla alemle ilişkide akîl istidlal veya burhanî delilin ulaştıracağı epistemolojik sonuçlarla kalp merkezli düşünüş veya vicdani anlayışın ulaştıracağı ruhi/manevi sonuçlar arasında bir ayrımı gitmemek gerekir. Çünkü delil, epistemolojik bir içerik taşıdığı gibi manevi bir içerik de taşır; keza manevi içerik de epistemolojik form alabileceği gibi istidlali bir form da alabilir. bk. Taha Abdurrahman, *Dînü'l-hayâ*, 3/157 vd.

göre ahlaki değerlerin tamamı esmâ-i hüsnâ kaynaklıdır, dolayısıyla da esmâ-i hüsnânın insan hayatındaki tezahürü ahlaki değer suretinde olmakta, esmâ-i hüsnâ kaynaklı ahlaki değerlerin tezahürü ise şer'î hükümler üzerinden gerçekleşmektedir. Bu yönüyle şer'î hükümler ahlakî değerlerle içeriklendirilmişlerdir. Taha Abdurrahman'ın tüm çabası şer'î hüküm-ahlakî değer-esmâ-i hüsnâ arasındaki bu bağın varlığını gözler önüne sermektir ki bu bağ yikalayan fıkıh anlayışını *i'timânî fıkıh* olarak takdim etmiştir. Çünkü anılan bağ görüp kavrayabilmek için varlıkla olan ilişkiyi emanet bilinci üzerine tesis etmek gerekir. Böyle bir tesis fikhî gerek dini, gerekse şer'î hükümleri, salt bir emir olarak ve kendi malı gibi görmekten ve kendine nispet etmekten (ihtizâl) çıkaracak ve Allah'ın emaneti görüp O'na nispet etmeye sevk edecektir.

Taha Abdurrahman'ın yaşadığı manevi tecrübenin sonucu olan fikrî duruşunun ikinci temel özelliği ise insanı bir bütün olarak ele almak ve onun alemle kurduğu ilişkileri parçacı değil bütünlükçü bir bakışla irdelemek olarak ifade edilebilir. Ona göre insan, alemle, sadece akli bir ilişki içine girmez, aynı zamanda amelî/tecrübî bir ilişki de kurar ki bu da onun akıl ve kalp bütünlüğünü esas almasını yani akli istidlal ile kalbî anlayışı birlikte işletmesini icap ettirir. Böyle bir zeminde istidlal de sadece epistemolojik değil aynı zamanda manevi bir içeriğe yaslanır; keza manevi içerik delil olma vasfı kazanır. Taha Abdurrahman'ın bu itirazı, akıl ile kalp, burhan ile maneviyat, burhânî istidlal ile kalbî istidlal arasında bir ayrıma gitmeye ve insanı akıl boyutu itibariyle ayrı, kalp boyutu itibariyle ayrı değerlendirmeye yönelik bir itirazdır ve bu itiraza yol veren de onun “tekâmülî bakış” olarak isimlendirebileceğimiz bir yaklaşım biçimini esas alıyor oluşudur.<sup>49</sup> Geline bu noktada Taha Abdurrahman modern uygarlık telakisinin esas aldığı parçacı yaklaşımın tevlit ettiği sorunların üstesinden de ancak, İslami geleneğe hâkim olduğu şekliyle bütüncül bir yaklaşımı esas almakla, insan ilişkilerini akıl ve kalp bütünlüğü içinde değerlendiren ve de istidlali, akli faaliyete indirgemeksizin vicdani tecrübeyi de istidlal faaliyetine dâhil etmekle, bütün bunları da varoluşu Allah'ın bir emaneti telakki eden ve dini de esmâ-i hüsnânın tecellisi niteliğindeki ahlakî değerlerin şer'î hükümler formunda takdim edilmesinden ibaret gören bir anlayışı hakim kılmakla gelinebileceğini düşünmektedir.

Taha Abdurrahman'ın şeri hükmün hukuki ve ahlaki boyutları olduğu yönündeki değerlendirmelerinde zahir-batın kavram çiftini kullanmış olması da yine onun fikhî irfana yaklaştırma çabası içinde oluşunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.<sup>50</sup> Zira Taha Abdurrahman “Her şer'î hüküm iki yöne sahiptir: Hukuki yön ve ahlaki yön. Bu ikisi ne zaman bir araya gelirse orada orta yol tahakkuk eder, ne zaman da birbirinden ayrılırsa orada aşırılık husule gelir” ifadelerinde önce şer'î hükmün ahlaki ve hukuki yöne sahip olduğunu belirtmiş, sonrasında da ahlaki yönü oluşturan unsurların “değer”, “niyet” ve “amel”, hukuki yönü oluşturan unsurların da “illet”, “cihet” ve “kaziyye” olduğuna işaret etmiştir. Taha Abdurrahman'a göre bu durum İslam'da ahlakın öneminin

<sup>49</sup> Bu yönde değerlendirmeler için bk. Münteha Maşalı, “Makâsîd Konusu Bağlamında Fıkıh Usûlü-Ahlak Tedâhülü Üzerinden Bütünlükçü Bir Gelenek Okuması: Tâhâ Abdurrahman Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/39 (Mart 2016), 181-219.

<sup>50</sup> bk. Yavuz Köktaş, *Seküler Dünyaya Hikmetli Cevap Taha Abdurrahman'ın Felsefesi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021), 195.

fıkıhın öneminden geri kalmadığını, hatta bunların ikisinin aynı kademede yer aldıklarını gösterir. Çünkü fıkıh da ahlak da aynı gayeyi hedeflemektedir ki bu da Allah'a kulluk aracılığıyla insanın insanlığının hayata geçmesini sağlamaktır. Böyle olduğu içindir ki hakikatleri itibariyle düşünüldüğünde hukuki fiil ahlaki bir fiil, ahlaki fiil de hukuki bir fiil olmaktadır. Taha Abdurrahman bu gerçeği “Fiilin bir zahiri vardır ki o, onun fıkıhdır, bir de batını vardır ki o da onun ahlakıdır” şeklinde ve zahir-batın dualitesi üzerinden ifadelendirmekte, fıkıh-ahlak ayrılmazlığına ise “bir meselede tefakkuh olduğu ölçüde tahalluk, tahalluk olduğu ölçüde de tefakkuh vardır” mealinde bir cümle ile işaret etmektedir. Taha Abdurrahman'a göre fıkıh-ahlak arasında var olan ayrılmazlık ilişkisi, taraflardan her birinin diğerini tashih etmesini, giriştiği uygulamada onu yönlendirmesini ve onun kendi sınırları içinde kalmasını sağlamakta, böyle olunca da sadece zahir olana kilitlenmek ve sadece batın olana çakılı kalmak şeklindeki tek boyutlu yaklaşım devre dışı kalmaktadır. Taha Abdurrahman fikir ayrılıklarını ve çatışmaları da şer'î hükümün hukuki ve ahlaki yönü arasında ayrıma gitmenin sonucu olarak değerlendirmekte ve bunu “el-fitnetü'n-nassiyetü'l-kübrâ/metin kaynaklı büyük fitne” olarak isimlendirmektedir. Taha Abdurrahman'a göre usulcüler hukuki olan ile ahlaki olan arasında ayrıma gitmenin tevlit ettiği zahir ve batın temelli aşırılıkları, fıkıhı ahlak üzerine bina etmek ve ahlaki yönlendirme görevini de fıkıha bırakmak suretiyle aşma imkânı yakalamışlardır ki bu başarıyı maalesef fukaha sergileyememiştir.<sup>51</sup> Taha Abdurrahman'ın bu son cümlelerinde usulcüler “fıkıhı ahlaka dayandıran, ahlakın tevcihini de fıkıhla yapanlar” şeklinde tavsif etmesi ve fukahanın böyle bir yaklaşımı esas alamadığını belirtmesi i'timârî fıkıh telakkisinin fukaha, i'timânî fıkıh telakkisinin de usulcüler tarafından temsil edildiği yönünde değerlendirilebileceği gibi Taha Abdurrahman'ın i'timârî fıkıha yönelttiği eleştirilerin adresinin usulcüler değil de fukaha olduğu sonucu çıkarılabilir. Keza bu değerlendirmeler göstermektedir ki Taha “usulcüler” derken makâsîd âlimlerini kastedmektedir. Zira onun bu açıklamalarının devamında “Makâsîd ilminin fıkıh ilmi karşısındaki konumu, ahlakın hukuk karşısındaki konumu gibidir veya tersinden söylenecek olursa fıkıh ilminin makâsîd ilmi karşısındaki durumu hukukun ahlak karşısındaki durumu gibidir.”<sup>52</sup> ifadesi i'timârî fıkıh üzerinden yönelttiği eleştirilerden en azından makâsîd alimi usulcülerini istisna tuttuğu sonucu çıkarılabilir.

Taha Abdurrahman'ın fıkıhı ahlaka dayandırma çabası çerçevesinde klasik fıkıh öğretisi üzerine serdettiği revizyonist ve yapısökümcü değerlendirmelere yönelik tafsili eleştiri hakkını başka yazılara bırakmakla birlikte geline bu noktada icmalî ve esasa müteallik bir eleştiride bulunmak yeterli olacaktır. Şöyle ki; Taha Abdurrahman'ın fıkıhî düşüncüyü irfanî/mistik çizgiye çekme çabasının bir semeresi olan bu değerlendirmelerinin, tasavvuf düşünce geleneğinin öncü isimlerinden Serrâc'ın (ö. 378/988) “bütün ilimler tasavvufî bilgiye götürmek üzere vardılar, dolayısıyla onların varlık sebebi tasavvuftur”<sup>53</sup> ifadelerine vücut veren bir anlayış ve zihniyete yaslandığı

<sup>51</sup> bk. Taha Abdurrahman, *Süâlü'l-Menhec: Fi Ufukı't-te'sis li-unnûzeczîn fikriyyin cedid*, nşr. Rıdvan Merhum (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'l-Fikri ve'l-İbdâ', 2015), 86-93.

<sup>52</sup> Taha Abdurrahman, *Süâlü'l-Menhec*, 93.

<sup>53</sup> Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, nşr. Aldülhalim Mahmûd-Taha Abdülbaki Sürûr, Bağdat 1380/1960, 36-37.

söylenbilir. Ne var ki tasavvufa yöneltilen eleştirilere cevap verme refleksiyle ilimler hiyerarşisinde tasavvufu en üstte konumlandırma gayesine matuf olarak bu tarz bir değerlendirmeye gitmiş olan Serrâc, tasavvuf ile fıkıh ve hadis ilimleri çerçevesinde yürüttüğü karşılaştırma çerçevesinde<sup>54</sup> her bir disiplinin kendine has mesâil ve yaklaşımı bulunduğunu vurgulamış, dolayısıyla da bir disiplini merkeze alarak diğerini değerlendirmeye/eleştiriye tabi tutmanın sağlıklı bir yol olmayacağıın altını çizmeden edememiştir.<sup>55</sup> Bu durum göstermektedir ki Taha Abdurrahman'ın yaptığı gibi fıkıh, tasavvufi bakışla eleştirel bir okumaya tabi tutmak, bu okumanın esas aldığı düşünce modelinden dahi onay alamamaktadır.

### Kaynakça | References

- Abdurrahman, Taha. *Ahlak Sorunsalı*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.
- Abdurrahman, Taha. *Amel Sorunsalı*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.
- Abdurrahman, Taha. *el-Amelü'd-dînî ve tecdü'l-akl*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, 1997.
- Abdurrahman, Taha. *Bilgi Ahlaktan Ayrıldığıında*. çev. Abdi Keskinsoy. İstanbul: Pınar Yayınları, 2020.
- Abdurrahman, Taha. *Bu'sü'd-dehrâniyye: en-nakdü'l-i'timânî li-fasli'l-ahlak ani'd-din*. Beyrut: eş-Şebetü'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2014.
- Abdurrahman, Taha. *Dilsiz Olmaz*. çev. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2022.
- Abdurrahman, Taha. *Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi*. çev. Mehmet Emin Güleçyüz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2020.
- Abdurrahman, Taha. *Dinin Ruhü*. çev. Soner Gündüzöz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.
- Abdurrahman, Taha. *Dînü'l-hayâ: Mine'l-fikhi'l-i'timârî ilâ'l-fikhi'l-i'timânî*. 3 Cilt. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'l-Fikr ve'l-İbdâ', 2017.
- Abdurrahman, Taha. *Modernlik Ruhü: İslami Bir Modernlik İnşasına Giriş*, çev. M. Emin Maşalı-Münteha Maşalı. İstanbul: Pınar Yayınları, 2022.
- Abdurrahman, Taha. *Süülü'l-menhec: Fî Ufukî't-te'sîs li-unmûzecin fikriyyin cedîd*. nşr. Rıdvan Merhum. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'l-Fikri ve'l-İbdâ', 2015.
- Abdurrahman, Taha. *Süğûru'l-murâbita*. Merkezü Meğârib, 1440/2018.
- Abdurrahman, Taha. *Şürûd mâ ba 'de'd-dehrâniyye: en-Nakdü'l-i'timânî li'l-hurûc mine'l-ahlâk*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'l-Fikr ve'l-İbdâ', 2016.
- Abdurrahman, Taha. *Te'addüdiyyetü'l-kiyem: Mâ medâhâ? Ve mâ hudûdühâ?*. Merâkeş, 2001.
- Harkûşî, Abdülmelik b. Muhammed b. İbrahim en-Nisâbü'rî. *Tehzîbü'l-esrâr*. nşr. Besâm Muhammed Bârûd. Abudabi: yy., 1999.
- Meşrûh, İbrahim. *Tâhâ Abdurrahman: Kırâe fî meşrû'ihî'l-fikrî*. Beyrut: Merkezü'l-Hadâra li-Tenmiyyetü'l-Fikri'l-İslâmî, 2009.
- Köktaş, Yavuz. *Seküler Dünyaya Hikmetli Cevap Taha Abdurrahman'ın Felsefesi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021.
- Maşalı, Münteha. "Makâsîd Konusu Bağlamında Fıkıh Usûlü-Ahlak Tedâhülü Üzerinden Bütünlükçü Bir Gelenek Okuması: Tâhâ Abdurrahman Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/39 (Mart 2016), 181-219. <https://doi.org/10.17120/omuihd.93787>
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed et-Tûsî, *el-Lüma'*, nşr. Aldülhalim Mahmûd-Taha Abdülbaki Sürûr, Bağdat 1380/1960.

<sup>54</sup> Serrâc, *Lüma'*, 22-23.

<sup>55</sup> Serrâc, *Lüma'*, 454.



## Gereçleri ve Kıymeti Açısından Arap Belâgatinde İcâzlı Anlatım

Yaşar Fatih Akbaş | <https://orcid.org/0000-0001-8570-3917>

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

Kafkas Üniversitesi | <https://ror.org/04v302n28>

İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati Ana Bilim Dalı, Kars/Türkiye

### Öz

Kelâmın muktezâ-i hâle uygun olması ve zikredilen lafızlar ile mananın birbirine denk olması sözün beliğ olmasının bir gereğidir. Söz bazen muhatabın anlamasını kolaylaştırmak bazen de sözü zihne iyice yerleştirmek gibi sebeplerle uzatılabilmekte ve birçok lafızla daha az anlam ifade edilebilmektedir. Bazen de muhatabın durumu göz önünde bulundurularak etkili bir konuşma yapmak, muhatabı düşünmeye ve araştırmaya sevk etmek gibi gayelerle söz kısa bir şekilde ifade edilebilmektedir. Dolayısıyla az sayıda lafız ile birçok mana elde edebilmek için icâzlı bir anlatıma gidilebilmektedir. Bir sıkıntıyı arz, özür beyanı, taziye, korkutma, tehdit, teşekkür ve isticram yazılarda kendini gösteren icâzlı anlatım edebî ve kutsal metinlerde de sıklıkla kullanılmıştır. Bu anlatım tarzı bazen cümlelerin bazı unsurlarının cümleden çıkarılması yoluyla bazen de hazif yapılmadan elde edilebilmektedir. Kısa ve etkili olduğu için tercih edilen icâzlı anlatımda vecîz ifadenin kast edilen manayı ifade etmektен yoksun olmaması, tam ve anlaşılır olması, güzel bir beyana sahip olması ve zikredilen lafızda hazfedilmiş olana yönelik bir delilin bulunması şart koşulmuştur. Bir karineye dayalı olarak hazif yapıldığında sözde bir kapalılık olmayacağı için hazif sözün kıymetine zarar vermez, aksine sözü muhatap nezdinde daha etkili hale getirip kalıcı olmasını sağlar. Makamın darlığı, muhatabın meseleye kolayca itibakının sağlanması, sözün ezberinin kolaylaştırılması, muhatap dışındakilerden durumun gizlenmesi, az lafızla çok mananın elde edilmesi, kıymeti ve önemi fazla olana dikkat çekilmesi veya ihtisâr gibi sebeple icâzlı anlatıma gidilebilmektedir. İbareyi yoğun hale getirmesi, güzelleştirip tatlılık vermesi, muhatabın his ve düşünce dünyasını harekete geçirmesi, dikkati asıl önemli olan noktaya çekmesi, bazı hususları dile getirmeden bunların anlaşılmasını muhatabın yorumuna bırakarak ifadelerde anlamsal genişlik meydana getirmesi ve bütün bunların yanı sıra lafza görsel bir güzellik katması icâzlı ifadelerin büyük bir kıymete sahip olduğunu göstermektedir. Bu sebeple itnâb, müsavât ve icâzlı anlatımlardan her birisi yerine göre bir değere sahipken insanlar üzerindeki inkâr edilemez etkisinden dolayı bunlardan en kıymetlisinin icâzlı anlatım olduğu söylenebilir. İcâzlı anlatımı bütün yönleriyle ele aldığımız bu çalışmayla Kur'ân âyetleri örneğinde mesele derinlemesine araştırılarak icâzın farklı türleri, icâzlı anlatımın sebepleri, şartları ve kıymetinin ortaya koyulması amaçlanmaktadır.

### Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belâgati, Muktezâ-i hâl, İcâz, İtnâb, Musâvât

### Öne Çıkanlar

- İcâzlı anlatım belâgat açısından birtakım sebeplere dayanır.
- Karineye dayalı olmayan icâzlı anlatım anlamda kapalılığa sebep olur.
- İcâz birtakım gayeler doğrultusunda yapılmalıdır.
- İcâzlı anlatım diğer ifade şekillerine göre daha etkilidir.

### Atıf Bilgisi

Akbaş, Yaşar Fatih. “Gerekçeleri ve Kıymeti Açısından Arap Belâgatinde İcâzlı Anlatım”. *Eskiye*ni 48 (Mart 2023), 135-153. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1220555>

---

<b>Geliş Tarihi</b>	17 Aralık 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	21 Mart 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli Hakem raporları, makale ile birlikte yayımlanır. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Etik</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları <b>CC BY-NC 4.0</b> lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>

---

## İjāz Expression in Arabic Rhetoric in Terms of Its Reasons and Value

Yaşar Fatih Akbaş | <https://orcid.org/0000-0001-8570-3917>

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

Kafkas University | <https://ror.org/04v302n28>

Faculty of Divinity, Department of Arabic Language and Literature, Kars, Türkiye

### Abstract

It is a requirement for the word to be eloquent that the sentence should be in accordance with the muqtadā al-hal (as occasion requires) and the words mentioned and the meaning should be equivalent to each other. Sometimes the word can be extended for reasons such as making it easier for the interlocutor to understand, and sometimes placing the word in the mind well, and many words may mean less. Sometimes, the word can be expressed in concisely, to make an effective speech, taking into account the situation of the collocutor, and prompting the collocutor to think and research. Therefore, an ijāz (concision) expression can be used to obtain many meanings with a few words. Expression with ijāz, which manifests itself in writings, apologizing, condolence, intimidation, threat, thanks and forgiveness, has also been frequently used in literary and sacred texts. This style of expression can sometimes be obtained by removing some elements of the sentence (hazf), and sometimes by without removing the sentence elements. In ijāz expression, which is preferred because it is short and effective, the ijāz expression should not be far from expressing the meaning to be given, it should be complete and understandable, and it should have a beautiful expression. Since there will be no complexity in the sentence when words are removed based on a clue, removing the words from the sentence does not harm the value of the sentence. It is possible to use ijāz narration for reasons such as ensuring the interlocutor's adaptation to the issue easily, hiding the situation from others, obtaining more meaning with few words, drawing attention to or briefly explaining what is more valuable and important. Intensifying the expression, beautifying it and giving it sweetness, activating the world of feeling and thought of the interlocutor, drawing attention to the issue that is most important, for semantics width in the expressions by leaving the understanding of them to the interpretation of the interlocutor without mentioning some points, and adding a visual beauty to the wording, besides all these, idiomatic sentences proves to be of great value. For this reason, while each of the expressions with the itnāb (prolixity), musāwāt (equating) and ijāz has a value according to its place, it can be said that the most valuable one is the one with ijāz due to its undeniable effect on people. In this study, in which we deal with all aspects of ijāz narration, it is aimed to reveal the different types of ijāz, the reasons, conditions and value of ijāz by examining the issue in the example of Qur'anic verses.

### Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Muqtadā al-hal, İjāz, Prolongation, Equivalence

### Highlights

- İjāz narration is based on a few reasons in terms of rhetoric.
- İjāz expression that is not based on clues causes closure in terms of meaning.

- İjâz should be made in line with certain purposes.
- İjâz expression is more effective than other forms of expression.

#### Citation

Akbaş, Yaşar Fatih. "İjâz Expression in Arabic Rhetoric in Terms of Its Reasons and Value". *Eskişeni* 48 (March 2023), 135-153. <https://doi.org/10.37697/eskişeni.1220555>

---

<b>Date of submission</b>	17 December 2022
<b>Date of acceptance</b>	21 March 2023
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind + Transparent Peer Review The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskişeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskişeni/page/13397</a>
<b>Ethical Statement</b>	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.
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:eskişenidergi@gmail.com">eskişenidergi@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> . <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>

---

## Giriş

Bir maksadın ifade edilmesini sağlayan kelimelerin azlığı ve çokluğu ile cümlenin uzunluğu veya kısalığı “îcâz”, “itnâb” ve “müsâvât” başlıkları altında üç bölüm halinde ele alınır.<sup>1</sup> Sözü güzel ve maksada uygun olarak ifade edebilen biri, muhatabının durumunu göz önünde bulundurarak maksadını sıradan insanların günlük hayatta kullandıkları sözlerle ifade eder. Bu tür bir konuşmada kullanılan lafızlarla mana birbirine eşittir. Lafızlarla mananın birbirlerine denk olması “musâvât” olarak isimlendirilmiştir.<sup>2</sup> Musâvât belâgat açısından ne övülecek ne de yerilecek bir kelimedir. Zira sanatlı bir anlatım söz konusu değildir.<sup>3</sup> Etkili bir konuşma yapmak, dinleyici üzerinde bir tesir bırakmak maksadıyla veya muhatabın algı düzeyinin yüksek olması gibi sebeplerle söz bazen kısaltılarak îcâzlı bir şekilde ifade edilir. Sözün kısaltılarak az bir lafzın altın birçok mananın dahil edilmesi “îcâz” olarak isimlendirilmiştir.<sup>4</sup> Bazen de kelamın anlaşılmasını kolaylaştırmak, zihne iyice yerleştirmek gibi maksatlarla veya muhatabın algı düzeyinin düşük olması sebebiyle söylenecek sözün örneklendirilmesi, tekrar edilmesi, açıklama yapılarak anlatılması gerekmektedir. Belâgat açısından birtakım maksatlar gözetilmek suretiyle sözün uzatılarak ifade edilmesi ise “itnâb” olarak isimlendirilmiştir.<sup>5</sup>

İcâza olan ihtiyaç itnâba olan ihtiyaç gibidir. Söylenecek söz bazen îcâzlı söylemeyi bazen de itnâb ile söylemeyi gerektirdiği için kendisine olan ihtiyaca göre her birisinin belli bir muhatap kitlesi vardır. Âlimler îcâzın havasa yönelik itnâbın ise hem havasa hem de avâma yönelik olduğunu ifade ederler.<sup>6</sup> Bu bağlamda muhatabın algı düzeyi ve kültürel birikiminin göz önünde bulundurularak yerine göre îcâz, yerine göre itnâb ile sözün ifade edilmesi son derece önemlidir.

İcâza itnâb arasında bir orta yol olup olmadığı hususunda âlimlerin farklı görüşleri olsa da mana ile lafzın eşitlenmesi orta yol olarak görülmüş ve musâvât olarak isimlendirilmiştir. Sekkâkî (ö. 626/1229) müsavâtı ne övülecek ne de yerilecek bir şey olarak görmüştür.<sup>7</sup> Zira musâvât ile söylenmiş söz belâgat açısından bir değere sahip değildir. Sekkâkî îcâzı maksadı ifade etmede bilinenden daha az söz söylemek, itnâbı ise makamın uzatmayı gerektirmesinden dolayı sözün bilinenden daha fazlası ile irâd edilmesi olarak tanımlamıştır.<sup>8</sup>

Kazvînî'ye (ö. 739/1338) göre tabir açısından makbul olan, kelamın aslı ile ifade edilmesidir. İster asla müsavi olsun ister maksadı anlatmaya yetip bilinenden az olsun ister bir fayda için zâid bir mana olsun asıl olan kelamın murada müsavi olması, yani; istenileni anlatmaya yetecek kadar olmasıdır. Örneğin irad edilen sözden maksat karşı

<sup>1</sup> Ebû Yakub es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983) 276-277; M. A. Yekta Saraç, “îcâz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/292.

<sup>2</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer Teftâzânî, *Muhtasaru'l-me'ânî* (Pakistan: Mektebetu'l-Büşra, 1/523).

<sup>3</sup> Mustafa es-Sâvî el Cüveynî, *el-Belâgatu'l-'Arabiyye te'silün ve tecdidun* (İskenderiye: Menşeeu'l-Maa'rif, 1985), 46.

<sup>4</sup> Yahya b. Hamza b. Ali b. İbrahim el-Alevî, *et-Trâz* (Mısır: Matba'atu Muktaadab, 1914), 2/88.

<sup>5</sup> Celâlüddîn el-Hatîb el-Kazvînî, *el-İdâh fi 'ulumu'l-belâga* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 179.

<sup>6</sup> Ziyâeddin İbnü'l-Esir, *el-Câmi'u'l-kebir fi sinâ'ati'l-manzûm mine'l-kelâm ve'l-mensûr*, thk. Mustafa Cevad - Cemil Saîd (Irak: Mektebetu Mecme'u'l-İlmî), 147.

<sup>7</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 276.

<sup>8</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 277.

tarafı etkilemek olduğunda îcâzlı bir anlatım tercih edilmelidir. Burada asla müsavi olan sözün kısaltılarak söylenmesidir.<sup>9</sup> Muhatapta algı problemi olduğunda veya konuşma avamdan oluşan geniş bir topluluk içinde yapıldığında sözün uzatılarak anlatılması icab eder burada asla müsavi olan sözün itnâb ile söylenmesidir. Amaçlanan, mana ile lafzın birbirine denkliği olduğunda ise lafızla mana birbirine denk kılınmalıdır. Böyle bir kullanımda asla müsavi olan sözün müsavat ile söylenmesidir. Neticede amaç doğrultusunda söz söylemek ve istenilen amaca uygun söz söylemek asıl olandır. Bu amaç yerine getirilmiş olduğunda asla müsavi lafız dile getirilmiş olmaktadır. Yerine göre söz irad etmek en iyisi olduğuna göre hem îcâz hem itnâb belîğ olmanın şartlarındanır.<sup>10</sup>

O halde bunlar makama göre birbirlerine müsavidir. Zira gereksiz bir uzatma okuyucu veya dinleyiciyi sıkacağı gibi gereksiz ve yerinde olmayan bir kısaltma da lafzın anlaşılmasına zarar verecektir. O halde asıl olan makamın gereği her ne ise o şekilde söz söylemektir. Zira bazen az bir lafız maksadı anlatmaya yeterli olmaktadır bazen de lafzın uzatılarak söylenmesi zikredilen kelimadan maksadın hâsıl olması için daha uygun olmaktadır.<sup>11</sup>

Her ne kadar makama uygun kelam irâd etmek evla olsa da kelam uzadığında kelamı anlamada birtakım zorluklar ortaya çıkacağı için itnâbla kıyaslandığında îcâz daha çok öne çıkmaktadır. İcâzlı anlatımlarla sözün kıymetinin arttığı, daha etkili olduğu birçok âlim tarafından dile getirilen bir gerçektir.<sup>12</sup>

### 1. İcâz

İcâz maksadı bilinenden daha az ve istenileni anlatmaya yetecek kadar lafızla ifade etmektir.<sup>13</sup> Böylece birçok mana az bir lafzın içine dâhil edilir.<sup>14</sup> İcâzlı söze vecîz ve mûcez, sözün maksadı ifadede yeterli olmayacak derecede kısaltılmasına da ihlâl denir.<sup>15</sup> Zira yapılacak hazfin anlama zarar vermemesi gerekmektedir. Sözün kısaltılması için bazen ihtisâr lafzı kullanılsa da aslında ihtisar cümlelerin hazfine yönelik bir kullanımdır.<sup>16</sup>

Câhiliyye, Sadru'l-İslâm, Emevî, Abbâsi ve modern dönem olmak üzere hem nesir hem de şiirde sıklıkla başvurulan bu anlatım şekli özellikle Câhiliyye döneminde şiir başta olmak üzere kâhinlerin secileri, hitabet ve emsallerde kendini oldukça bariz bir şekilde hissettirmektedir.<sup>17</sup> Söz sanatlarında ileri gitmiş bir topluma meydan okuyan Kur'ân-ı Kerîm'de de îcâzlı anlatım sıklıkla başvurulan bir anlatım şeklidir.

İcâzlı anlatım hazifli ve hazifsiz olmak üzere iki şekilde yapılır. Ebu Cafer el-Mansûr ile Ma'n b. Zâide arasında geçen konuşma hazifle elde edilen îcâzlı anlatım için güzel

<sup>9</sup> Celâlüddîn es-Süyûtî, *Mu'tereku'l-akrân fi 'îcâzi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şemsuddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1988), 1/222.

<sup>10</sup> Alevî, *et-Tirâz*, 2/89.

<sup>11</sup> Tefâtânî, *Muhtasaru'l-me'ânî*, 1/523.

<sup>12</sup> Alevî, *et-Tirâz*, 2/90.

<sup>13</sup> Yûsuf Ebû'l Adûs, *Medhal ila'l-belâgati'l-'Arabiyye* 'ilmu'l-meânî, 'ilmu'l-beyân, 'ilmu'l-bedi' (Ürdün: Dâru'l-Mesîre, 2007), 126.

<sup>14</sup> Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâir* (Kahire: Dâru'n-Nehda, ts.), 2/259.

<sup>15</sup> Muhtar Atiyye, *el-îcâz fi-ke'lâmi'l-'Arab ve nassu'l-îcâz* (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, ts), 120.

<sup>16</sup> Süyûtî, *Mu'tereku'l-akrân*, 1/223.

<sup>17</sup> Atiyye, *el-îcâz fi-ke'lâmi'l-'Arab*, 120.

bir örnek barındırmaktadır. Ebu Cafer el-Mansûr Ma'n b. Zâide'ye hangisi senin için evladır? Bizim devletimiz mi? Yoksa Benî Ümeyye devleti mi? Diye sormuş oda “ ذاك ” şeklinde cevap vermiştir. Bu sözle “فَأَنْتُمْ أَحَبُّ إِلَيَّ” “Sizin ihsanınız Ümeyye oğullarının ihsanından bol olacaksa siz bana daha sevimlisiniz.” kastedilmiştir. Bu ifade on ayrı lafızla elde edilmişken “ذاك إليك” ifadesi iki lafızla meydana getirilmiş olup daha etkili ve daha kalıcıdır.<sup>18</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de de icâzlı anlatım içeren birçok kullanım bulunmaktadır. كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ “Her insan kendi kazandığı şeye bağlıdır.”<sup>19</sup> âyeti hazif yapılmadan, cümledeki unsurlardan her hangi birisi çıkarılmadan elde edilmiş icâzlı bir anlatımdır. Âyette Allah'ın emirleri doğrultusunda hayat sürerek iyi amel işleyenlerin birçok nimet elde edeceği, çirkin amel işleyenlerinde bu eylemlerinden sorumlu tutulacaklarını ifade eden söze dökmülmemiş birçok mana bulunmaktadır. Yine Hz. Peygamberin muhatap alındığı فَاصْدُغْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُنْكَرِ Sana emrolunanı açıkça söyle ve ortak koşanlardan yüz çevir!<sup>20</sup> âyeti de risâletin barındırabileceği bütün mesajı içine alacak şekilde ifade edilmiştir.<sup>21</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de icâz için belirlenmiş türlerin her birisi vardır. Bu da Kur'ân-ı Kerîm'in donuk bir yapıda olmadığını her bilgi ve algı düzeyindeki kişilerin icâzlı ifadelerden farklı şekillerde istifade edeceğini gösterir. Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılan icâzlı ifadelerin oluşturulmasında bir beşerin güç yetirememesi ve bütün kelimelerden yüce olması sebebiyle Kur'ân-ı Kerîm'in bizzat kendisi bir mucize sayılmaktadır.

İcâzın türleri hakkında farklı isimlendirmeler yapılmıştır. İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239) icâzı hazifli ve hazifsiz olmak üzere ikiye ayırmış hazifsiz olanı da “takdir” ve “kısâr” olarak ikiye ayırmıştır.<sup>22</sup> Takdir İbnü'l-Esîr'e göre icâzlı bir anlatım olup manası lafzına denk olandır. Kısâr ise manası lafzına üstün gelen icâzdır.<sup>23</sup> Suyûti'nin icâzı takdir için yaptığı tanımlama ise “zikredilmiş olan söze zâid bir mana takdir edilmesi” şeklindedir. İcâz-ı kısârın Usâme b. Münkız'deki isimlendirmesi ise “tadyîk” tir. Usâme b. Münkız (ö. 584/1188) tadyîk için “mana lafzından fazla olduğu için lafzın daraltılması, mananın genişletilmesi” şeklinde bir tanım yapmıştır.<sup>24</sup> Bu tanım diğer âlimlerin yaptığı icâzı kısâr tanımına denk gelmektedir. İsimlendirmeler farklı olsa da genelde icâz, hazifli ve hazifsiz olmak üzere ikiye ayırmış, hazifsiz icâz, icâz-ı kısâr olarak hazifle elde edilen icâz ise icâz-ı hafz olarak isimlendirilmiştir.<sup>25</sup>

### 1.1. İcâz-ı Kısâr

Cümleden herhangi bir kelime veya kelime gurubu çıkarılmadan, az lafızla birçok şeyin dile getirildiği herhangi bir hazfın yapılmadığı icâzdır.<sup>26</sup> Bu kullanımlarda kelimeler birbiriyle o kadar irtibatlıdır ki tek bir sözün dahi eksiltilmesi mümkün değildir.

<sup>18</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâir*, 2/340.

<sup>19</sup> et-Tûr 52/21.

<sup>20</sup> el-Hicr 15/ 94.

<sup>21</sup> Alevî, *et-Trâz*, 2/88.

<sup>22</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Câmiu'l-kebir*, 124.

<sup>23</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâir*, 2/264.

<sup>24</sup> Atiyye, *el-İcâz fi-Kelâmi'l-'Arab*, 120.

<sup>25</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Câmiu'l-kebir*, 124.

<sup>26</sup> Adûs, *Medhal ila'l-belâgati'l-'Arabiyye*, 32.

Bu tür ifadelerin manasını anlamak için bir tefekkür, derin bir düşünce, kıvrak bir zeka, bilinç ve kuvvetli bir sezgi kabiliyeti gereklidir. Zira çeşitli manalara ihtimalinden dolayı ifade bazen ikinci veya üçüncü bir anlama dahi işaret edebilmektedir.<sup>27</sup>

İcâz-ı kısâr için belâgat eserlerinde kullanılan en yaygın örnek *وَلَكُمْ فِي الْفِصَاصِ حَيَاتًا* “Sizin için kısasta hayat vardır.”<sup>28</sup> âyetidir. Âyette herhangi bir hazif yoktur. Cümle isim cümlesi olup bulunması gereken bütün öğeler mevcuttur. Âyet kısa olmasına rağmen birçok manayı bünyesinde barındırmaktadır. Bu kısa ifade ile insanın birisini öldürdüğü zaman, kendisinin de öldürüleceğini bilmesi durumunda bu çirkin olaydan uzak duracağı, bu sebeple hem kendisinin hem de öldürmeyi istediği kişinin korunacağı, bu sayede toplumun ve kişilerin güvenlik ve huzurlarının korunmuş olacağı ifade edilmiştir.<sup>29</sup>

*وَأَعْرَضَ عَنِ الْجَاهِلِينَ* “Cahillerden yüz çevir.”<sup>30</sup> âyetinde de hazif yapılmamış olan icâzlı bir anlatım vardır. Yüz çevirmek; sefihlerden uzak durmak, onları hoş görmek, sabretmek, eylemlerinden dolayı onları sorumlu tutmamak gibi birçok manayı içinde barındırmaktadır.<sup>31</sup> İnsan ilişkilerinde kolaylaştırıcı ve affediciler olmak, haddi aşanların kötü ve çirkin davranışlarına benzeriyle karşılık vermemek gerektiği vurgulanmıştır. Çirkin söz ve fiillere maruz kalan birisinin yüz çevirebilmesi sabırlı ve hilm sahibi biri olmasını gerektirir. Bu yüzden zımnen insanların musibetler karşısında sabırlı olmaları da tavsiye edilmiştir. *هِيَ كَيْفَ لَهَا مِنْ قَرَّةِ أَعْيُنٍ* “Hiç kimse onlar için saklanan göz aydınlıklarını bilemez.”<sup>32</sup> âyetinde de göz aydınlığı ile gözlerin görmediği kulakların işitmediği ve akla hayale gelmeyecek birçok mükafata işaret edilmiştir.

## 1.2. İcâz-ı Hazf

İcâz-ı hazf, hazif yapılan icâz türüdür. Maksat, ifadeden her hangi bir unsurun çıkarılmasıyla elde edilmektedir. Lafzî veya manevî bir karinenin varlığından dolayı anlamı bozmayacak şekilde kelimenin bir parçasının, cümle öğelerinden birisinin, cümlenin veya birden fazla cümlenin ibareden çıkarılmasıyla gerçekleştirilmektedir.<sup>33</sup>

### 1.2.1. Kelimenin Bir Parçasının Hazfedilmesi

Kelimenin bir parçası gramer açısından bir zorunluluk yokken hazfedilebilmektedir.<sup>34</sup> *قَالَتْ أَلَيْسَ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْ بِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ نَبِيًّا* “Bana hiçbir insan dokunmadığı ve iffetsiz bir kadın olmadığım halde, benim nasıl çocuğum olabilir? Dedi.”<sup>35</sup> âyetinde “كان” fiilinin muzarisi olan “يكون” mütekelim için kullanılmış başına gelen cezm edatından dolayı sonu

<sup>27</sup> İbnü'l-Esir, *el-Câmiu'l-kebir*, 145.

<sup>28</sup> el-Bakara 2/179.

<sup>29</sup> Kazvîni, *el-İdâh fi 'ulumi'l-belâga*, 143.

<sup>30</sup> el-A'râf 7/199.

<sup>31</sup> Kazvîni, *el-İdâh fi 'ulumi'l-belâga*, 145; Abdulfettah Feyyûd Besyûni, *'ilmu'l-beyân* (Kahire: Müessesetu'l-Muhtâr, 2015), 392.

<sup>32</sup> es-Secde 32/37.

<sup>33</sup> Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddin Dîb, *'Ulum'ul-belâga, el-bed'el-beyân-el-me'ânî* (Trablus: el-Müessesetu'l-Hadise li'l-Kitâb, 2003), 359.

<sup>34</sup> Abdurrahman Hasan el-Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatu'l-Arabiyye ususuhâ ve ulûmuhâ ve fînûnuhâ* (Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1996), 1/ 330-331.

<sup>35</sup> Meryem 19/20.



sakin kılınmış, iki sakin harf yan yana geldiği için illet harfi hazfedilerek “اكن” olmuştur. Kelime sonundaki “nûn” harfinin hazfını gerektirecek gramatik bir sebep yokken kelimenin bir parçası olan harf kelimeden düşürülmüştür. Bunun için yapılan yorumlardan birisi zikri geçen olayın nakıs bir durum ve nadirattan olduğunu göstermek gayesiyle harf eksiltildiği şeklindedir.

### 1.2.2. Cümlelerin Bir Parçasının Hazfedilmesi

Cümlelerin ögesi konumunda olan sıfat, mevsuf, şart cümlesi, hâl gibi cümle unsurlarının bir karîne ve sebepten dolayı cümleden çıkarılmasıdır. Neredeyse cümlelerin bütün unsurları hazfedilebilmektedir.

a- Muzâf veya muzâfun ileyhin hazfi: Muzâf ve muzâfun ileyh hazfedildiğinde bunlardan her birisi diğerinin yerine kaim olmaktadır.<sup>36</sup> Muzâfın hazfi daha yaygın bir kullanımdır.<sup>37</sup> Muzâfun ileyhin hazfi ise ona göre daha azdır.<sup>38</sup> *وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ* “İstersen içinde bulunduğumuz şehir halkına ve aralarında geldiğimiz kabileye de sor. Biz gerçekten doğru söylüyoruz.”<sup>39</sup> âyetinde “الْقَرْيَةَ” kelimesinin öncesinde muzâf konumunda olan hazfedilmiş “اهل” kelimesi vardır. Takdir “اهل القرية” şeklindedir.<sup>40</sup> *لِيَلَهُ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ* “Eninde sonunda emir Allah'ındır”<sup>41</sup> âyetinde hem بعد kelimesinden hem de قبل kelimesinden sonra hazfedilmiş olan muzâfun iley konumunda ذالك ismi işareti bulunmaktadır.

b- Mef'ûlün bih'in hazfi: Bu mahzuf daha çok “شاء” ve “اراد” fiillerinden sonra meydana gelmektedir.<sup>42</sup> *وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ النَّاسِ يَسْفُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ* “Medyen suyuna varınca, suyun başında (hayvanlarını) sulamakta olan bazı insanlar gördü. Bunların yanında da (hayvanlarını) suya salmamak için uğraşan iki kız gördü.”<sup>43</sup> âyetinde “يَسْفُونَ” kelimesinden sonra meful konumunda olan “مواشيهم/hayvanlarını” kelimesi ve “تَذُودَانِ” fiilinden sonra “من الناس/insanlardan” kelimeleri hazfedilmiştir. *وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ* “Allah dileseydi, elbette onları hidayet üzerinde toplardı”<sup>44</sup> âyetinde ise “شاء” fiilinden sonra mahzuf olan “هدايتهم” kelimesi bulunmaktadır. “شاء” fiili mef'ûl alması gereken müteaddi bir fiildir. Mef'ûl olmadan kullanılması cümlede bir hazif meydana geldiğini gösterir.

Mef'ûlün hazfi ile amaçlanan bir başka husus ise geçişli fiilin geçişsiz bir fiil gibi olmasını sağlamaktır.<sup>45</sup> Bazen fiil mef'ûl alıyor olmasına rağmen mef'ûllerin zikrine ilişmeksizin yalnızca eylemin kim tarafından gerçekleştiği ifade edilir. Böyle bir kullanımda cümlede ne söylenen ne de söylenmiş sayılan bir mef'ûl görülmediği için

<sup>36</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 2/291.

<sup>37</sup> Alevî, *et-Trâz*, 2/106.

<sup>38</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 2/296.

<sup>39</sup> er-Rûm 84/4.

<sup>40</sup> Kazvîni, *el-İdâh fi 'ulumi'l-belâga*, 187.

<sup>41</sup> Tâhâ 20/96.

<sup>42</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 2/295.

<sup>43</sup> Kasas 28/23.

<sup>44</sup> el-En'âm 6/35.

<sup>45</sup> Alevî, *et-Trâz*, 2/104.

geçişli fiil geçişsiz gibi olur.<sup>46</sup> “De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler eşit olur mu?”<sup>47</sup> âyetinde *يَسْتَوِي* fiili müteaddi bir fiil olmasına rağmen mef’ûl hazfedilerek lazım fiil konumuna getirilmiştir.

c- Sıfat veya mevsufun hazf edilmesi: Sıfat veya mevsuf hazfedildiğinde de bunlardan her biri diğerinin yerine kaim olmaktadır.<sup>48</sup> Mevsuf daha çok *أَمَّا الطَّرِيفُ* örneğinde olduğu gibi nida olan yerlerde ve *وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا* “Kim tevbe edip iyi davranış gösterirse, süphesiz o, tevbesi kabul edilmiş olarak Allah'a döner”<sup>49</sup> âyetinde olduğu gibi mastarın mevsuf olduğu yerlerde hazfedilmektedir. âyetin takdiri *وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا* şeklindedir.

Sıfatın kullanım amacı tekid, tahsis, medh veya zemdir. Kendisi olmadan da bir cümle kurulabilmektedir. Mevsuf ise kelamın anlaşılması hususunda temel öğedir. Mevsuf hazfedilerek *مررت بطول* denildiğinde uğranan şeyin ne olduğu belli olmayacağı için mevsuf ancak bir karine ile hazfedilir.<sup>50</sup> Hazif açısından en yaygını ise mevsufun hazfidir.<sup>51</sup> Sıfatın hazfedilip mevsufun onun yerine geçmesi kullanım açısından diğerine göre daha azdır. Zira sıfat olmadan ifade edilmek istenen te’kid, tahsîs, medh veya zem manası sadece mevsuf verilerek elde edilememektedir. *وَأَتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا* “Semûd kavmine o dişi deveyi açık bir mucize olarak verdik de onlar bu yüzden zalim oldular. Oysa biz mucizeleri sırf korkutmak için göndeririz.”<sup>52</sup> âyetinde “مُبْصِرَةً” kelimesinden önce hazf edilmiş mevsuf konumunda “آية” kelimesi bulunmaktadır. Takdir; *وَأَتَيْنَا وَآتَيْنَا فَزَادْتُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ* “Onların pisliklerine pislik katıp (adilestiler)”<sup>53</sup> âyetinde “رِجْسًا” kelimesinden sonra hazfedilmiş sıfat konumunda “مضافا /katlanmış” kelimesi bulunmaktadır. Takdir; *مضافا إِلَى رِجْسِهِمْ* şeklindedir.

d- Şart cümlesinin veya cevap cümlesinin hazf edilmesi: Hem koşul manası içeren hem de bu koşula bağlı sonuç olan kısım hazfedilebilmektedir.<sup>54</sup> *فَلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ* “Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”<sup>55</sup> âyetinde şart cümlesi konumunda olan ve *يُحِبُّكُمْ* ifadesinden önce bulunan *فَإِنْ تَتَّبِعُونِي* ifadesi hazfedilmiştir. Âyetin takdiri; *فَإِنْ تَتَّبِعُونِي فَإِنْ تَتَّبِعُونِي يُحِبُّكُمْ* şeklindedir. *وَلَوْ* “Ateşin üzerinde durdukları zaman görsen.”<sup>56</sup> âyetinde de şart edatının cevabı durumundaki *فَطِيعًا* “korkunç bir durum görürsün” ifadesi hazfedilmiştir. Böyle bir takdir yapılmadığında kelimeler eksik kalmaktadır.

<sup>46</sup> Abulkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-îcâz*, Çev. Osman Güman (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 166.

<sup>47</sup> Zümer 39/9.

<sup>48</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 2/298.

<sup>49</sup> Furkân 25/71.

<sup>50</sup> İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 2/301.

<sup>51</sup> Alevî, *et-Tirâz*, 2/107.

<sup>52</sup> el-İsrâ 17/59.

<sup>53</sup> et-Tevbe 9/125.

<sup>54</sup> Kazvînî, *el-İdâh fi 'ulumi'l-belâga*, 188.

<sup>55</sup> Âl-i 'İmran 3/31.

<sup>56</sup> el-Enam 6/27.

e- Müsnedün ileyh veya müsnedin hazfi: İsim ve fiil cümlelerinde temel öge olan müsnedün ileyh (özne) ve müsned (yüklem) hafzedilebilmektedir.<sup>57</sup> Müsnedin hazfi hem haber olan kelimenin hem de fiil cümlesinde ki yüklem olan fiilin hazfi ile gerçekleşmektedir.<sup>58</sup> وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ "Ve eğer onlara: "Gökleri ve yeri kim yarattı?" diye sorarsan, mutlaka "Allah" derler."<sup>59</sup> âyetinde müsned konumundaki "خلق" fiili mahzuftur. Takdir "الله خلق" şeklindedir. فَاصْرَبُوا بِرِقَابِ الرَّقَابِ "Sa-vaşta inkâr edenlerle karşılaştığınız zaman boyunlarınızı vurun"<sup>60</sup> âyetinde de müsned konumunda olan fiil hafzedilmiştir. Aslı فاضربوا الرقاب ضربا idi. Fiil hafzedilerek mastar onun makamına geçmiştir. Bu kullanımda te'kid manası bulunmakla beraber bir ihtisâr da söz konusudur.<sup>61</sup>

هُتَمَةُ نَارِ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ وَمَا أَذْرِكُ مَا الْخَطْمَةُ. نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ "Hutame'nin ne olduğunu bilir misin? Allah'ın tutuşturulmuş ateşidir." âyetinde de rahatlıkla anlaşılabilirdiği için sorunun cevabı durumundaki kelimede müsnedün ileyh olan "هي" zamiri hafzedilmiştir. Takdir هي نار الله الموقدة şeklindedir. Müsnedün ileyh'in hazfi failin hazfi ile de gerçekleşmektedir. İbn Cinnî failin hazfinin mümkün olmayacağını ifade etmiştir. Fakat tercih edilen görüş halî veya mekâlî bir karinenin varlığı durumunda failin de hazfinin mümkün olmasıdır. كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ النَّرَاقِي "Artık gözünüzü açın! Ne zaman ki can köprücük kemiğine dayanır." âyetinde müsnedün ileyh (fail) hafzedilmiştir. Fakat bu hazif bir karine ile yapılmıştır.<sup>62</sup> "can boğaza geldiğinde" denildiğine göre burada hafzedilmiş olan fail "nefis" kelimesidir. Âyetin takdiri اذا تبلى النفس التراقي şeklindedir.

f- Yemin ve Yeminin cevabının hafz edilmesi: Bazen لأُخرجنَّ "mutlaka çıkacağım" örneğinde olduğu gibi sözün te'kid edilmesi için kullanılan yemin ifadesi hafzedilebilmektedir. Takdir; والله لأُخرجنَّ şeklindedir.<sup>63</sup> Bazen de yeminin cevabı konumundaki ifade dinleyicinin fehmine bırakılarak hafzedilebilmektedir.<sup>64</sup> وَالنَّارِعَاتِ غَرْفًا وَالنَّاشِطَاتِ تَشْطًا، وَالسَّابِحَاتِ شَيْبًا، فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا "Andolsun (kâfirlerin ruhlarını) şiddetle çekip çıkaranlara ve kolaylıkla çıkarıp alanlara, andolsun yüzüp yüzüp gidenlere, yarışarak öne geçenlere, nihayet işi çekip çevirenlere (ki mutlaka tekrar diriltileceksiniz)."<sup>65</sup> âyetinde geçen yeminlerin cevabı olan لَنُنَبِّئَهُمْ وَلَنَحْشُرِبَهُمْ "onları diriltip hesaba çekeceğiz" ifadeleri mahzuftur.

g- Ma'tuf'un hafz edilmesi: Kelamın uzatılma vesilelerinden birisi de atıftır. Atıf harfi kullanılmak suretiyle ma'tuf ve ma'tufun aleyh arasında bir ilişki meydana getirilir. Bazen matuf, zikrine ihtiyaç olmadığı ve kelimeden rahatlıkla anlaşılabilirdiği için hafzedilebilmektedir. لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتِلَ "İçinizden fetihten önce harca-yanlar ve savaşanlar (diğerleri ile) bir değildir."<sup>66</sup> âyetinde hafz edilmiş matuf durumunda

<sup>57</sup> Feysel b. Abduh Kâid el-Hâşidî, *Teshîlu'l-belâga* (İskenderiyye: Dârul-Kimme, 2006), 73.

<sup>58</sup> Ahmed Hâşîmî, *Cevâhiru'l-belâga* (Beyrût: Mektebetu'l-'Asriyye, 1999), 225.

<sup>59</sup> Lokmân 31/25.

<sup>60</sup> Muhammed 47/4.

<sup>61</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâir fi*, 2/289.

<sup>62</sup> Alevî, *et-Trâz*, 2/104.

<sup>63</sup> Alevî, *et-Trâz*, 2/107.

<sup>64</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâir*, 2/306.

<sup>65</sup> en-Nâziât 79/1-5.

<sup>66</sup> el-Hadîd 57/10.

olan *مَنْ أَنْفَقَ مِنْ بَعْدِ الْفَتْحِ* / “fetihten sonra harcayanlarla bir değildir.” ifadesi bulunmaktadır. Siyaktan anlaşıldığına göre bir kıyaslamaya gidilmiştir. Âyette fetihten önce fetih için harcama yapanlar ile fetihten sonra harcama yapanlar kıyaslanmış fakat mahzûf konumunda olan fetihten sonra infakta bulunanlardan bahsedilmemiştir. Bir kıyaslama yapıp kıyasta bulunması gereken diğer parça zikredilmediği için bir mahzûfun olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır.

h- Hâl’in hafz edilmesi: Eylem meydana gelirken eylemin nasıl gerçekleştiğini ifade etmek gayesiyle zikredilen durum zarfı da kelimadan çıkarılabilmektedir. *وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ* “*Ve her kapıdan melekler onların yanlarına girerler. Sabretmenize karşılık selam sizlere Dünya yurdunun sonucu ne güzeldir.*”<sup>67</sup> âyetinde “*قائلين*” kelimesi hazfedilmiştir. İfadenin takdiri; *قائلين سلاماً عليكم* “Sabretmenize karşılık selam sizlere diyerek her kapıdan onların yanlarına girerler” şeklindedir.

### 1.2.3. Bir Cümle veya Birden Fazla Cümlelerin Hazfedilmesi

Cümle veya birden fazla cümlelerin hafzi ana cümlelerin bir ögesi olmayan cümleler için geçerlidir. Örneğin şart veya cevap cümlesi bu başlık altında değerlendirilemez zira şart ve cevap ana cümlelerin bir unsuru konumundadır. *كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ* *İnsanlar bir tek ümmetti. Sonra Allah, müjdeleyici ve uyarıcı peygamberler gönderdi.*<sup>68</sup> âyetinde insanların birlik içerisinde olduklarından ve bunun üzerine peygamber gönderildiğinden bahsedilmektedir. Oysa peygamber gönderilen toplumlar bozulmuş, aralarına nifak girmiş toplumlardır. Bağlamdan anlaşıldığı üzere ayette mahzûf bir cümle bulunmaktadır. Takdir *اللَّهِ النَّبِيِّينَ (فاختلفوا) فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ* (İhtilafa düştüler) bunun üzerine Allah peygamberler gönderdi.” şeklindedir.

Birden fazla cümle de hazfedilmiş olabilmektedir.<sup>69</sup> *فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ* *ضْرِبُوا بَعْضَهَا فَصَارَ الْقَتِيلَ حَيًّا فَأَخْبَرَ عَنْ قَاتِلِهِ* “*Sığırın bir parçası ile öldürülene vurun dedik (Denileni yaptılar ve ölü dirildi.) İşte, Allah ölüleri böyle diriltir. Düşünesiniz diye mucizelerini de size böyle gösterir.*”<sup>70</sup> Âyetinde “vurun” emrinin hemen devamında Allah’ın ölüleri diriltmesinden bahsedilmektedir. Diriltmeyle alakalı bir anlatım için bu ifadenin öncesinde ölüye sığırın bir parçasıyla vurdular. Ölü dirildi ve katilini haber verdi ifadeleri geçmesi gerekirdi. Takdir; *ضْرِبُوا بَعْضَهَا فَصَارَ الْقَتِيلَ حَيًّا فَأَخْبَرَ عَنْ قَاتِلِهِ* “Ölüye vurdular, öldürülen canlandı ve katilini haber verdi.” şeklindedir. Mahzûf cümleler bağlamdan rahatlıkla anlaşılabilirliği için âyette hazfedilmiş üç ayrı cümle bulunmaktadır. *فَقُلْنَا أَذْهَبْنَا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا* *بِآيَاتِنَا فَدَمَرْنَاهُمْ تَدْمِيرًا* *Onlara, (Âyetlerimizi yalanlayan topluluğa) gidin dedik. Nihayet o kavmi yerle bir ettik.*<sup>71</sup> âyetinde de “Nihayet o kavmi helak ettik” ifadesinin öncesinde mahzûf olan üç ayrı cümle bulunmaktadır. Zira kavmin helak edilebilmesi elçilerin ilgili mesajı kavme götürmeleri, mesajı iletmeleri ve kavmin iletilen mesajı kabul etmemesi

<sup>67</sup> er-Ra’d 23-24.

<sup>68</sup> el-Bakara 2/213.

<sup>69</sup> Kazvînî, *el-İdâh fi ‘ulumi’l-belâğa*, 192.

<sup>70</sup> el-Bakara 2/73.

<sup>71</sup> el-Furkân 25/36.

gerekir. Bağlamdan anlaşılacağı üzere “فَدَمَّرْنَا هُمْ تَدْمِيرًا” ifadesinden önce، فذهبًا بالرسالة، “O ikisi mesajımızı götürdüler de bunun üzerine yine yalanladılar.” şeklinde mahzuf cümleler bulunmaktadır.<sup>72</sup>

## 2. İcâzlı Anlatımın Sebepleri

Bir sıkıntıyı arz etmek, özür beyanı, taziye, korkutma, tehdit, azarlama, savaş zamanında krallara yazılan nağmeler, nimetlere şükür ve istirham dilenen mektuplarda kullanılması güzel bulunan icâzlı anlatımın birçok sebebi bulunmaktadır.<sup>73</sup> Bunların başında kelamın anlaşılması hususunda ihtiyaç hissettirmeyen ifadeleri zikretmekten uzak durmayı (abesle iştilal) sayabiliriz. Ashında hazfedilen ifade cümlelerin bir parçası olduğu için zikretmek abes değildir. Fakat kendisiyle alakalı bir karine bulunduğu veya lafzın zikredilmesi lafzın kıymetini azaltacaksa hazif tercih edilir.<sup>74</sup> Bunun dışında ihtisar, ezberini kolaylaştırmak, kelamın anlaşılmasını kolaylaştırmak, makamın dar olması, muhatap dışındakilerden durumu gizlemek az bir lafızla çokça manayı elde etmek,<sup>75</sup> kıymeti ve önemi fazla olana dikkat çekmek,<sup>76</sup> zihinde mesele ile alakalı kolayca bağ kurulmasını sağlayarak ihtiyaç anında geri gelmesini sağlamak<sup>77</sup> gibi birçok sebep sayabiliriz.

Gereğinden fazla zikredilen kelam bazen muhatap için sıkıcı olabilmektedir. Bu da muhatapın dikkat ve ilgisinin dağılmasına sebep olmakta meselenin akılda kolayca kalmasını zorlaştırmaktadır. Bundan dolayı muhatapın ana eksenden kaymasını engellemek amacıyla da kelam kısaltılarak anlatılabilmektedir.

Tefhîm ve izâm da hazifli anlatımın sebeplerindendir. Anlatılan meselenin yüceliğine dikkat çekmek gayesiyle bazen hazfe gidilebilmektedir. وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بآيَاتِ رَبِّنَا وَنَتَّوَنُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ “Onların ateşin karşısında durdurulup «Ah, keşke dünyaya geri gönderilsen de bir daha Rabbinizin âyetlerini yalanlamasak ve inananlardan olsak!» dediklerini bir görsen!”<sup>78</sup> âyetinde ateşin şiddetinin çok olduğu manasında bir ta‘zîm söz konusudur.<sup>79</sup>

İcâzlı anlatımın ifade edilecek kelamın sıklıkla deveranından da kaynaklanabilmektedir.<sup>80</sup> Sıklıkla istimalinden dolayı herkesçe bilindiği için hazfedilir. Örneğin هَذَا يَوْمَئِذٍ عَرَضٌ عَن هَذَا “Ey Yusuf! Sen bundan (olanları söylemekten) vazgeç!” âyetinde nida harfinin atılması bu kullanım için bir örnektir.

Hazfin bir diğer maksadı müüm mana ifade etmek, mümkün olan her şeyi hazif yaparak zikri geçen ifadenin içine dahil etmektir.<sup>81</sup> Sözü kısa söyleyerek genelleme

<sup>72</sup> İsa Ali ‘Akûb, *el-Mufasssal fi ‘ulûmi’l-belâgati’l-‘Arabiyye* (Haleb: Câmiatu Haleb, 2000), 343.

<sup>73</sup> Şeyh Emîn Bekrî, *el-Belâgati’l-‘Arabiyye fi sevhâ’l-cedîd ‘ilmu’l-me‘ânî* (Beyrût: Dârul-‘İlmî li’l-Melayîn, 1999), 39.

<sup>74</sup> Abdulaziz Atîk, *fi’l-Belâgati’l-‘Arabiyye, ‘ilmu’l-me‘ânî* (Beyrût: Dârul-n-Nahdati’l-‘Arabiyye, 2009), 123.

<sup>75</sup> Hâşîmî, *Cevâhiru’l-belâga*, 255.

<sup>76</sup> Süyûtî, *Mu’tereku’l-akrân*, 1/231.

<sup>77</sup> Fevzî es-Seyyîd Abdırabbihî, *el-Mekâyisu’l-belâgiyye ‘inde’l-Câhiz* (Kahire: Mektebetu’l- Encelû el-Mısriyye, 2005), 218.

<sup>78</sup> el-En’âm 6/26.

<sup>79</sup> Süyûtî, *Mu’tereku’l-akrân*, 1/231.

<sup>80</sup> Süyûtî, *Mu’tereku’l-akrân*, 1/231.

<sup>81</sup> Süyûtî, *Mu’tereku’l-akrân*, 1/232.

yapmak maksadıyla hazfe gidilir. وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ “Ve Allah selam yurduna davet eder.”<sup>82</sup> âyeti الله يَدْعُو كَلِّ وَاحِدٍ takdirindedir. Fiilin mef’ûle ihtiyacı varken mef’ûl hazfedilerek Allah’ın (c.c.) bütün insanlığı esenlik yurduna davet etmesi hususunda bir genelleme kastedilerek icâzlı bir anlatıma gidilmiştir.

Hazfedilen şeyin açıkça biliniyor olması da hazif için bir sebeptir. Zikredilmesi gereken ifade açıkça biliniyor olması durumunda zikrine ihtiyaç duyulmadığı için hazfedilir. تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ Geceyi gündüzün içine sokarsın ve gündüzü gecenin içine sokarsın. Canlıyı ölüden çıkarırsın.<sup>83</sup> âyetindeki mûsnedün ileyh “الله” lafzıdır. Geceyle gündüzü yer değiştirmek suretiyle bir döngü meydana getirenin Allah olduğu herkesçe bilindiği için hazfedilmiştir.

Hazfın sebeplerinden birisi de makam darlığıdır. Çekilen ağrı, acı ve duyulan bir ızdıraptan dolayı makam el vermediği için hazfe gidilir. فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ “Bunun üzerine karısı bir çığlık koparak yönelip elini yüzüne vurdu. “Kısır bir koca karyım” dedi.”<sup>84</sup> âyetinde geçen عَجُوزٌ kelimesinden önce mahzûf “انا” mübtedası (mûsnedün ileyh) bulunmaktadır.

Tahkîr veya ta’zîm için dili, mûsnedün ileyhi telaffuz etmekten korumak maksadıyla da hazif yapılabilir. صُمْ بِكُمْ عُنِي فَهَيْمَ لَا يَزْجِعُونَ “Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Bundan dolayı dönmezler.”<sup>85</sup> âyetindeki mûsnedün ileyh olan “هم” zamiri tahkîr maksadıyla hazfedilmiştir.<sup>86</sup>

Hazifli anlatımın bir başka sebebi de ifadeye görsel bir güzellik kazandırmak ve ifadenin kulağa hoş gelmesini sağlamak amacıyla fasılalara riayet etmektir.<sup>87</sup> Seci olarak da isimlendirilen bu kullanımda zikredilen kelamın son kısımlarının aynı seslerle bitmesi amaçlanır. مُتَكَبِّرِينَ فِيمَا يَدْعُونَ فِيمَا يَفَاكِبِينَ كَثِيرَةً وَشَرَابٍ “Orada koltuklarına yaslanırlar. Bol bol meyve ve içecek isterler.”<sup>88</sup> âyetinde ifade bölükleri arasındaki ses ahengini muhafaza etmek gayesiyle “شَرَابٍ” kelimesinin sıfatı olan “كثير” kelimesi hazfedilmiştir.

### 3. İcâzlı Anlatımın Şartları

İcazın neredeyse bütün âlimler tarafından zikredilen temel şartları manaya delâletinin açık olması ve bir ihlâlî meydana gelmemiş olmasıdır. Bu iki şart hiçbir âlimin muhalefet göstermediği şartlardır. Fakat bunun bir delil ve karine ile olması gerekmektedir.<sup>89</sup> Nihayetinde vecîz ifadenin murad edilen manayı ifade etmekten yoksun olmaması, tam anlaşılır olması ve güzel bir beyana sahip olması da gerekmektedir.<sup>90</sup> Yani zikredilende hazfedilmiş olana yönelik delilin olma şartı vardır. Böyle olmazsa murad edilen mananın zıddı anlaşılabilir ki bu da ihlâlî sebep olabilmektedir. İbnu'l-

<sup>82</sup> Yûnus 10/25.

<sup>83</sup> Âli ‘İmrân 3/ 27.

<sup>84</sup> Zâriyât 51/29.

<sup>85</sup> el-Bakara 2/18.

<sup>86</sup> Besyûnî, İlmü'l-beyân, 107.

<sup>87</sup> Süyûtî, Mu'tereku'l-akrân, 1/233.

<sup>88</sup> ed-Duhâ 93/ 1-3.

<sup>89</sup> Alevî, et-Tirâz, 2/92.

<sup>90</sup> Atiyye, el-İcâz fi-keîmi'l-'Arab, 21-23.

Esîr'e göre hazifli anlatımda bir gizlilik olması sebebiyle bu ancak ince ve derin bir düşünme sayesinde anlaşılacağı için hem bunu yapacak kişilerin hem de hazifli anlatımları anlama gayreti içinde olan kişilerin beyan ilmine kendilerini vermiş olmaları bu konuda tam olarak derinleşmiş olmaları gerekir. Bu sayede icâzlı anlamları belirlemek ve kullanmak bir meleke halini alacaktır.

Suyûtî (ö. 911/1505) mahzufa delalet edecek bir şeyin olması, hazfedilen şeyin bir cüz olmaması (kelamın anlaşılması hususunda önemli parçalardan biri olmaması), hazfedilecek şeyin tenâkuzu ortadan kaldırmak için kullanılan bir te'kid kelamı olmaması, yapılacak hazfin ihtisarı ihtisarı olmaması yani özetin özeti olmaması, zayıf bir amil olmaması, bir şeyin yerine ivaz olarak getirilmiş bir kelam olmaması, güçlü amilin amel etme imkânı varken hazifle zayıf amile amel ettirecek türden bir hazif olmaması şeklinde hazif için sekiz şart belirlemiştir.<sup>91</sup>

Hafâcî (ö. 1069/1659) ise yapılan icâzla bir mülâbeset ve kapalılık meydana gelmesini şart koşturmuştur. Bir kapalılığın meydana gelmesi ona göre ayıp ve bir noksanlıktır. Hafâcî bununla bir anlaşılabilirlik şartı koşturmakta, lafzın kapalılıktan uzak olmasını istemektedir. Zira bir kapalılık olduğunda lafız muhtasar olmaktan çıkıp bir gizlilik meydana gelmektedir. Bu da kelamın anlaşılmasını güçleştirmektedir.<sup>92</sup>

İbnü'l-Esîr ise şekilleri farklı olsa da kelamda mahzufa delalet edecek bir şeyin bulunmasını şart koşturmuştur. Böyle bir karine olmadan yapılacak hazif lağv kapsamına girer. Bir diğer şart ise hazfedilen şeyin açığa çıkması durumunda kelamın cılız, etkisiz bir hale dönüşmemesidir.<sup>93</sup> Kelam zikredildiğinde lafız mehâbetini kaybedecekse hazifli kullanım uygundur.

#### 4. İcâzlı Anlatımın Önemi

Beliğ bir kelamın şartı lafızla mananın bir birine eşit olması sözün ne ibaresinden az ne de fazla olmaması iken mukteza-i zahire aykırı bir kullanım olan icâza belâgat elimlerince büyük bir kıymet verilmiş hatta belâgatla icâz eş değer kılınmıştır. Zira şartlarına uygun olarak yapılan icâzın her türünde belâgat vardır. Fakat bunların en değerlisi "icâz-ı kısar" dir. "İcâz-ı hazif" derece itibarıyla "icâz-ı kısar" dan sonra gelir; vezir söz nitelemesi de genellikle "icâz-ı kısâr" için kullanılır.

Konusu ihtisar olduğu için icâzın yörüngesi hazif eksensidir.<sup>94</sup> Zira kelamda hazfedilen ifade ortaya çıksa kelamın kıymeti ortadan kalkacaktır. Cürcânî bu konunun incelikli olağanüstü ve sihre benzer bir konu olduğunu ifade etmekte, bir kelimenin zikredilmemesinin bazen zikredilmesinden daha fasih olduğunu, bir şeyi söylemeyiip susmanın maksadı daha iyi ifade ettiğini, konuşulmadığında daha çok şey söylendiğini, açıklama yapılmadığında konunun daha açık ortaya konulduğunu bizzat kendin tecrübe edinceye kadar reddedebilirsin demektedir.<sup>95</sup>

İbnü'l-Esîr icâzlı anlatımı çokça paraya karşılık tek bir enfes mücevhere kıyaslayarak anlatmaktadır. "Her kim uzun lafızlardan hoşlanırsa çokluğundan dolayı dirhemlerden

<sup>91</sup> Suyûtî, *Mu'tereku'l-akrân*, 1/238-239.

<sup>92</sup> İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, thk Abdulmüteâil es-Sa'dî (Mısır: Mektebetü Lisâni'l-Arab, 1952), 180.

<sup>93</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâir*, 2/268.

<sup>94</sup> Alevî, *et-Trâz*, 2/92.

<sup>95</sup> Cürcânî, *Delâilü'l-icâz*, 166.

etkilenen kişiye benzer. Her kim anlamların şerefine bakarsa onu nefasetinden dolayı tek bir mücevher dahi çok etkiler. Nice az lafız vardır ki çokça manaya delalet ediyorken nice çok lafız vardır ki az bir manaya delâlat eder.”<sup>96</sup> diyerek îcâzlı anlatımın kıymetini ortaya koymaya çalışmıştır. Îcâzın bu denli öne çıkması mananın kendisine boyun eğmesi ve az bir lafzın içine birçok mananın dahil edilmesinden kaynaklanmakla beraber bu zordur. Zira böyle bir kullanımda manadan hiçbir şey eksilmemesine rağmen anlam anlam üstüne binmiş ve ifade edilmesi istenen her bir mananın ifadesi zorlaşmış olmaktadır.

Karineye dayalı hazifli kullanımların ifadeye sağladığı yararların başında ibareyi vezir ve yoğun kılması, gereksiz uzatmalardan kurtararak onu güzelleştirip halavet vermesi ve lafza yansımayan (mahzuf/ibare dışında kalmış) unsurun yorumunu muhataba havale etmek suretiyle his ve akli harekete geçirmesi gibi faydalar bulunmaktadır. Îcâzlı anlatımlar genellikle edebi nitelikte olduğundan sözün bağlam ve kontekstine göre değişen çeşitli edebi açılım ve yorumlar taşırlar.<sup>97</sup> Bu yolla yapılan îcâza genellikle bilinen ya da tahmini kolay hususları söyleyerek ibareyi uzatmamak, dikkati asıl önemli olan noktaya çekmek ya da karine (ipucu) ile anlaşılabilir şeyleri dile getirmeden bunların anlaşılmasını muhatabın yorumuna bırakarak anlam zenginliği kazandırmak amacıyla başvurulur

İtnâbla kıyaslandığında îcâz daha çok öne çıkmaktadır. Çünkü îcâz anlamları zihnin kendisiyle meşgul olduğu hafif bir gölgeye dönüştürmekte, hayal onunla meşgul olduktan sonra bu anlam zihinde birtakım renkler kazanarak genişlemek suretiyle ilgili lafzın taşıdığı başka anlamlara tefsir ve te’vil yoluyla zihni yönlendirmektedir.<sup>98</sup> Belîğ bir kelimada asıl olan sözün anlaşılır olması, bir kapalılık bulundurmamasıdır. Bu şart sağlandığında sözün belîğ olduğu ifade edilebilir. Bir karineye göre hazif yapıldığında sözde bir kapalılık olmayacağı için böyle bir hazif sözün kıymetine zarar vermez aksine sözü muhatap nezdinde daha etkili hale getirip kalıcı olmasını sağlar.

Kelam uzadığında kelamı anlamada birtakım zorluklar ortaya çıkar. İçinde zorluk olanda ise hayır yoktur. Lafzı manalara ileten bir yol olarak düşündüğümüzde yol uzunda olsa kısa da olsa menzile ulaştırabiliyorken yol ne kadar kısa olursa cazibesi o kadar artacağı için lafız ne kadar kısa olursa cazibesinin artacağı da âşikardır. Bu yüzden îcâzlı anlatım daha makbul diğerlerine göre daha ileridir. Fakat bunu yaparken elbette mananın ihlal edilmemesi bir kapalılığın da meydana gelmemesi gerekir. Lafzı anlaşılabilir hale getiren bir îcâz muteber değildir. Zira her belîğ kelimada fasih olma şartı vardır. Bu yüzden âlimler belâgatî îcâza, îcâzî ise fazlalıkların hazfine dayandırmaktadırlar.

Îcâzlı anlatımının bir başka önemi anlamların genişletilmesi böylece her bilgi ve algı düzeyinin bu kullanımda kendi seviye ve bilgisine uygun şeyler bulabiliyor olmasıdır. Örneğin Kur’ân-ı Kerîm’de birçok kez geçen اتقوا الله “Allah’tan sakının” ifadesi iki

<sup>96</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meselî's-sâir*, 2/255.

<sup>97</sup> Halil İbrahim Kaçar, “*Hazif Üslubu Açısından Meallerin Değerlendirilmesi*”, D.İ.B Kur’ân Sempozyumu (Ankara: Gurup Matbaacılık, 2007), 266.

<sup>98</sup> Ahmed Hasan ez-Ziyâd, *Diğâun ani'l-belaga* (Beyrut: Matba'atu'r-Risâle, 1945), 194,



kelimeden oluşmakla beraber birçok manayı bünyesinde taşır. “korunma” amaçlı tedbir almak anlamına da gelen kelime.<sup>99</sup> Allah’ın azabından kendimizi korumak maksadıyla belirtilen emir ve yasaklara riayet ederek bir tedbir almak anlamı taşır. Bu tedbir ise hem azaptan korunma hem mükâfat elde etmenin bir vesilesi olacaktır. Bu açıdan bakıldığında bu ifade sadece korkmak/sakinmek anlamı taşıyor olsa da zımnen bir sonuç manası da taşımaktadır. Zira lafız eksiltiyle ifade edilmiştir. İşte bu tür kullanımlar muhatabın algı düzeyi ve algı seviyesine bırakılarak aslında icâzlı anlatımlar yoluyla anlamlar genişletilmiş olmaktadır.

İcâzlı anlatım ile elde edilen faydalardan birisi de icâzlı anlatımın uzun uzun anlatmaya kıyasla zihinde daha rahat kalabilmesidir. Uzun ifadedense bir ihtiyaç anında kısaltılmış ifadeyi geri çağırarak daha kolaydır. Cahiliyye döneminde yüksek zümrede bulunan edip ve şairler kendi edebi yeteneklerini göstermek ve buna bağlı olarak toplumundaki itibarlarını yükseltmek için icâzı kullanmışlardır. Özellikle yazı yazmayı bilenlerin az sayıda oluşu sebebiyle anlatılanların insanların zihninde çok yer işgal edip unutulması endişesinden dolayı icâz ön plana çıkmış böylece veciz söz ve şiirlerde kullandıkları icâz örnekleri günümüze kadar gelebilmiştir.<sup>100</sup>

### Sonuç

İcâz şair ve ediplerin sıklıkla başvurduğu bir ifade tarzıdır. Birçok eserde icâzın belâgatla eş tutulması belâgat ilminde icâza verilen önemin en açık göstergesidir. Bu kavram bir bilim dalı hâline gelmeye başladığı ilk dönemlerde belâgat ile özdeş tutulmuş bir kavramdır. İcâz her ne kadar söze değer katan bir özellikse de bu konuda belirleyici ölçü onun yerinde ve durumun gereğine göre yapılmış olmasıdır. Bu sebeple icâz her durum ve zamanda makbul değildir. İbn Kuteybe, (ö. 276/889) “Eğer durum böyle olmasaydı Kur’an’da itnâb bulunmaz, sadece icâza yer verilirdi” diyerek bu hususa dikkat çekmiştir.

İcâzlı anlatımın abesle iştigalden uzak durmak, ihtisar, kelamın ezberini ve anlaşılmasını kolaylaştırmak, makamın dar olması, muhatap dışındakilerden durumu gizlemek az bir lafızla çokça manayı elde etmek, kıymeti ve önemi fazla olana dikkat çekmek, zihinde mesele ile alakalı kolayca bağ kurulmasını sağlayarak ihtiyaç anında kolaylıkla geri gelmesini sağlamak gibi birçok sebebi bulunmaktadır. Zira gereğinden fazla zikredilen kelam bazen muhatap açısından sıkıcı olabilmekte, etkisi azabilmekte dikkat çekilmek istenen asıl mesele önemini kaybededilmektedir.

Veciz bir kelamın manayı ifade etmekten yoksun olmaması, tam anlaşılır olması ve güzel bir beyana sahip olması şartı koşulmuştur. Zikredilende hafzedilmiş olana yönelik bir delilin olması, bir ihlâlin meydana gelmemiş olması şartı aranmıştır. Hafifli anlatımlar için belki de en önemli şart hafzedilen şeyin kelamın anlaşılması hususunda önemli parçalardan biri olmamasıdır. Zira ifade edilmek istenen mana için kullanılacak önemli bir öğe cümleden çıkarıldığında kelam anlaşılmaz hale gelecektir.

<sup>99</sup> Yakup Özübek, “Elmalılı’nın Hak Dini Kur’an Dili Tefsirinde Takvâ Kavramı”, *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2022), 174.

<sup>100</sup> Muzaffer Özli, “Arap Dilinde İcâzın Tarihi Seyri ve Önemi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (Haziran 2011), 179.

Önemli sayabileceğimiz bir diğer hususta yapılacak hazfin ihtisarın ihtisarı olmamasıdır. Özetin özeti yapıldığında da mananın anlaşılması neredeyse imkânsız hale gelmiş olacaktır.

Îcâzlı anlatımda azımsanamayacak derece fayda vardır. Her bilgi ve algı düzeyine uygun makul bir mana bulunması anlamların genişlemesi, zihinde daha rahat kalması, ibareyi vecîz ve yoğun kılması, ifadeyi gereksiz uzatmalardan kurtararak onu güzelleştirip halavet vermesi ve lafza yansımayan unsurun yorumunu muhataba havale ederek his ve akli harekete geçirmesi sayılabilecek bazı faydalarıdır. Îcâzlı anlatımda manadan hiçbir şey eksilmemesine rağmen anlam anlam üstüne binmiştir. Bu açıdan bakıldığında müsavat veya itnâb ile ifade dilen kullanıma itibarla îcâzın itnâba kıyasla nefisler üzerinde büyük bir etkisi ve izi olduğu göz ardı edilemeyecek bir gerçektir.

### Kaynakça | References

- ‘Akûb, İsa Ali. *el-Mufasssal fi ‘ulûmi’l-belâgati’l-‘Arabiyye*. Haleb: Câmîiatu Haleb, 2000.
- ‘Atîk, Abdulaziz. *fi’l-Belâgati’l-‘Arabiyye, ‘ilmu’l-meânî*. Beyrût: Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye, 2009.
- Abdirabbihi, Fevzî es-Seyyîd. *el-Mekâyisu’l-belâgiyye ‘inde’l-Câhiz*. Kahire: Mektebetu’l-Encelû el-Mısriyye, 2005.
- Adûs, Yûsuf. *Medhal ila’l-belâgati’l-‘Arabiyye, ‘ilmu’l-meânî, ‘ilmu’l-beyân, ‘ilmu’l-bedî*. Ürdün: Dâru’l-Mesîre, 2007.
- Alevî, Yahya b. Hamza b. Ali b. İbrahim. *et-Tırâz*. 3 Cilt. Mısır: Matbaatu Muktabad, 1914.
- Atiyye, Muhtar. *el-Îcâz fi-kelâmi’l-‘Arab ve nassu’l-îcâz*. İskenderiye: Dâru’l-Ma’rifeti’l-Câmii’, ts.
- Bekrî, Şeyh Emîn. *el-Belâgati’l-‘Arabiyye fi sevbiha’l-cedîd ‘ilmu’l-meânî*. Beyrut: Dâru’l-‘ilmî li’l-Melayîn, 1999.
- Besyûnî, Abdulfettah Feyyûd. *‘ilmu’l-beyân*. Kahire: Müessesetu’l-Muhtâr, 2015.
- Cürcânî, Abulkahir. *Delâilü’l-îcâz*. çev. Osman Güman. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, Mustafa es-Sâvî. *el-Belâgatu’l-‘Arabiyye te’sîlun ve tecdîdun*. İskenderiye: Menşetu’l-Maa’rif, 1985.
- Hafâcî, İbn Sinân. *Sirru’l-fesâha*, thk. Abdulmüteâl es-Sa’dî. Mısır: Mektebetu Lisâni’l-‘Arab, 1952.
- Hâşidî, Feysel b. Abduh Kâid. *Teshîlu’l-belâga*, İskenderiyye: Dâru’l-Kimme, 2006.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru’l-belâga*. Beyrût: Mektebetu’l-‘Asriyye, 1999.
- İbnu’l-Esîr, Ziyâeddin. *el-Meseli’s-sâir fi edebi’l-kâtib ve’s-şâir*. 4 Cilt. Kahire: Dâru’n-Nehda, ts.
- İbnu’l-Esîr, Ziyâeddin. *el-Câmi’u’l-kebîr fi şinâ’ati’l-manzûm mine’l-kelem ve’l-mensûr*, thk. Mustafa Cevad - Cemil Saîd. Irak: Mektebetu Mecme’u’l-‘ilmî, 1906.
- Kaçar, Halil İbrahim. “*Hazif Üslubu Açısından Meallerin Değerlendirilmesi*”. D.İ.B Kur’ân Sempozyumu. Ankara: Gurup Matbaacılık, 2007.
- Kasım, M. - Dîb, M. *‘Ulûmu’l-belâga el-bedî’- el-beyân -el-meânî*. Trablus: el-Müessesetu’l-Hâdîse li’l-Kitâb, 2003.

- Kazvînî, Celâlüddîn el-Hatîb. *el-İdâh fi 'ulumi'l-belâga*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2003.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan el-Habenneke. *el-Belâgatu'l'Arabiyye ususuhâ ve ulûmuhâ ve fînûnuhâ*. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Özli, Muzaffer. "Arap Dilinde İcâz'ın Tarihi Seyri ve Önemi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (Haziran 2011), 177-187.
- Özübek, Yakup. Elmalılı'nın Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Takvâ Kavramı. *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (Haziran 2022), 165-190.
- Saraç, M. A. Yekta. "İcâz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/292-293. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sekkâkî, Ebû Yakub. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Suyûtî, Celâlüddîn. *Mu'tereku'l-akrân fi icâzi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Şemsuddin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmî, 1988.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Muhtasaru'l-me'ânî*. 2 Cilt. Pakistan: Mektebetu'l-Büşra, 2010.
- Ziyâd, Ahmed Hasan. *Difâun 'ani'l-belâga*. Beyrut: Matbaa'tu'r-Risâle, 1945.



## Mevlid Okumayı Öğrenme Hususunda Bir Metot Önerisi

Muhammet Sevinç | <https://orcid.org/0000-0003-2645-971X>

[muhammet.sevinc@asbu.edu.tr](mailto:muhammet.sevinc@asbu.edu.tr)

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi | <https://ror.org/025y36b60>

İslami İlimler Fakültesi, Türk Din Musikisi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

### Öz

Süleyman Çelebi (öl. 825/1422) tarafından kaleme alındığı günden beri hemen her vesile ile besteli veya serbest şekilde icrâ edilen ve dini mûsikîmizin önemli örneklerinden biri olan *Vesîletü'n-Necât*, tarihte benzeri nadir görülen bir iltifata mazhar olmuştur. Günümüzde Anadolu başta olmak üzere Osmanlı bakiyesi coğrafyalarda Hz. Peygamber'e olan muhabbetin bir nişanı olarak Türkçe'nin yanı sıra çeşitli dillerde mevlid okunmaya devam etmektedir. Toplumla din hizmeti verme vazifesini üstlenen din görevlilerinin yanı sıra bu hizmete talip olan ilahiyat fakültesi öğrencileri ve imam hatip lisesi öğrencilerinin, temel din hizmetleri yanında toplumun beklentilerini karşılamak düşüncesi ile mevlid okuma gibi hususlarda da kendilerini geliştirmeleri önem arz etmektedir. Mûsikî kabiliyeti olsun ya da olmasın, bir din görevlisinden görev yaptığı camide veya özel cemiyetlerde çeşitli vesilelerle mevlid okumasının talep edilmesi beklenen bir durumdur. Dolayısıyla bu konuda asgari düzeyde de olsa bir bilgi ve birikime sahip olmak, din görevlileri için elbette göz ardı edilmemesi gereken bir ihtiyaç olarak görülmelidir. Bu çalışmada öncelikle mevlid merasimlerinin tarihsel sürecinden söz edilecek, ardından bir dini mûsikî türü olarak mevlidin geleneksel icrâsı ele alınacaktır. Daha sonra çalışmamızın asıl konusu olan Hâfız Fatih Koca'nın besteli mevlidi ekseninde mevlid okuma eğitiminde kullanılabilecek bir metot önerisi sunulmaya çalışılacaktır. Ayrıca söz konusu besteli mevlidin notasına da yer verilecektir. Koca'nın besteli mevlidi esas alınarak önerdiğimiz bu metodun temel amacı, öğrencilere mevlidi veznine uygun bir şekilde okuyabilme kabiliyeti kazandırmak, telaffuz hatalarını ortadan kaldırmak ve geleneksel olarak mevlid bahirlerinde kullanılan makamları ve bu makamların temel nağmelerini göstererek mevlidi asgari düzeyde okuyabilme yeteneği kazandırmaktır.

### Anahtar Kelimeler

Türk Din Musikisi, Cami Musikisi, Mevlid, Vesîletü'n-Necât, Süleyman Çelebi, Mevlid Mera-simi, Besteli Mevlid

### Öne Çıkanlar

- Bu makalede mevlidi asgari düzeyde okuyabilme yeteneği kazandırabileceğini düşündüğümüz, Hafız Fatih Koca'nın besteli mevlidi esas alınarak mevlid okuma eğitiminde bir metot önerisi sunulmuştur.
- Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-Necât*'ı dini mûsikîmizin önemli örneklerinden birisi olup kaleme alındığı günden beri besteli veya serbest şekilde icrâ edilmektedir.
- Mevlidin her bir bölümüne "bahir" denir ve geleneksel mevlid merasimlerinde her bir bahir "mevlidhan" adı verilen kişiler tarafından belirli makamlarla icrâ edilmektedir.
- Başta din görevlilerimiz olmak üzere bu hizmete aday olanların asgari düzeyde de olsa mevlid okuma hususunda bir bilgi ve deneyime sahip olması önem arz etmektedir.

- Günümüzde mevlid icrâlarında sıklıkla karşılaşılan temel sorunların başında telaffuz hataları, vezin hataları gelmektedir.
- Önerdiğimiz metot ile öğrencilere vezin ve telaffuzlara riayet ederek asgari düzeyde mevlid okuyabilme yeteneği kazandırmaktır amaçlanmıştır.

### Atıf Bilgisi

Sevinç, Muhammet. “Mevlid Okumayı Öğrenme Hususunda Bir Metot Önerisi”. *Eskiyeni* 48 (Mart 2023), 155-183. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1217971>

---

<b>Geliş Tarihi</b>	12 Aralık 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	21 Mart 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli Hakem raporları, makale ile birlikte yayımlanır. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Etik</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:eskiyenedergi@gmail.com">eskiyenedergi@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları <b>CC BY-NC 4.0</b> lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>

---

## A Method Recommendation for Learning to Perform Mawlid

Muhammet Sevinç | <https://orcid.org/0000-0003-2645-971X>

[muhammet.sevinc@asbu.edu.tr](mailto:muhammet.sevinc@asbu.edu.tr)

Social Sciences University of Ankara | <https://ror.org/025y36b60>

Faculty of Islamic Sciences, Department of Turkish Religious Music, Ankara, Türkiye

### Abstract

Since the day it was written by Süleymān Çelebi (d. 1422), *Wasilat al-Najjat*, one of the important examples of our religious music, which has been composed or performed freely on every occasion, has received a compliment that is rarely seen in history. Today, especially in Anatolia and in regions that are Ottoman remnants, mawlids continue to be recited in various languages besides Turkish, as a sign of affection for the Prophet Muhammad (pbuh). In addition to religious officials who undertake the task of providing religious services to society, it is important that theology faculty students and imam hatip high school students who aspire to this service develop themselves in matters such as mawlid performing to meet the expectations of the society, in addition to basic religious services. Whether he has musical talent or not, it is expected from a religious official to recite mawlids on various occasions in the mosque or private societies where he works. Therefore, having knowledge and experience, even at a minimum, should be seen as a need that should not be ignored by religious officials. In this study, first of all, the historical process of mawlid ceremonies will be mentioned, then the traditional performance of mawlid as a religious music genre will be discussed. Then, a method proposal that can be used in mawlid performing education will be presented through Hāfız Fātih Koca's composed mawlid, which is the main subject of our study. In addition, the notation of the mawlid with the aforementioned composition will also be included. The main purpose of this method, which we propose based on the mawlid composed by Koca, is to provide students with the ability to recite the mawlid in accordance with the meter (*wazn*), to eliminate pronunciation errors, and to provide the ability to recite the mawlid at a minimum level by showing the *maqams* traditionally used in mawlid sections (*bahir*) and the basic tunes (*naghma*) of these mawlids.

### Keywords

Turkish Religious Music, Mosque Music, Mawlid, *Wasilat al-Najjat*, Süleymān Çelebi, Mawlid Ceremony, Composed Mawlid

### Highlights:

- In the article, a method proposal in mawlid reading education is presented based on Hāfız Fātih Koca's mawlid with composition, which we think can provide the ability to read mawlid at a minimum level.
- Süleymān Çelebi's *Wasilat al-Najjat* is one of the important examples of our religious music and has been performed with or without composition since the day it was written.
- Each part of the mawlid is called "bahir" (sections) and in traditional mawlid ceremonies, each bahir is performed by people called "mawlidkhān" with certain authorities.

- It is important that those who are candidates for this service, especially religious officials, have a minimum level of knowledge and experience in reading mawlids.
- Pronunciation errors and meter errors are the main problems frequently encountered in mawlid performances today.
- With the method we propose, it is aimed to provide students with the ability to read mawlids at a minimum level by observing the prosody and pronunciation.

**Citation**

Sevinç, Muhammet. "A Method Recommendation for Learning to Perform Mawlid". *Eskiyeni* 48 (March 2023), 155-183. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1217971>

---

<b>Date of submission</b>	17 December 2022
<b>Date of acceptance</b>	21 March 2023
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind + Transparent Peer Review The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Ethical Statement</b>	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.
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> . <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>

---



## Giriş

Mevlid, aslen Arapça bir kelime olup lügatte doğum, doğum yeri, doğum zamanı gibi anlamlara gelmekte ise de, tarihsel süreçte Peygamber Efendimiz 'in doğum gününü ifade eden özel bir anlam kazanmıştır.<sup>1</sup> İslâm edebiyatında Hz. Peygamber'in doğumun, mucizelerinin, fiziksel özelliklerinin ve faziletlerinin şiirsel bir dille işlendiği edebi bir tür olarak karşımıza çıkan mevlid, kaleme alınan bu edebi eserlerin besteli veya irticâli olarak nağmeli bir şekilde icrâ edilmesiyle bir dini mûsikî türünün özel adıdır. Ayrıca Hz. Peygamberi anmak maksadıyla yapılan merasimler de zaman içerisinde mevlid adıyla anılır olmuştur. Bu yönüyle mevlid anlam bakımından zengin bir kavramdır diyebiliriz. İslâm tarihinde çeşitli müelliflerce kaleme alınan çok sayıdaki mevlid manzumesinin içerisinde<sup>2</sup> özellikle XV. yy'da Bursa Ulu Camii İmam-Hatibi Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-Necât* isimli mevlidini kaleme almasıyla birlikte, bu eser başta Anadolu ve Balkanlar olmak üzere Osmanlı coğrafyasında gördüğü yoğun ilgi sonrası diğer mevlid manzumelerini gölgede bırakmış ve *Vesiletü'n-Necât* toplum tarafından adeta "mevlid" kelimesi ile özdeşleştirilmiştir. Öyle ki, Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-Necât*'ı, toplumun Hz. Peygambere olan hürmetinin bir tezahürü olarak mübarek gün ve gecelerde camilerde ve tekke-lerde icrâ edilmesinin yanında hemen her vesile ile kurulan sivil cemiyetlerde de sıklıkla okunan önemli bir kültürel değer haline gelmiştir.

## 1. Mevlid Merasimlerinin Tarihi Serüveni

Tarih boyunca hemen her toplum, önem atfettiği şahsiyetlerin doğum-ölüm günlerine özel birtakım merasimler tertip edegelmiştir. Bunlar içerisinde dini bir figür olarak peygamberlerin ayrı bir yeri olduğu söylenebilir. Dolayısıyla her din mensubu için o dinin peygamberinin doğum ve ölüm günleri önem verilen özel günler arasında zikredilebilir. Bu minvalde İslâm toplumları için Hz. Peygamber'in doğum günü olan Rebülevvel ayının 12. Gecesi, "Mevlid Kandil"i diye de anılan özel bir geceyi ifade etmektedir. Bu gecenin Müslümanlar için önemi, Hz. Muhammed'in dünyaya teşrifini canlı tutmak, Hz. Peygamberle olan gönül bağı tazelemek, O'na olan sevgi ve muhabbeti dile getirmektir diyebiliriz.<sup>3</sup>

İslâm tarihi kaynaklarında, Hz. Peygamber'in sağlığında sahabe tarafından O'nun doğum gününe özel bir uygulamanın yapıldığına dair herhangi bir bilgi bulunmadığı gibi,

<sup>1</sup> A. Necla Pekolcay, *Mevlid (Vesiletü'n-Necat) Süleyman Çelebi* (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 1; Ahmet Özel, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/475.

<sup>2</sup> Sadece Türkçe kaleme alınan mevlid manzumesinin 200 civarında olduğu ifade edilmektedir. Bk. Hasan Aksoy, "Mevlid-Türk Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/482. Başta Arapça olmak üzere diğer dillerde kaleme alınan mevlid manzumelerinin sayısı ise bilinmemektedir. Çeşitli dillerde kaleme alınan mevlid manzumeleri için bk. M. Tayyib Okıç, "Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidi'nin Tercemeleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1976), 17-78. Arapça mevlid manzumeleri için ayrıca bk. İsmail Durmuş, "Mevlid-Arap Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/480-482.

<sup>3</sup> Özel, "Mevlid", 29/475-479; Halide Aslan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Mübarek Gün ve Gecelerden Kandiller", *İSTEM* 13 (01 Aralık 2009), 201; Fatih Koca, "Dini Mûsikî Formu Olarak Mevlid ve Dobruca Besteli Mevlidi", *Diyanet İlmî Dergi* 55/1 (2019), 158.

Râşid Halifeler, Emevîler ve Abbasîler döneminde de etraflı bir merasime rastlanmadığı belirtilmektedir.<sup>4</sup> Diğer taraftan Hz. Peygamber'in doğduğu Rebûlevvel ayının 12. gününe gelindiğinde Müminlerin, Mekke'de O'nun doğduğu eve, Medine'de ise O'nun mefun olduğu mübarek kabrine ziyarette buldukları ifade edilmektedir.<sup>5</sup> Örneğin İbn Cübeyr, Mekke'de bu merasimleri müşahede ettiğini ve Peygamberimizin doğum gününde O'nun dünyaya teşrif ettikleri evinin bütün gün ziyaretçilere açık tutulduğunu aktarmıştır.<sup>6</sup> Bu anlamda İslâm tarihinde ilk resmi mevlid merasimlerini ise, Şîf-Fâtımî Devleti (909-1171) hükümdarlarından Muiz Lidînillah'ın başlattığı kaydedilmiştir.<sup>7</sup> Fâtımîler Hz. Peygamber'in yanı sıra Hz. Ali'nin, Hz. Fâtıma'nın, Hz. Hasan'ın, Hz. Hüseyin'in ve mevcut Fâtımî Halifesi'nin doğum günleri için "Mevâlid-i Sitte" diye ifade edilen altı ayrı mevlid düzenlemektedirler.<sup>8</sup> Bazı kaynaklarda da aktarıldığına göre yapılan diğer mevlid merasimleri, Hz. Peygamber için tertip edilen kutlamalardan daha gösterişli ve ihtişamlı olmuştur.<sup>9</sup> Fâtımîler'in Hz. Peygamberin doğumu için mevlid merasimleri düzenlemesi, hüküm sürdükleri İslâm coğrafyası içerisinde yaşayan Sünnî nüfusun desteğini kazanma arzusunun yansıması, en büyük siyasi rakip olarak gördükleri Abbasîlere siyasi bir mesaj verme ve sadece Şîilerin değil aynı zamanda Sünnî İslâm coğrafyasının da tamamına hükmetme düşüncesinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.<sup>10</sup> Selaheddîn-i Eyyûbî'nin, Fâtımî Devleti'ne son vermesiyle birlikte bu mevlid merasimleri kaldırılmış ancak Selaheddîn-i Eyyûbî'nin aynı zamanda kayın biraderi olan Erbil Atabegi Muzafferüddin Kökbörü (öl. 1233) döneminde Peygamberimizin doğum günü anısına tertip edilen mevlid merasimleri tekrar başlatılarak daha geniş bir zamana yayılmıştır.<sup>11</sup>

Muzafferüddin Kökbörü'nin tekrar başlattığı bu mevlid merasimlerinde İbn Dihye el-Kelbî tarafından te'lif edilen *et-Tenvîr fî Mevlîdi's-Sirâci'l-Münîr* adlı mevlidi okunmuştur.<sup>12</sup> Eyyûbîler'in ardından Mısır'da Memlûkler döneminde (1250-1516) de bu mevlid merasimleri devam etmiş, sonrasında ise Kuzey Afrika ve Endülüs coğrafyasında yaygınlık kazanmıştır.<sup>13</sup>

<sup>4</sup> Eyüp Baş, "İslâm Tarihinde Mâtem/Yas Kültürü ve Kerbelâ", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela*, ed. Alim Yıldız (Sivas: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2010), 380-381; Özel, "Mevlid", 29/475.

<sup>5</sup> Osman Çetin, "Tarihte ilk resmi Mevlid merasimleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 74.

<sup>6</sup> İbn Cübeyr, *Rihletü İbn Cübeyr* (Beyrut: Daru Sadr, 1964), 113, 114, 163; Çetin, "Tarihte ilk resmi Mevlid merasimleri", 74.

<sup>7</sup> Özel, "Mevlid", 29/475.

<sup>8</sup> Çetin, "Tarihte ilk resmi Mevlid merasimleri", 74; Takiyyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali Makrizî, *Kitabu'l-Mevâiz ve'l-İtîbar bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Asâr* (Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1998), 1/433, 490-493; Corci Zeydan, *Medeniyet-i İslamiyye Târîhi*, çev. Zeki Megamiz (İstanbul: Dersâadet, 1914), 5/250-251.

<sup>9</sup> Ayvaz Gökdemir, "Türk Kültürü ve Mevlîd", *TDV 12-17 Ekim Kutlu Doğum Haftası Tebliğleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1990), 39-51; Necdet Şengün, "Hz. Fatıma Mevlidi ve Vesiletü'n-Necat ile Mukayyesesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 419-438; İbrahim Hasan Hasan, *İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit (Ankara: Kayhan Yayınları, 1988), 364.

<sup>10</sup> Gökdemir, "Türk Kültürü ve Mevlîd", 39-51.

<sup>11</sup> Recep Uslu, *Seçuklu Topraklarında Müzik* (Konya: T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2011), 25; Özel, "Mevlid", 29/475-479.

<sup>12</sup> Durmuş, "Mevlid-Arap Edebiyatı", 29/480-482; Uslu, *Seçuklu Topraklarında Müzik*, 26.

<sup>13</sup> Özel, "Mevlid", 29/475-479; Gökdemir, "Türk Kültürü ve Mevlîd", 39-51.

Selçuklular döneminde (1037-1157) ise günümüzde halk arasında tertip edilen mevlid merasimlerine de kaynaklık edebilecek tarzda, Sünnî İslâm coğrafyasında ilk defa sivil mevlid törenlerinin düzenlendiği görülmektedir. Nitekim Makdîsî, ilk olarak toplu sivil mevlid merasimlerinin Musullu Sûfi Ömer bin Muhammed el-Mellâ isimli zatın başında bulunduğu zaviyede tertip edildiğine dair bazı bilgiler vermiştir.<sup>14</sup> Osmanlılar dönemi (1299-1922) ise hem resmi düzeyde yapılan törenler bakımından hem de halk arasında yaygınlık ve şöhret kazanması bakımından mevlid merasimlerinin en parlak dönemi olmuştur. Kanûnî döneminde (1481-1512) mevlid merasimlerine saray protokolünde yer vermeye başlanmış, II. Bayezid döneminde de başta Koca Mustafa Paşa dergâhı olmak üzere tekke ve dergâhlarda mevlid merasimleri yapılmaya başlanmıştır.<sup>15</sup> Osmanlılarda “mevlid alayı” diye ifade edilen ve devlet erkânı ile halkın da katılımıyla beraberce idrak ettikleri ilk resmi mevlid törenlerini ise Sultan III. Murad, 1588 yılı Rebûlevvel ayının 12. gecesinde tüm minarelerde kandiller yakılarak salavatlar, salâlar okunması ve Sultan Ahmed Camii’nde resmi bir merasim olarak mevlid okunması talimatını vererek başlatmıştır.<sup>16</sup> Devlet erkânının musahipliğinde giderek halk arasında yaygınlaşan mevlid törenleri Sultan II. Mahmut döneminde (1808-1839) Haremeyn’de de resmi olarak düzenlenmeye başlamıştır.<sup>17</sup> Osmanlı Devleti’nde 1910 yılında Mevlid, resmi bayram olarak kutlanmaya başlanmış ve bu bayram 1923 yılında Cumhuriyet ilan edilmesiyle birlikte sona ermiştir.<sup>18</sup>

## 2. Bir Dini Mûsikî Türü Olan Mevlidin Geleneksel İcrası

İslâm tarihinde *Vesiletü’n-Necât*’tan önce çok sayıda mevlid manzûmesi kaleme alınmış ve bu manzumelerden bazıları çeşitli merasimlerde okunmuş<sup>19</sup> olsa da bunların ne şekilde icrâ edildiği konusunda bir malumata sahip değiliz. Bizim geleneksel mevlid icrâsı diye ifade ettiğimiz husus, esasında Süleyman Çelebi’nin *Vesiletü’n-Necât* adlı manzumesinin kaleme alındığı günden bugüne nasıl icrâ edildiğidir.

Bursa Ulu Camii’nin İmam-Hatibi olan Süleyman Çelebi’nin aynı zamanda iyi bir mûsikîşinas olduğu ve kaleme aldığı mevlidini bizzat kendisinin besteleyerek icrâ etmiş olabileceği yönünde bazı yorumlar yapılmakla birlikte<sup>20</sup>, 16. asırda mevlid icrâsında “sa-

<sup>14</sup> Hasan Yenibaş, “Selçuklular Döneminde Sivil Mevlid Merasimleri”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 196 (2012), 109-110.

<sup>15</sup> Mustafa Efendi Selânikî, *Târih-i Selânikî*, çev. Mehmet İpşirli (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 1/36; Mehmet Şeker, “Mevlid- Osmanlılar’da Mevlid Törenleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/479-480.

<sup>16</sup> Şeker, “Mevlid- Osmanlılar’da Mevlid Törenleri”, 29/479-480.

<sup>17</sup> İbrahim Rifat Paşa, *Mir’âtü’l-Haremeyn*, çev. Lutfullah Yavuz (İzmir: Hazine Yayınları, 2010), 363; Hüseyin Vassaf, *Hicaz Hâtırası*, çev. Mehmet Akkuş (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2011), 301-304; Özel, “Mevlid”, 29/475-479.

<sup>18</sup> Aslan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Mübarek Gün ve Gecelerden Kandiller”, 217; Gökdemir, “Türk Kültürü ve Mevlid”, 39-51; Özel, “Mevlid”, 29/475-479.

<sup>19</sup> Örneğin, Eyyübîler döneminde düzenlenen mevlid merasimlerinde İbn Dihye’nin *et-Tenvîr fî Mevlidi’s-Sirâci’l-Münîr* adlı eserinin okunması gibi. Bk. Çetin, “Tarihte ilk resmi Mevlid merasimleri”, 76.

<sup>20</sup> Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Müsikisi Antolojisi* (İstanbul: Rıza Koşkun Matbaası, 1942), 13-17; Koca, “Dinî Mûsikî Formu Olarak Mevlid ve Dobruca Besteli Mevlidi”, 162; Ubeydullah Sezikli, “Besteli Mevlid Üzerine İki Yazma

hib-i tarz” diye iltifata muhatap olan Sinâneddin Yusuf’un (öl. 973/1565) mevlidi ilk bes-teleyen kişilerden birisi olabileceği zikredilmektedir.<sup>21</sup> Ancak daha net olan ise XVII. asırda Bursalı Sekban’ın mevlidi bestelediği ve bu mevlid bestesinin XIX. asrın sonlarına kadar mevlid merasimlerinde icrâ edildiğidir.<sup>22</sup> Sekban’ın bu bestesi maalesef zamanla unutulmuş ve günümüze ulaşamamıştır. Bunun dışında İstanbul’daki Koca Mustafa Paşa Sünbül Efendi Dergâhı’nda icrâ edilen bir başka besteli mevlid de söz konusudur. Salavatlı mevlîd veya “hay” hay”lı mevlid olarak da ifade edilen bu mevlid bestesi de günümüze ulaşamamıştır.<sup>23</sup> Bahsettiğimiz bu besteli mevlidlerin yanı sıra, Hâfız Mecid’ten öğrendiği bir mevlid bestesini Hâfız Amir Ateş’in bazı talebelerine meşk ettiği bilinmektedir.<sup>24</sup> Bal-kanlarda, Prizren bölgesinde okunan besteli bir mevlidin notası Cumhur Enes Ergür tarafından 2010 yılında,<sup>25</sup> Doburca Bölgesi’ne ait besteli bir mevlidin notası ise Fatih Koca tarafından 2019 yılında yayınlanmıştır.<sup>26</sup> Ayrıca son dönemin meşhur mûsikînasarın-dan Hâfız Kemal Batanay’a ait olan besteli mevlidin bir bölümü, Mehmet Öncel tarafın-dan 2020 yılında bir makale ile birlikte neşredilmiştir.<sup>27</sup> Burdur yöresine ait olan bir bes-teli mevlid ise Ahmet Hatipoğlu tarafından 2000’li yılların başında notaya alınmış ve bu nota 2020 yılında Mehmet Tıraşçı ve Rukiye Çakır tarafından bir makale ile yayınlanmıştır.<sup>28</sup> Hâfız Saadetin Kaynak’ın da bir mevlid bestesi olduğu söylenmekle birlikte şua-na kadar herhangi bir neşri gerçekleşmemiştir.<sup>29</sup> Diğer taraftan günümüzde Mehmet Kemik-siz’e ait olan bir besteli mevlid ve Grup Tillo’ya ait bir besteli mevlid çalışması da bulun-maktadır.<sup>30</sup>

Bursalı Sekban’a ait olan besteli mevlidin XIX. asrın sonlarına kadar icrâ edildiği bi-linmekle beraber mevlidin irticâî bir şekilde ilk olarak ne zaman okunmaya başlandığı konusunda net bir ifade kullanmak pek mümkün görünmemektedir. Mevcut bazı mevlid

Eser”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 181-183; Fatih Koca, *İslam Medeniyetinde Sala ve Salavat Geleneği* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 57.

<sup>21</sup> Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, 13-17; Nuri Özcan, “Mevlid- Musiki”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/484-485; Sezikli, “Besteli Mevlîd Üzerine İki Yazma Eser”, 181-183.

<sup>22</sup> Özcan, “Mevlid- Musiki”, 29/484-485. Yine Sekban’ın bu bestesini mevlithan Hafız Ubeyd’e öğrettiği, Bursalı mevlithanlardan Hafız Osman ve Mevlîdhân Kemhacızâde’nin de Hafız Ubeyd’den bu mevlid bestesini meşk ettikleri kaydedilmiştir. Bursalı Osman’dan besteli mevlîd meşkedener ise, Müezzinbaşı Karaoğlan Mustafa (öl. 1716), Sultan İmamı Hacı Mustafa (öl. 1720); Sultan İmamı Hacı Mustafa’dan mevlîd meşk edenler ise, Bur-salı Nizameddin (öl. 1737), Zâkir Hâtem Mehmed (öl. 1698)’dir. Bk. Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, 13-17; Koca, “Dinî Mûsikî Formu Olarak Mevlid ve Doburca Besteli Mevlidi”, 163; Sezikli, “Besteli Mevlîd Üzerine İki Yazma Eser”, 181-183.

<sup>23</sup> Özcan, “Mevlid- Musiki”, 29/484-485; Sezikli, “Besteli Mevlîd Üzerine İki Yazma Eser”, 181-184.

<sup>24</sup> Koca, “Dinî Mûsikî Formu Olarak Mevlid ve Doburca Besteli Mevlidi”, 162.

<sup>25</sup> Bk. Cumhur Enes Ergür, “Prizren’de Halen Okunan Besteli Bir Mevlid”, *Yazılışın 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri: Mevlid ve Süleyman Çelebi* (Ululslararası Mevlid Sempozyumu, Ankara: TDV Yayınları, 2010), 506-519.

<sup>26</sup> Bk. Koca, “Dinî Mûsikî Formu Olarak Mevlid ve Doburca Besteli Mevlidi”.

<sup>27</sup> Bk. Mehmet Öncel, “Hafız Kemal Batanay’ın Besteli Mevlidi”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2020), 279-304.

<sup>28</sup> Bk. Mehmet Tıraşçı - Rukiye Çakır, “Burdur Besteli Mevlidi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Turkish academic research review* 5/2 (2020), 133-152.

<sup>29</sup> Özcan, “Mevlid- Musiki”, 29/484-485; Öncel, “Hafız Kemal Batanay’ın Besteli Mevlidi”, 282.

<sup>30</sup> Koca, “Dinî Mûsikî Formu Olarak Mevlid ve Doburca Besteli Mevlidi”, 163.

yazmalarındaki beyit kenarlarında bulunan makam isimleri ise kimi araştırmacılara göre besteli mevlidin izlerini barındırmaktadır.<sup>31</sup> Bazı yazma mevlid nüshalarının satır kenarlarına not düşülen makam isimlerinin günümüzde irticâî mevlid icrâsında yerleşmiş olan bahirlerde uygulanan ana makam ve geçkilerde tercih edilen makamlarla olan benzerlikleri dikkat çekse de bu düşülen makam notlarının besteli mevlid ile doğrudan ilişkisini destekleyecek herhangi bir kayda şuana kadar rastlanmamıştır.<sup>32</sup> Muhtemelen Süleyman Çelebi tarafından kaleme alınmasından bir süre sonra hem besteli hem de serbest olarak icrâ edilmeye başlanan mevlidin XIX. asırda irticâî okuma geleneğinin belirli bir kalıba oturduğu söylenebilir. XIX. asırda güzel mevlid okumasıyla meşhur olan mevlidhanlar arasında; Aksaraylı Âmâ Hâfız Hasan Efendi, Hünkâr İmamı Fıfıklılı Hacı Hakkı Efendi, Hünkâr İmamı Hâfız Yusuf Efendi, Bedevî Şeyhi Ali Baba, Hâfız Aşir Efendi, Beylerbeyi Camii Hatibi Rifat Bey, Balat Sünbülî Dergâhı Şeyhi Kemal Efendi, Hüdâî Tekkesi Şeyhi Mehmet Rüşen Efendi, Mutafzâde Ahmet Efendi gibi isimler zikredilebilir.<sup>33</sup> Neticede mevlid oldukça uzun bir eser olduğu için besteli olarak icrâ etmek yerine belirli bir tavır ve makam örgüsüne göre irticâî olarak icrâ etmek dinleyiciler tarafından daha fazla benimsenmiş olmalı ki, bu konuda kabul görmüş bir geleneksel icrâ şekli uygulamada bazı farklılıklar görülse de günümüzde halen devam etmektedir.

Dokuz bölümden oluşan Vesîletü'n-Necât'ın her bir bölümüne “bahir” adı verilmektedir ve geleneksel mevlid merasimlerinde her bir bahir “mevlidhan” adı verilen kişiler tarafından belirli makamlarla icrâ edilmektedir.<sup>34</sup> Yine her bir bahrin öncesinde ilgili bahrin okunacağı makama uygun olarak cumhur şeklinde tevşihler-ilahiler okunur. Mevlid merasimine Kur’ân-ı Kerîm tilaveti ile başlamak ve yine Kur’an-ı Kerîm tilaveti ile merasimi bitirmek adet halini almıştır. Bazen bahir aralarında da Kur’ân tilavetine yer verilir.

Tevhid bahrine sabâ makamında başlanacağı için sabâ makamında ya da sabâ makamına yakın bir makamda tevşih-ilâhi cumhur olarak icrâ edilir. Tevhid bahrine sabâ makamında başlanır, arada çargâh, düğâh, bestenigâr, sabâ zemzeme, isfahân gibi uygun makamlara geçkiler yapıldıktan sonra son bölümde hüseyinî geçkisi yapılarak bahir tamamlanır ve mevlidin müellifi Süleyman Çelebi için kısa bir dua edilir.

Günümüzde artık pek okunmayan Nur bahri şayet icrâ edilecekse, öncesinde hicâz makamında bir tevşih yine cumhur olarak okunur. Nur bahrine mevlidhan hicâz makamında başlar ve arada hümâyun, eviç, segâh, müsteâr, şehnâz gibi uygun makamlara geçkiler yaptıktan sonra hüzzâm makamına geçerek karar verir ki, bahrin sonunda cumhur şeklinde segâh salavat getirilerek bahir tamamlanır.

Velâdet bahrine rast makamında başlanacağı için cumhur olarak rast makamında ya da rast makamına yakın bir makamda tevşih okunur. Mevlidhan velâdet bahrine rast ma-

<sup>31</sup> Özcan, “Mevlid- Musiki”, 29/484-485; Sezikli, “Besteli Mevlîd Üzerine İki Yazma Eser”, 181-186.

<sup>32</sup> Bu konuda bilgi için bk. Selman Benlioğlu, “Mevlid Nasıl Okunurdu? Yazma Nüshalardaki Makam Kayıtları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (2022), 191-211.

<sup>33</sup> Erdoğan Ateş, “Geçmişten Günümüze Mevlid İcraları ve Önemli Mevlidhanlar” (Uluslararası Süleyman Çelebi ve Mevlid Sempozyumu, Bursa: Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2007), 437-446; Özcan, “Mevlid-Musiki”, 29/484-485.

<sup>34</sup> Koca, *İslam Medeniyetinde Sala ve Salavat Geleneği*, 57.

kamında giriş yapar belirli bir süre zemini dolduracak nağmelerle ve uygun makam geçkileri ile dinleyici meyana hazırlanır. Meyan bölümünde gerdâniye, mâhur nağmeler yapıldıktan sonra yine sûzinak, hicazkâr, isfahân makamlarına geçkiler yapılır. Son bölümde ise rast makamına geri dönülerek karar verilir. Cumhur olarak rast makamında getirilen salavatın ardından kısa bir dua ile bahir tamamlanır.

Merhaba bahri genelde uşşâk-hüseyinî makamında icrâ edildiği için öncesinde uşşâk ailesinden bir tevşih cumhur olarak icrâ edilir. Bahire uşşâk makamında başlanır ve uygun makamlarda geçkiler yapıldıktan sonra son bölümde segâh veya hüzzâm makamına geçiş yapılarak karar verilir. Segâh makamında birlikte okunan salât ü selam ile bahir tamamlanır.

Cumhur tarafından okunan hüzzâm ya da ona uygun bir makamdaki tevşihin ardından Miraç bahrine hüzzâm makamı ile başlanır. Mevlidhan tarafından eviç, suzidil, sabâ, hicâz, hicazkâr gibi çeşitli geçkiler yapıldıktan sonra uşşâk makamında verilen karar ile uşşâk salât ü selam cumhur olarak okunarak bahir tamamlanır.

Münacat-Dua bahrine mevlidhan tercihen hüseyini ya da hicaz makamı ile giriş yapar. Uygun makamlarda yapılan geçkilerin ardından son beyitte hüseyini makamını gösterir ve son mısra olan “*Rahmetullâhi aleyhim ecmeîn*” yine cumhur olarak okunur. Peşine okunan Kur’an-ı Kerim ve Duâhan tarafından yapılan bir dua ile mevlid merasimi sona erer.<sup>35</sup>

### 3. Mevlid Okuma Eğitimi İçin Kullanılabilecek Bir Metot: Hâfız Fatih Koca'nın Besteli Mevlidi

Türk mûsikîsinin eğitimi gelenekte “meşk” adı verilen hoca ile talebe arasında doğrudan bir etkileşim ile gerçekleştirilmekteydi.<sup>36</sup> Nota yazımının son dönemlerde kullanılmaya başlaması ve mevcut nota yazımının da Türk mûsikîsi perdelerini tam olarak karşılayamaması gibi hususlar dikkate alındığında meşk sistemi eser geçmede mûsikîşinaslar arasında önemli ve güvenli bir yöntem olarak kabul görmeye halen devam etmektedir. Elbette hâfızadan hâfızaya aktarımla yürüyen bu meşk silsilesinin kesintiye uğraması ile birçok mûsikî eseri kaybolup gitmiş ve mûsikî hazinemiz ağır kayıplar vermiştir. Örneğin uzunca bir dönem okuna gelen besteli mevlidlerin unutulup günümüze ulaşmaması bunun örneklerinden birisidir.

Galeneğimizde sadece besteli eserlerin değil aynı zamanda irticâlî olarak okunan serbest mûsikî türlerinin, tavrı veya üslup diye adlandırabileceğimiz icrâ şekli de hocadan

<sup>35</sup> Günümüzde uygulanan geleneksel mevlid icrâsı ile ilgili verdiğimiz bu bilgiler, 90'lı yıllarda kandil gecelerinde TRT 1'den canlı yayınlanan çok sayıdaki mevlid programlarında ilahi gurubunda yer almış birisi olarak bizzat kendi tecrübelerimin yanı sıra günümüzün meşhur mevlidhanlarından Amir Ateş, Yunus Balcıoğlu, gibi ustalarla yaptığımız görüşmelerden edindiğimiz kanaatlerdir. Ayrıca benzer mevlid tertipleri hakkında bk. Özcan, “Mevlid- Musiki”, 29/484-485; Koca, “Dinî Mûsikî Formu Olarak Mevlid ve Dobruca Besteli Mevlidi”, 161; Fatih Koca - Ahmet Hakkı Turabi, “Cami Musiki”, *Türk Din Mûsikîsi El Kitabı*, ed. Ahmet Hakkı Turabi (Ankara: Grafiker Yay., 2017), 97-99; Mehmet Tıraşçı, *İlahiyat Fakülteleri İçin Dinî Mûsikî Ders Notları* (İstanbul: Dört Mevsim Kitap, 2015), 92-94.

<sup>36</sup> Meşk sistemi hakkında detaylı bilgi için bk. Nuri Özcan, “Meşk- Mûsikî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/374-375; Cem Behar, *Aşk olmayınca meşk olmaz* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019); Cem Behar, *Mûsikîden Müziğe Osmanlı/Türk Müziği: Gelenek ve Modernlik* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008).

talebeye meşk silsilesi ile aktarılmıştır. Dolayısıyla dini mûsikîmizin en sanatlı eserlerinden olan mevlid icrâsının eğitimi de geçmişte mevlid okuma konusunda mâhir kimselelerin bilgi ve tecrübesine bizzat başvurarak işin ehlerinden doğrudan öğrenmekle sürdürülmekteydi ki, imkân olanlar için günümüzde de bu yöntem halen en başarılı eğitim metodu olarak kabul görmektedir. Ancak işin ehlerinden doğrudan ders almanın sınırlılıkları ve zorlukları göz önünde bulundurulduğunda zamanla daha geniş kitlelerin eğitim ihtiyaçlarını kısmen karşılayabilecek farklı imkânlar da ortaya çıkmıştır. Günümüzde meşhur mevlidhanların ses ve görüntü kayıtlarının kolay ulaşılabilir olması, sosyal medya platformlarının yaygın kullanımı ve nota yazımının da artması ile birlikte mevlidle ilgili hazırlanan görsel ve işitsel materyaller, güzel bir sese ve iyi bir müzik kulağına sahip olup mevlid okumayı doğru ve güzel bir şekilde öğrenmek isteyen kişilerin kendilerini geliştirmelerine imkân sağlamaktadır.

Güzel mevlid okumak için öncelikle Türkçeyi doğru kullanmak ve mevlidin vezinlerine riayet etmek büyük önem arz etmektedir. Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-Necât* adlı mevlid manzumesi aruzun "fâilâtun- fâilâtun- fâilûn" vezni ile kaleme alınmış Türkçe bir eserdir. Günümüzde mevlid icrâlarında sıklıkla karşılaşılan sorunların başında mevlid beyitlerinde geçen Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin telaffuz hataları ve mevlidin yazıldığı aruz veznine riayet edilmediği için yapılan vezin hataları gelmektedir. Nitekim Diyanet TV tarafından 2022 yılı Ekim ayı itibarıyla Türkiye'de ilk defa yayınlanan ve bir bölümüne konuk jüri üyesi olarak katılma fırsatı bulduğum Mevlid-i Şerif'i Güzel Okuma Yarışması'nda da yarışmacıların yaptığı en temel hataların başında vezin hataları gelmiştir. Telaffuz ve vezin hatalarının yanında mevlid okuyan kişilerin makam ve mûsikî bilgisine sahip olmamaları, usulüne uygun bir şekilde mevlidi nasıl okuyacağını bilmemeleri gibi sebeplerden, gelişmiş güzel nağmelerle yapılan mevlid icrâları sıklıkla karşılaştığımız bir durumdur.

Müzik eğitiminde melodilerin ezberlenmesi hâfızada kalıcılık sağlaması ve öğrenmeyi kolaylaştırması bakımından oldukça önemlidir.<sup>37</sup> Özellikle çok sanatlı olmayan ve daha sade nağmelerle yapılan bestelerin ezberlenmesi, musiki sanatına özel bir kabiliyeti olmayan geniş kesimler için de daha kolay gerçekleşmektedir. Örneğin İtrî'nin segâh makamındaki tekbir ve salât ü selâm besteleri icrâ edilmeye başlandığında cemaatin ekseriyetinin ezberinde olduğu için hep birlikte eşlik edebilmeleri bunun en bariz örneklerindedir. Dolayısıyla mevlid okumayı öğrenmede de ilk aşamada bazı kalıp melodileri ezberleme ve ardından doğaçlama aşamasına geçme metodunun öğrenciler için oldukça yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Çalışmamızın ana konusu olan Hâfız Fatih Koca'nın besteli mevlidi işte bu hususlar dikkate alınarak özellikle din görevlileri başta olmak üzere din görevlisi olmaya aday ilahiyat fakültesi ve imam hatip lisesi öğrencileri için temel mevlid okuma eğitiminde kullanılmak üzere 2006 yılında bestelenmiştir.<sup>38</sup> Bu mevlid bestesinin temel amacı; vasat bir

<sup>37</sup> Müzik eğitiminde ezberlemenin önemi hakkında bilgi için bk. Elvan Gün Duru - H. Seval Köse, "Keman eğitiminde ezber yöntemine dayalı bir öğretim programı önerisi", *İdil Sanat ve Dil Dergisi* 5/24 (2016), 1163-1182.

<sup>38</sup> Çalışmamızın konusu olan Koca'nın besteli mevlidinin bugün elimizde mevcut bulunan diğer besteli mevlidlerden en temel farkı sadece eğitim amacı ile oluşturulmuş kalıp melodilerden ibaret olmasıdır. Dolayısıyla

sese sahip olan ve sağlam bir müzik kulağı olmayan öğrencilere dahi mevlidi veznine uygun bir şekilde okuyabilme kabiliyeti kazandırmak, telaffuz hatalarını ortadan kaldırmak ve mevlid bahirlerini geleneksel icrâya uygun makamlarla ve ilgili makamların temel nağmelerini göstererek okuyabilme yeteneği kazandırmaktır. Dolayısıyla her bir mevlid bahri aruzun “fâ-i-lâ-tûn- fâ- i- lâ- tûn- fâ-i-lûn” veznine uygun olarak ve geleneksel icrâda kullanılan ana makamlar dikkate alınarak bestelenmiştir. Örneğin tevhid bahri; sabâ, velâdet bahri; rast, merhabâ bahri; uşşâk, miraç 1 ve miraç 2 bahirleri; hüzzâm, münâcât bahri ise hicaz makamı ile bestelenmiş, yine her bir bahirde ilgili makamın temel nağmelerini gösteren bir veya birkaç farklı melodi kalıbı kullanılmıştır.

Hâfız Fatih Koca tarafından, bestelendiği 2006 yılından itibaren D.İ.B. hizmet içi eğitim kurslarında kursiyer olan din görevlilerine ve Ankara İlahiyat Fakültesi’nde lisans öğrencilerine dini mûsikî derslerinde bu mevlid bestesi kullanılarak mevlid okuma eğitimleri verilmiştir. Hâfız Fatih Koca ile yaptığımız görüşmede Koca; “Güzel bir sese sahip olmayan ve mevlid okuma konusunda öz güven eksikliği hisseden öğrenciler dahi, bu yaptığım besteli mevlidle verdiğimiz eğitimler sonucu temel düzeyde mevlid okuma becerisi edinmişlerdir. Diğer taraftan mûsikîye kabiliyeti olan öğrencilerde ise güzel mevlid okuma konusunda çok daha başarılı sonuçlar ortaya çıkmıştır” ifadelerini kullanmıştır.<sup>39</sup> Koca’nın mevlid eğitimi için bestelediği bu mevlid öncelikle kendi sesinden tarafımızca kaydedilerek notaya alınmış ve A.Ü. İlahiyat Fakültesi Mescidi İmam-Hatibi Hasan Özayrancı’nın desteği ile bu nota dijital ortama aktarılmıştır. Nota yazımında mevlidin güftesi, Mehmet Akkuş ile Uğur Derman tarafından tashih edilen ve D.İ.B tarafından *Mevlid-i Şerif Vesiletü’n-Necât* adıyla yayınlanan eserden alınmıştır.<sup>40</sup> Daha sonra bu besteyi kullanarak nasıl bir mevlid okuma eğitimi verilebilir diye hem eserin bestekârından hem kendi tecrübelerimizden hem de konunun uzmanlarından edindiğimiz bilgiler çerçevesinde bir metot önerisi geliştirilmeye çalışılmıştır. İlgililerin istifadesine sunulması amacıyla eserin notasına da çalışmamızda ayrıca yer verilmiştir.

Çalışmamızın konusu olan mevlid eğitim metodu şu şekilde izah edilebilir:

- Öncelikle mevlid bahirlerine geçmeden evvel mevlidin yazıldığı aruzun “fâilâtûn-fâilâtun-fâilûn” vezni önce eğitmen tarafından ardından da öğrenciler tarafından koro şeklinde okunarak 5- 10 kez tekrar edilmelidir.
- Ardından mevlid bahirlerinin bu aruz veznine uygun olarak melodi kalıpları ile okunmasına geçilmelidir. Tevhid bahri hariç, diğer bahirler için yapılan besteler içerisinde herhangi bir makam geçkisine yer verilmemiştir. Tevhid bahri için yapılan bestede ise sabâ makamı dışında bir acemaşâran kalıp daha kullanılmıştır.
- Bahirlerin bestesi ezberletilirken her bahirde kullanılan farklı melodi kalıpları ayrı ayrı ele alınmalıdır. Tevhid bahrinde 3 sabâ ve 1 acemaşâran olmak üzere 4 farklı melodi kalıbı kullanılmış, velâdet bahrinde 3 farklı rast melodi kalıbı kullanılmıştır. Uşşâk

---

bir müzikal kaygı taşınmaksızın oluşturulmuş basit nağmelerden oluşan bu besteli mevlidi diğer besteli mevlidler ile müzikal olarak bir mukayeseye tabi tutmamayı tercih ettik.

<sup>39</sup> Fatih Koca, “Kişisel Görüşme (Hafız Fatih Koca’nın Besteli Mevlidi)”. Ayrıca tarafımızdan da bu besteli mevlid ve önerdiğimiz metot kullanılarak verilen mevlid okuma eğitimlerinden yine başarılı sonuçlar alınmıştır.

<sup>40</sup> Süleyman Çelebi, *Mevlid-i Şerif Vesiletü’n-Necât*, ed. Mehmet Akkuş - Uğur Derman (Ankara: DİB Yayınları, 2017).



makamındaki merhabâ bahri, hüzzam makamındaki miraç bahirleri ve hicaz makamındaki münacât bahrinde ise tek bir melodi kalıbı kullanılmıştır.

- Örneğin sabâ makamındaki tevhid bahri bestesinde yer alan sabâ ilk kalıp melodi, aruz vezni ile birlikte öğrencilere okunmalı ve ardından öğrencilerin koro şeklinde okuması ile melodi ezberletilmelidir. Daha sonra bu melodi kalıbıyla okunacak olan beyitler 2 veya 3 defa solo-koro halinde okunmalıdır. Daha sonra diğer sabâ melodi kalıbı aynı şekilde ezberletilmelidir. Bu aşamadan sonra içinde acemaşîran geçkisi yer alan kalıp melodi öğrencilere aynı şekilde ezberletilmeli, bu melodi kalıbı ile okunacak beyitler de 2 veya 3 defa tekrar edilerek solo-koro şeklinde öğrencilere okutulmalıdır. Son bölümde yine ilk başta kullanılan sabâ melodi kalıbı ile kalan beyitler 2 veya 3 defa solo-koro şeklinde okutularak bahir tamamlanmalıdır.

- Tevhid bahri için tarif edilen yöntem kullanılarak diğer mevlid bahirlerinde kullanılan her bir melodi kalıbı benzer şekilde öğrencilere sırası ile ezberletilmelidir.

- İlgili makamlardaki bahir besteleri kalıp melodilerle öğrencilere ezberletildikten sonra doğaçlama çalışmasına geçilmelidir.

- Doğaçlama yapılırken öğrencilere Kur'ân-ı Kerîm tilavetinde kullanılan tecvid kurallarının aksine Türkçe bir eser olan mevlidin kaleme alındığı aruz veznindeki kapalı hecelere ve açık hecelere göre dilediği gibi uzatmaları nerelerde yapabileceği özellikle gösterilmelidir. Buna göre beyitlerde “fâ-i-lâ-tûn” vezninin son hecesi olan “tûn” hecesine ve “fâ-i-lûn” vezninin son hecesi olan “lûn” hecesine karşılık gelen hecelerin istenildiği gibi uzatılabileceği ve beyitlerde “fâ” – “i” – ve “lât” hecelerine karşılık gelen hecelerde gereksiz uzatmalardan sakınmaları gerektiği örnekler gösterilerek özellikle hatırlatılmalıdır. Ardından ezberlenen kalıp melodiler üzerine bahsi geçen hususlar dikkate alınarak bir doğaçlama örneği verilir ve her bir öğrenciden bireysel olarak benzer bir uygulama yapması istenir.

- Bu aşamadan sonra öğrencilerin bireysel becerileri ön plana çıkacaktır ki öğrencilerin kabiliyetleri ve gayretleri ölçüsünde daha önce öğrendikleri melodi kalıplarının üzerine kendilerine özgü bir irticâlî okuyuşu zamanla geliştirebilmeleri beklenmelidir. Elbette bazı öğrenciler bu konuda diğerlerine oranla daha başarılı olabilir. Ancak her bir öğrencinin en azından vezin hatası ve telaffuz hatası yapmadan ve geleneksel mevlid bahirlerine uygun makamlarla asgari düzeyde mevlid icrâ etme kabiliyeti kazanması temel hedef olduğu dikkate alındığında, Koca'nın mevlid bestesi temel alınarak önerdiğimiz bu metodun uygulanması durumunda mevlid eğitimi açısından olumlu sonuçlar alınacağı kanaatindeyiz.

## Sonuç

Kaleme alındığı günden itibaren başta Anadolu olmak üzere Osmanlı coğrafyasında gönüllerde yer edinen ve günümüzde de hemen her vesile ile okunmaya devam eden Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-Necât* (mevlid) adlı şaheseri önemli bir kültürel mirasımız olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla başta topluma din hizmetleri verme vazifesini üstlenen din görevlilerimiz olmak üzere bu hizmete aday olanların asgari düzeyde de olsa mevlid okuma hususunda bir bilgi ve deneyime sahip olması önem arz etmektedir.

Güzel bir sese ve iyi bir mûsikî kulağına sahip olanlar için usulüne uygun mevlid okumayı öğrenmek, elbette işin ehli bir üstattan birebir ders almak veya bu konuda mahir kimselerin yaptığı icrâların kayıtları eşliğinde bireysel çalışma yapmak suretiyle büyük oranda çözülebilecek bir konu olabilir. Ancak mûsikî sanatına olan kabiliyeti daha az olan, güzel bir sese ve müzik kulağına sahip olmadığını düşünen, özgüven eksikliği olan kişiler için mevlid okumak çözümsüz bir mesele olarak görülebilmektedir. Diğer taraftan günümüzde mevlid icrâlarında sıklıkla karşılaşılan en temel sorunların başında Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınan mevlidin içinde geçen Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin telaffuz hataları ve aruz veznine riayet edilmediği için yapılan vezin hataları gelmektedir. Ayrıca mevlidin usulüne uygun nasıl okunacağı bilinmemesi gibi sebeplerden geliş güzel nağmelerle yapılan mevlid icrâlarına da sıklıkla rastlanmaktadır.

Bu çalışmada ilk olarak mevlid törenlerinin tarihsel arka planı özetlenmiş, daha sonra dini mûsikimizin önemli formlarından olan mevlidin geleneksel icrâ şekli alınmıştır. Ardından çalışmanın asıl konusu olan Hâfız Fatih Koca'ya ait olan besteli mevlid ekseninde mevlid icrasının öğretiminde kullanılabilir bir metot önerisinden söz edilmiştir. Ayrıca çalışmamızın sonuna bu besteli mevlidin notası da eklenmiştir. İlerleyen süreçte ise notaya aldığımız bu besteli mevlidin, bizzat eserin bestekârı tarafından seslendirilerek çeşitli dijital platformlardan sesli olarak da yayınlanması düşünülmektedir. Hâfız Fatih Koca'nın eğitim amaçlı bestelediği mevlid esas alınarak şekillendirdiğimiz bu metodun temel amacı, öğrencilere mevlidi kaleme alındığı aruz veznine uygun bir şekilde icrâ kabiliyeti edindirmek, telaffuz hatalarını düzeltmek ve mevlid bahirlerinde eskiden beri tercih edilen makamları ve bu makamların temel nağmelerini kullanarak asgari düzeyde mevlid okuyabilme yeteneği kazandırmaktır.

Çalışmamızda önerdiğimiz mevlid okuma eğitimi programının ilk aşamasında, mevlid bahirlerine geçmeden önce mevlidin kaleme alındığı aruz vezninin öğrencilere öğretilmesi önerilmektedir. Daha sonra öğrencilere bu vezin koro halinde 5-10 defa tekrarlatılarak aşına olmaları sağlanmalıdır. Ardından mevlid bahirlerinin basit melodi kalıpları ile okunması için gereken çalışmalar yapılmaz. Bu aşamadan sonra bahirlerin kalıp melodileri öğrenciler tarafından ezberlenmiş ve her bahirde kullanılan farklı melodi kalıpları ayrı ayrı ele alınmış olmalıdır. Programın devamında ise doğaçlama çalışmalarına geçilmesi önerilmektedir. Doğaçlama yapılırken aruz vezni üzerindeki kapalı ve açık hecelerin nağmeli uzatmalar yapılırken nasıl kullanılacağı konusunda bilgi verildikten sonra örnek uygulamalar ile konunun kavranması sağlanmalıdır. Son aşamada ise öğrencilerin mevlid bahirlerinin ezberletilen kalıp melodileri üzerine doğaçlama icrâ yapımları konusunda bireysel becerilerini geliştirmelerine imkân verecek çalışmalar yapılmıştır. Önerdiğimiz bu mevlid eğitimi metodu esas alınarak birtakım uygulamalar yapılmış ve şu ana kadar verilen eğitimlerde başarılı sonuçlar alındığı gözlemlenmiştir. Dolayısıyla çalışmamızın hem bu eğitimleri veren eğitimcilere hem de öğrencilere faydalı olacağı kanaatindeyiz.

## HÂFIZ FATİH KOCA'YA AİT BESTELİ MEVLİDİN NOTASI

Tevhid Bahri  
(Sabâ Makâmı Kalıp Mevlid)Beste: Hâfız Fatih KOCA  
Güfte: Süleyman Çelebi

## 1. KALIP



Al lâh a dın zik ri de lim ev ve lâ  
Al lâh a dın her kim ol ev vel a na  
Al lâh a dı ol sa her i şin ö nü  
Her ne fes de Al lâh a dın di mü dâm

## 2. KALIP



Vâ cib ol dūr cüm le iş de her ku la  
Her i şî â sân i der Al lâh a na  
Her giz eb ter ol ma ya a nın so nu  
Al lâh a dıy la o olur her iş ta mâm

Bir kez Al lâh di se aşk i le li sân  
İs mi pâ kin pâk o lur zik rey le yen

Dö kü lür cüm le gü nâh mis li ha zân  
Her mu râ da i ri şür Al lâh di yen

## 3. KALIP



Aşk i le gel im di Al lâh di ye lim  
Der i le göz yaş i le âh i de lim

## 4. KALIP



## 1. KALIP



## 2. KALIP



## 3. KALIP



## 1. KALIP



Bâ ri ne hâ cet kı la vuz sö zü çok  
 Haş re dek ger di nü lür se bu ke lâm  
 Pes Mu ham med dir bu var ılı ğa se bep  
 Ger di ler siz bu la sız od dan ne cât  
 Ey a ziz ler iş de baş la rız sö ze  
 Ol va siy yet kim di rem hem kim tu ta  
 Hak te â lâ rah met ey le ye a na  
 Her ki di ler bu du a da bu lu na



Bir dir Al lâh an dan ar tık tan rı yok **EL FATİHA**  
 Ni ce haş ro la bu ol ma ya ta mâm  
 Sıdk i le â nın rı zâ sın kıl ta leb  
 Aşk i le derd i le i din es Sa lâ t  
 Bir va siy yet kı la rız il lâ si ze  
 Misk gi bi ko ku su can lar da tî te  
 Kim be ni ol bir du a i le a na  
 Fa ti hâ ih sân i de ben ku lu na

## Velâdet Bahri (Rast Makâmı Kalıp Mevlid)

Beste: Hâfız Fatih KOCA  
Güfte: Süleyman ÇELEBİ

### 1. KALIP



Â mi ne Ha tun Mu ham med â ne si  
Çün ki Ab dul lâh dan ol du hâ mi le  
Hem Mu ham med gel me si ol du yâ kîn  
Ol Re bî ul ev vel a yı nî ce si  
Ol gi ce kim doğ dı ol hay rul be şer



Ol sa def den doğ du ol dür dâ ne si  
Vakt i riş di hef te vü ey yâm i le  
Çok a lâ met ler be lür di gel me dîn  
On i kin ci gi ce is neyn gi ce si  
Â ne si an da ne ler gör dü ne ler

### 2. KALIP



Di di gör düm ol Ha bî bin â ne si  
Ber ku rup çık dı e vim den nâ ge hân  
Gök ler a çıl dı ve fet hol dı zu lem  
Bi ri meş rık bi ri mağ rib de a nın



Bir a ceb nür kim gü neş per vâ ne si  
Gök le re dek nür i le dol dı ci hân  
Üç me lek gör düm e lin de üç a lem  
Bi ri dâ mın da di kil di Kâ be nin

## 3. KALIP

13



İn di ler gök den me lek ler sa fu saf  
Gel di hû ri ler bö lük bö lük bu ğûr  
Hem he vâ üz re dö ŧen di bir dö ŧek

16



Kâ be gi bi kıl dı lar e vim ta vaf  
Yüz le ri nû rın dan e vim dol dı nûr


## 1. KALIP

19



A dı Sün düs dö ŧe yen a nı me lek  
Çün gö rün dü ba na bu iş ler a yân  
Ya rı lıp di vâ r(ı) çık dı nâ ge hân  
Ba zı lar dir ler ki ol üç dil be rin  
Bi ri Mer yem hâ tun i di â ŧi kâr  
Gel di ler lut fi le ol üç meh ce bîn


22



Hay ret iç re kal mı i dım ben he mân  
Üç bi le hû ri ba na ol dı a yân  
Â si yey di bi ri ol meh pey ke rin  
Bi ri si hem hû ri ler den bir ni gâr  
Vır di ler ba na se lâm ol dem he mîn


## 2. KALIP

25



Çev re ya nı ma ge lip o tur du lar  
 Di di ler oğ lun gi bi hiç bir o ğul  
 Bu se nin oğ lun gi bi kad ri ce mil  
 U lu dev let bul dun ey dil dâ rı sen  
 Bu ge len il mi le<sup>3</sup> dün sul tâ nı dir  
 Bu ge len aş kı na dev rey ler fe lek

28



Mus ta fâ yı bir bir ri ne muş tu lar  
 Ya ra dı la lı ci hân gel miş de ğil  
 Bir a na ya vir me miş dir ol Ce lil  
 Do ğı ser dir sen den ol hul kı ha sen  
 Bu ge len tev hî dü ir fân kâ nı dir  
 Yü zü ne müş tâ k(1) dir in sü me lek

## 3. KALIP

31



Bu gi ce ol gi ce dir kim ol şer rif  
 Bu gi ce dün yâ yı ol cen net kı lur  
 Bu gi ce şâ dâ n o lur er bâ bı dil

34



Nür i le â lem ler ri ey ler la tif  
 Bu gi ce eş yâ ya Hak rah met kı lur  
 Bu gi ce ye cân ve rir as hâ bı dil



## 1. KALIP

37

Rah me ten lil â le min dir Mus ta fâ  
Vas fi nı bu res me ter tîb it di ler  
Â mi ne i der çü vak tol dı ta mâm

40

Hem şe fi ul müz ni bîn dir Mus ta fâ  
Ol mu ba rek nû ra ter ğîb it di ler  
Kim vü cû da ge le ol hay rul e nâm

## 2. KALIP

43

Su sa dım gâ yet ha râ ret den ka tî  
İç dım a nı ol dı cis mim nû ra gark

46

Sun dı lar bir câm do lu su şer be ti  
İ de mez dım nû r(1) dan ken dü mi fark

## 1. KALIP

49

Gel di bi ak kuş ka na dıy la re vân  
Doğ dı ol sâ at de ol sul tâ nı dîn  
Ger di ler siz bu la sız od dan ne cât

52


Ar ka mı sı ğa dı kuv vet le he mân  
Nû ra gark ol dı se mâ vâ ü ze mîn  
Aşk i le derd i le i dîn es Sa lât

## Merhabâ Bahri (Uşşâk Makâmı Kalıp Mevlid)

Beste: Hâfız Fatih Koca  
Güfte: Süleyman Çelebi



Ya ra dıl mış cüm le ol dı şâ d(u) man  
Cüm le zer râ tı ci hâ ni düp ni dâ  
Mer ha bâ ey â lî sul tân mer ha bâ  
Mer ha bâ ey sır rı Fur kân mer ha bâ  
Mer ha bâ ey bül bü li bâ ğı ce mâl  
Mer ha bâ ey mâ hu hur şî di Hü dâ  
Mer ha bâ ey â si üm met mel ce i  
Mer ha bâ ey câ nı bâ kî mer ha bâ  
Mer ha bâ ey kur re tül ay nı Ha lil  
Mer ha bâ ey Rah me ten lil â le mîn  
Mer ha bâ ey pâ di şâ hı dü ci hân



Gam gi düp â lem ye ni den bu dı cân  
Çağ rı şı ben di di ler kim mer ha bâ  
Mer ha bâ ey kâ nı ir fân mer ha bâ  
Mer ha bâ ey der de der mân mer ha bâ  
Mer ha bâ ey â şî nâ yı zül Ce lâl  
Mer ha bâ ey Hak dan ol ma yan cü dâ  
Mer ha bâ ey çâ re siz ler eş fa i  
Mer ha bâ uş şâ ka sâ kî mer ha bâ  
Mer ha bâ ey hâ s(1) mah bü bı Ce lil  
Mer ha bâ sen sin şe fi ul müz ni bîn  
Se nin i çün ol dı kev ni le me kân

7

Ey ce mâ li gün yü zü bed ri mü nîr  
 Des t(i) gî ri sin ka mü üf tâ de nîn  
 Ey gö nül ler der di nin der mâ nı sen  
 Sen sin ol Sul tâ nı cüm le en bi yâ  
 Ey ri sâ let tah tı nın sen hâ te mi  
 Çün kü nû run rû şen it di â le mi  
 Ol dı zâ il zul me ti ceh lü da lâl  
 Yâ Ha bi bal lâh bi ze im dâ d(1) kıl  
 Ger di ler siz bu la sız od dan ne cât

10

Ey ka mü düş mîş le re sen des t(i) gîr  
 Hem pe nâ lı ben de vü â za de nin  
 Ey ya ra dıl mış la rın Sul tâ nı sen  
 Nû rı çeş mi ev li yâ vü as fi yâ  
 Ey nü bîv vet mîh ri nin sen hâ te mi  
 Gül ce mâ lin gül şen it di â le mi  
 Bul dı bağ ı ma ri fet ay nı ke mâl  
 Son ne fes dî dâ rın i le şâ d(1) kıl  
 Aşk i le der di le i dîn es Sa lât

## Mi'raç Bahri (Hüzzâm Makâmı Kalıp Mevlid)

Beste: Hâfız Fatih KOCA  
Güfte: Süleyman ÇELEBİ




Söy le şür ken Ceb râ il i le ke lâm  
Al dı ol şâ hı ci hâ nı ol za mân  
Bir fe zâ ol dı o dem de rû nü mâ  
Kim ne hâ lî dir ne mâ lî ol ma hal  
Ref o lup ol şâ ha yet miş bin hi cáb  
Her bi ri sin den ge çer ken i le ru  
Çün kü ka mü sın gö rüp geç di ö te  
Şeş ci het den ol mü nez zeh zül Ce lâl  
Zâ ten ol Sul tâ nı mâ zâ ğâl ba sar  
Â şı kâ re gör dü Rab bul iz ze ti




Gel di Ref ref ö ni ne ver di se lâm  
Sid re den gö tür dü ve git di he mân  
Ne me kân var an da ne ar zu se mâ  
Ak lu fik rit mez o hâ li feh mü hâl  
Nûr ı tev hîd aç dı vec hin den ni kâb  
Em ro lur dı Yâ Mu ham med gel be ru  
Var dı i riş di ol u lu haz re te  
Bî kem ü keyf a na gös ter di Ce mâl  
Ey le miş di Hak ka tah sî si na zar  
Â hi ret de öy le gö rür üm me ti

7



Bî hu rû fu laf zu savt ol pâ di şâh  
 Di di kim mat lû bu mak sù dun be nem  
 Gi ce gûn düz dur ma yıp is te di ğin  
 Gel ha bî bim sa na â şık ol mu şam  
 Ne mu râ dın var i se i dem re vâ  
 Mus ta fâ di di e yâ Rab bî Ra hîm  
 Ol za îf üm met le rim hâ li no la  
 Gi ce gûn düz iş le ri is yan ka mû  
 Yâ i lâ hî haz re tin den hâ ce tim

10



Mus ta fâ ya söy le di bî iş ti bâh  
 Sev di ğin cân i le ma bû dun be nem  
 No la kim gör sem Ce mâ lin de di ğin  
 Cüm le hal kı sa na ben de kıl mı şam  
 Ey le yim bir der de bin tür lû de vâ  
 Ey ha tâ pû şu a tâ sı çok Ke rim  
 Haz re ti ne ni ce an lar yol bu la  
 Kor ka rım ki yer le ri o la ta mû  
 Bu du rur kim o la mak bül üm me tim

## Münacât Bahri (Hicâz Makâmı Kalıp Mevlid)

Beste: Hâfız Fatih KOCA  
Güfte: Süleyman ÇELEBİ



Yâ i lâ hî ol Mu ham med hak kî çün  
Sid re vü ar şı mu al lâ hak kî çün  
Ol gi ce söy le şı len söz hak kî çün  
Sır rı Fur kân nûr ı a zâm hak kî çün  
Gö zü ya şı hak kî çün sâ dık la rın  
Aş ko dın dan ci ğe ri bür yân i çün  
Sıd kı la yo lun da kâ im kul i çün  
Şol za man kim müd de ti öm rü ha yât  
Yâ i lâ hî sak la gil i mâ nı mız  
Biz gü nâh kâr â si müc rim kul la rı



Ol şe fâ at kâ nı Ah med hak kî çün  
Ol sü lû ku sey ri a lâ hak kî çün  
Ol gi ce Hak kı gö ren göz hak kî çün  
Kud sü Kâ be Mer ve zem zem hak kî çün  
Bağ rı ba şı hak kî çün sâ dık la rın  
Der di le kan ağ la yan gir yân i çün  
Haz re ti ne doğ rı va ran yol i çün  
Â hir o la i re hen gâm ı me mât  
Vi re lim î mân i le tâ câ nı mız  
Yar lı ğa yub kıl gü nah lar dan be ri



Kab ri miz î mân i le pür nu r(1) kıl  
 Hem da hi mî zâ nı mız ey le sa kıl  
 Mus ta fâ ya ci vâ r(1) it yâ Ke rîm  
 Lut fi le gös ter bi ze dî dâ rı nı  
 Af vi düp is yâ nı mız kıl rah me ti  
 Sa na lâ yık kul lar i le hem dem et  
 Hem Sü ley mâ n(1) fa kî re rah met et  
 Yâ İ lâ hî kıl ma bi zi dâ l lîn  
 Üm me tin den râ zı ol sun ol mu îñ



Mû ni sin ğıl mân i le hem hû r(1) kıl  
 Cen ne te gir me ye lut fin kıl de lîl  
 Cen ne tül Fir devs i çin de yâ Râ hîm  
 Nî me tin le duy la ğıl kul la rı nı  
 Ol ha bî bin yü zü su yu hür me ti  
 Eh li der dîn soh be ti ne mah rem et  
 Yol da şın î man ma kâ mın cen net et  
 Bu du â ya cüm le niz de yin â mîn  
 Rah me tul la hi a ley him ec ma îñ

## Kaynakça | References

- Aksoy, Hasan. "Mevlid-Türk Edebiyatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/482-484. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Aslan, Halide. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Mübarek Gün ve Gecelerden Kandiller". *İSTEM* 13 (01 Aralık 2009), 199-231.
- Ateş, Erdoğan. "Geçmişten Günümüze Mevlid İcraları ve Önemli Mevlidhanlar". 437-446. Bursa: Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2007.
- Baş, Eyüp. "İslâm Tarihinde Mâtem/Yas Kültürü ve Kerbelâ". *Çeşitli Yönleriyle Kerbela*. ed. Alim Yıldız. Sivas: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2010.
- Behar, Cem. *Aşk olmayınca meşk olmaz*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 7. Basım, 2019.
- Behar, Cem. *Mûsikîden Müziğe Osmanlı/Türk Müziği: Gelenek ve Modernlik*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Benlioğlu, Selman. "Mevlid Nasıl Okunurdu? Yazma Nüshalardaki Makam Kayıtları Üzerine Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (2022), 191-211. <https://doi.org/10.18505/cuid.1060776>
- Çelebî, Süleyman. *Mevlid-i Şerif Vesiletü'n-Necât*. ed. Mehmet Akkuş- Uğur Derman. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- Çetin, Osman. "Tarihte ilk resmi Mevlid merasimleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 73-76.
- Durmuş, İsmail. "Mevlid-Arap Edebiyatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/480-482. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ergun, Sadettin Nüzhet. *Türk Musikisi Antolojisi*. İstanbul: Rıza Koşkun Matbaası, 1942.
- Ergür, Cumhur Enes. "Prizren'de Halen Okunan Besteli Bir Mevlid". *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri: Mevlid ve Süleyman Çelebi*. 506-519. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Gökdemir, Ayvaz. "Türk Kültürü ve Mevlid". *TDV 12-17 Ekim Kutlu Doğum Haftası Tebliğleri*. 39-51. Ankara: TDV Yayınları, 1990.
- Gün Duru, Elvan- Köse, H. Seval. "Keman eğitiminde ezber yöntemine dayalı bir öğretim programı önerisi". *İdil Sanat ve Dil Dergisi* 5/24 (2016), 1163-1182.
- Hasan, İbrahim Hasan. *İslam Tarihi*. çev. İsmail Yiğit. Ankara: Kayıhan Yayınları, 1988.
- İbn Cübeyr. *Rihletü İbn Cübeyr*. Beyrut: Daru Sadr, 1964.
- Koca, Fatih. "Dinî Mûsikî Formu Olarak Mevlid ve Dobruca Besteli Mevlidi". *Diyanet İlmî Dergi* 55/1 (2019), 155-182.
- Koca, Fatih. *İslam Medeniyetinde Sala ve Salavat Geleneği*. Ankara: DİB Yayınları, 2017. <https://www.kitapyurdu.com/kitap/islam-medeniyetinde-sala-ve-salavat-geleneği/449486.html>
- Koca, Fatih. "Kişisel Görüşme (Hafız Fatih Koca'nın Besteli Mevlidi)".
- Koca, Fatih- Turabi, Ahmet Hakkı. "Cami Musiki". *Türk Din Mûsikîsi El Kitabı*. ed. Ahmet Hakkı Turabi. Ankara: Grafiker Yay., 2017.
- Makrizî, Takiyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali. *Kitabu'l-Mevâiz ve'l- İtibar bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Asâr*. Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1998.
- Okiç, M. Tayyib. "Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidi'nin Tercemeleri". *Atatürk ÜİFD* 1 (1976), 17-78.
- Öncel, Mehmet. "Hafız Kemal Batanay'ın Besteli Mevlidi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2020), 279-304. <https://doi.org/10.33718/tid.712089>
- Özcan, Nuri. "Meşk- Mûsikî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/374-375. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Özcan, Nuri. "Mevlid- Musiki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/484-485. Ankara: TDV Yayınları, 2004.



- Özel, Ahmet. "Mevlid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/475-479. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Pekolcay, A. Necla. *Mevlid (Vesiletü'n-Necat) Süleyman Çelebi*. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Rifat Paşa, İbrahim. *Mir'âtü'l-Haremeyn*. çev. Lutfullah Yavuz. İzmir: Hazine Yayınları, 2010.
- Selânikî, Mustafa Efendi. *Târih-i Selânikî*. çev. Mehmet İpşirli. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Sezikli, Ubeydullah. "Besteli Mevlid Üzerine İki Yazma Eser". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 179-206.
- Şeker, Mehmet. "Mevlid- Osmanlılar'da Mevlid Törenleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/479-480. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Şengün, Necdet. "Hz. Fatıma Mevlidi ve Vesiletü'n-Necat İle Mukayesesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 419-438.
- Tıraşçı, Mehmet. *İlahiyat Fakülteleri İçin Dinî Mûsikî Ders Notları*. İstanbul: Dört Mevsim Kitap, 2015.
- Tıraşçı, Mehmet- Çakır, Rukiye. "Burdur Besteli Mevlidi Üzerine Bir Değerlendirme". *Turkish academic research review* 5/2 (2020), 133-152. <https://doi.org/doi: tarr.706354>
- Uslu, Recep. *Selçuklu Topraklarında Müzik*. Konya: T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2011. <https://books.google.com.tr/books?id=A6jdXwAACAAJ>
- Vassaf, Hüseyin. *Hicaz Hâtırası*. çev. Mehmet Akkuş. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2011.
- Yenibaş, Hasan. "Selçuklular Döneminde Sivil Mevlid Merasimleri". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 196 (2012), 105-113.
- Zeydan, Corci. *Medeniyet-i İslamiyye Târîhi*. çev. Zeki Megamiz. İstanbul: Dersâadet, 1914.



## Toplumsal Mahremiyet Dönüşümü ve WhatsApp Durum Paylaşma Özelliği İlişkisi Üzerine Bir İnceleme

Adil Aktaş | <https://orcid.org/0000-0002-6140-9083>  
[adil.aktas@manas.edu.kg](mailto:adil.aktas@manas.edu.kg)

Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi | <https://ror.org/04frf8n21>  
Yabancı Diller Yüksek Okulu, Dil Hazırlık Bölümü, Bişkek, Kırgızistan

### Öz

Sosyal medyanın insan yaşamında yoğun bir şekilde yer almasıyla birlikte mahremiyet kavramı yeniden sorgulanmaya başlanmıştır. Güvenlik politikaları gereği hayatın birçok alanında güvenlik kameraları tarafından gözetleniyor veya özel bilgilerin veri depolarında toplanıyor olması hayatın normal haline gelmiştir. Bu normalleşme ağ toplumu insanının, sosyal medyanın sunmuş olduğu şeffaf, görünür, herkese açık yaşam tarzına uyumunu kolaylaştırmış, paylaşımlar mahremiyet ihlaline rağmen yapılar olmuştur. Üretilen her yeni teknolojik aletin insan yaşamına etkisi tarih boyunca gözlemlenegelen bir gerçekliktir. Ağ toplumuyla birlikte gündelik yaşamın bir parçası olan mobil akıllı telefonlar ve bu telefonlar aracılığıyla zamana ve mekâna bağlı olmaksızın kullanılabilen sosyal medya uygulamaları, kullanıcılarında yeni davranış kalıpları oluşturmuştur. Toplum içerisinde ayardan gizlenen ve ifşa edilmesi hoş karşılanmadığı için ayıplama, kınama, dışlama gibi yaptırımlarla karşılık bulan özel durumlar, rahatlıkla toplumun nazarına sunulur hale gelmiştir. Bu durum, toplumun büyük bir kesimini oluşturan sosyal medya kullanıcılarında mahremiyet kavramının çerçevesinin genişlediğini göstermektedir. Buradan hareketle bu çalışmada, fotoğraf ve kısa video paylaşmaya imkân veren WhatsApp durum paylaşma özelliğinin, mahremiyeti dönüştürerek kullanıcılarında yeni davranış kalıpları oluşturup oluşturmadığı ilişkisel tarama modeliyle irdelenmiştir. Sosyal medyanın mahremiyet anlayışına etkisi üzerine yapılan akademik araştırmalar son zamanlarda yoğunlaşmıştır, ancak WhatsApp durum paylaşma özelliği özelinde bir araştırmaya rastlanmamıştır, bu yönüyle araştırma önem arz etmektedir. Yeniden sorgulanmaya başlanan mahremiyet kavramı ve sosyal medya üzerine literatürde yapılan tartışmalara ortak olmak, tartışmayı WhatsApp durum paylaşma özelliği bağlamında ele alarak literatüre katkı sağlamak hedeflenmiştir. Analizler sonucunda elde edilen çıkarımlardan, kullanıcılarında yeni davranış kalıpları oluştuğu, mahremiyet anlayışının değiştiği, kavramın kapsam alanının genişlediği sonucuna ulaşılmıştır.

### Anahtar Kelimeler

Sosyoloji, Sosyal Medya, Mahremiyet, Ağ Toplumu, WhatsApp, Durum Paylaşma Özelliği

### Öne Çıkanlar

- WhatsApp durum paylaşma özelliği toplumsal mahremiyet dönüşümüne neden olmakta, mahremiyet kavramının sınırlarını esnetmekte ve genişletmektedir.
- Üretilen yeni teknolojik aletler toplum davranışlarını etkilemektedir.

- Sosyal medya uygulamaları içerisinde WhatsApp yoğun olarak kullanılmaktadır.
- Mahremiyet kavramı zamana, topluma, kültüre vb. göre değişmektedir.
- Mahremiyet anlayışının dönüşmesinde WhatsApp durum paylaşma özelliği etkilidir.

### Atıf Bilgisi

Aktaş, Adil. "Toplumsal Mahremiyet Dönüşümü ve WhatsApp Durum Paylaşma Özelliği İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Eskiyeni* 48 (Mart 2023), 185-200.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1225175>

<b>Geliş Tarihi</b>	27 Aralık 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	22 Mart 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler - Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli Hakem raporları, makale ile birlikte yayımlanır. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Etik</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı - Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:eskiyenedergi@gmail.com">eskiyenedergi@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları <b>CC BY-NC 4.0</b> lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>

## A Study on the Relationship Between Social Privacy Transformation and WhatsApp Status-Sharing Feature

Adil Aktaş | <https://orcid.org/0000-0002-6140-9083>

[adil.aktas@manas.edu.kg](mailto:adil.aktas@manas.edu.kg)

Kyrgyz-Turkish Manas University | <https://ror.org/04frf8n21>

High School of Foreign Languages, Department of Language Instruction

Bishkek, Kyrgyzstan

### Abstract

As social media has become an intensive part of human lives, the concept of privacy has become an actual question again. Due to security measures, it has become the norm to be monitored by surveillance cameras at many moments of life or to collect private information in data stores. Such normalization has facilitated the adaptation of the network society to the transparent, visible, public lifestyle offered by social media, and despite the violation of privacy, posting a status is implemented. The influence of every new technological device on human life is a reality that has been observed throughout history. Mobile smartphones, which have become a part of everyday life with the network society, and social media applications that can be used through these phones regardless of time and place have created new behavioral patterns in their users. Special situations, hidden from strangers in society and met with sanctions such as shaming, condemnation, and exclusion, because their disclosure is not welcomed, have become easily presented to the public eye. This shows that privacy has expanded among social media users, who constitute a large part of society. From this point of view, in this study, whether WhatsApp status-sharing feature, which allows sharing photos and short videos, transforms privacy, and creates new behavioral patterns for its users, was examined with a relational screening model. Academic studies on the impact of social media on the understanding of privacy have recently gained intensity, but research has yet to be found on the WhatsApp status-sharing feature, which makes this research important. The study aims to participate in the discussions in the literature on the concept of privacy and social media, which has become an actual question again, and to contribute to the literature by addressing the discussion in the context of the WhatsApp status-sharing feature. From the analysis results, it was concluded that new behavioral patterns merged in users, the understanding of privacy changed, and the scope of the concept expanded.

### Keywords

Sociology, Social Media, Privacy, Network Society, WhatsApp, Status-Sharing Feature

### Highlights

- WhatsApp status-sharing feature causes social privacy transformation, stretches and expands the boundaries of the concept of privacy.
- The new technological tools affect the social behavior.

- WhatsApp is widely used in social media applications.
- The concept of privacy depends on time, society, and culture, etc. varies accordingly.
- WhatsApp status-sharing feature is effective in transforming the understanding of privacy.

### Citation

Aktaş, Adil. "A Study on the Relationship Between Social Privacy Transformation and WhatsApp Status-Sharing Feature". *Eskiyeni* 48 (March 2023), 185-200.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1225175>

<b>Date of submission</b>	27 October 2022
<b>Date of acceptance</b>	22 March 2023
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind + Transparent Peer Review The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Ethical Statement</b>	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.
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> . <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>

## Giriş

Teknolojik aletler tarih boyunca insanların yaşamlarını kolaylaştırmakla kalmamış, aynı zamanda insanlar yaşamlarını bu aletlere göre şekillendirerek yeni davranış kalıpları oluşturmuşlardır. Oluşumunu yaklaşık bin yılda tamamlayan “tarımsal devrim”, insanlara kas ve beden gücüne dayalı yaşam şekli sunarken yaklaşık üç yüz yılda tamamlanan “endüstri/sanayi devrimi”, vücudun belli bir organının çalıştırılmasının yeterli olduğu bir yaşam tarzını gerekli kılmıştır. Bir önceki döneme göre daha hızlı dönüşümün yaşandığı ve teknolojiye, endüstriye/sanayiye dayalı bu toplumsal yapıda yaşanan değişimler, Kondratieff (2010) tarafından “ekonomik değişim dalgaları” olarak nitelendirilmiştir.

İnternet teknolojilerine bağ(ım)lı bir yaşam tarzının benimsendiği ağ toplumunda ise kitle iletişim araçları çok hızlı bir şekilde gelişmekte, iletişim anlık olarak sağlanabilmektedir. Toffler (2008, 16-18) tarafından “Üçüncü dalga” olarak ifade edilen bu büyük değişim toplumsal yaşam, aile yapısı, eğitim sistemi, ekonomi, politika, haberleşme, meslek hayatı gibi birçok alanda hissedilmektedir. Friedman’a (2002, 28) göre bu değişimler daha önceki dönemlere göre çok daha hızlı ve aralıksız yaşanmakta, değişimin hızı sürekli artmaktadır. Ayrıca benzer bir düşünceyi dile getiren Baudrillard’a göre enformasyon çağı olarak nitelenen dönemde üretim çemberi tamamlandığı için artık yeni bir şey üretilmemekte, üretim kendi yörüngesinde dönmektedir. Dolayısıyla bir önceki teknolojik aletten esinlenilerek yenileri geliştirilmektedir (Adanır, 1991, 62). Friedman’ın bahsettiği bu hızlı değişim beraberinde Baudrillard’ın sözünü ettiği yeni teknolojilerin geliştirilmesini, yeni uygulamaların oluşumunu sağlamakta; her yeni ürünle kullanıcılarda yeni alışkanlıklar ortaya çıkarmaktadır. İnternetin yaygınlaşmaya başladığı zamanlarda kurulan sohbet (chat) odalarında bilgisayar ve internet aracılığı ile yeni bir arkadaşlık anlayışı ortaya çıkmış, dünyanın farklı yerlerinde olsalar bile insanlar, birbirlerini hiç görmeden arkadaşlık ilişkilerini yürütmüşlerdir. Ancak bu hızlı değişimle internet sadece bilgisayarla erişilebilir olmaktan çıkarak “akıllı telefon” olarak ifade edilen mobil cep telefonlarında kullanılır olmuştur. Böylece dünyayı insanların cebine sığdıran teknoloji sayesinde anlık mesaj gönderilmesine imkân tanıyan yeni uygulamaların yanı sıra fotoğraf ve video paylaşımına olanak sağlayan araç ve uygulamalar üretilmiştir.

McLuhan, insan uzuvlarını teknolojinin bir uzantısı olarak kabul etmekte, insan uzuvlarının yetersiz kaldığı noktalarda teknolojiye başvurduğunu ifade etmektedir (Varol - Varol, 2019, 147). McLuhan’ın varsayımına göre teknolojik araçlar insanın fiziksel yeteneklerini geliştirme çabası içindir. Bu düşüncesini kısaca “Araç insanın uzantısıdır” cümlesiyle ifade eder ve “bu uzantı akla gelen her şeyi kapsar: Konuşulan ve yazılı sözcük, giysi, ev, para, saat, basın, yol, araba, teker, bisiklet, uçak, fotoğraf, telgraf, daktilo, telefon, sinema, radyo, televizyon, silah... giysiler derimizin uzantısıdır. Ev sığınak olarak, vücut açısından ısı kontrol mekanizmasıdır. Kentler vücut organlarının, geniş grupların gereksinmelerini sağlamada daha da ileri uzantılardır.” (Erdoğan - Alemdar, 2005, 143). Bu doğrultuda iletişim teknolojisi de düşüncenin, bilincin, insanın ender kavramsal yeteneklerinin uzantısıdır. Buna benzer şekilde Harold Innis de iletişimde kullanılan araçların teknolojik gelişimiyle birlikte yönetim ve toplum yapısının da etkilendiğini ve değiştiğini belirtmektedir (Timisi, 2003, 43). Sözlü kültürlerde yüz yüze ilişkiler önemliken yazının ve alfabenin basın endüstrisiyle birleşmesi okuryazarlığın yükselişine,

reklamcılık ve ticaretin gelişimine neden olmuştur. İletişimin göz ile sağlandığı yazılı basın bölgeselleşme ve ademimerkeziyetçiliğe izin verirken radyo gözden ziyade kulağa hitap etmekte ve merkezileşmeye imkân tanımaktadır (Timisi, 2003, 45-46).

Innis ve McLuhan'ın 1960'lı yıllarda yapmış olduğu bu varsayımlar, 1980'lerden itibaren iletişim teknolojilerinde yaşanan gelişmeler, sanallığın keşfi ve iletişim süreçlerinde çoklu ortamların yaygınlaşmasıyla doğrulanmıştır (Altun, 2006, 64). İki kullanıcı arasında anlık mesajlaşma imkânı sağlayan uygulamalar kendini her geçen gün geliştirerek çoklu iletişimin sağlandığı sosyal medya platformlarına dönüşmüştür. Facebook, Instagram, WhatsApp, Twitter, Telegram, Youtube vb. uygulamalar artık tüm dünyada çok sayıda insan tarafından kullanılan sosyal medya platformu olmuştur. Özü itibarıyla sosyal bir varlık olarak yaratılmış olan insanoğlu, bu uygulamalar vasıtasıyla sanal bir sosyallığe taşınmaktadır. Kullanılan her bir uygulama değişimleri beraberinde getirmekte ve kullanıcılar da yeni davranış kalıpları oluşturmaktadır. Bununla birlikte, oluşan yeni davranış kalıplarının toplumsal normlara uygun olup olmadığı sorunu da gündeme gelmektedir. Toplumda yasalarla sınırları çizilmiş olan yazılı kurallar dışında yazılı olmayan kurallar da bulunmaktadır. Yazılı kurallar ihlal edildiğinde yasaların yaptırım gücü uygulanırken yazılı olmayan kuralların yaptırımı ise ayıplama, kınama, dışlama gibi toplumsal baskı yöntemleridir.

Bu tarz bir toplumsal baskının en yoğun hissedildiği alanlardan biri mahremiyetin ihlal edilmesidir. Karslı ve Aycan'ın (2020, 257-259) yapmış oldukları araştırmada bu tarz bir ihlalin örneklerine rastlamak mümkündür. Örneğin dindar kadınların, dindarlık kimliği çerçevesinde bedenlerini göstererek yapmış oldukları paylaşımlar mahremiyet alanını esnekleştirerek bir meta unsuruna dönüştürmüştür. Ayrıca günlük hayatın içinde yer alan sevgi, şükür, dürüstlük, hayat mücadelesi gibi ifadelerin yanı sıra selfie paylaşımlarında yüzlerini ayrıntılı bir şekilde göstermeleri, beden üzerinde yer alan ve dini kimliği gösteren tesettür giyim ve nesnelerin tüketim kültürünün birer parçası olarak gösterilmesi mahremiyet alanını ihlal ederek eskisinden daha saydam hale getirmektedir.

Kişilerin özel alanlarına müdahale etmek, gizli hallerini araştırmak veya kendi mahremiyetini görece uzak sayılabilecek kişilere veya topluma teşhir etmek toplum tarafından hoş karşılanmayan ve yaşanması durumunda yukarıda sayılan yaptırımlarla karşılık bulan davranışlardır. Ancak toplumsal değerlere bağlı olarak toplum fertleri tarafından kabul edilen ve uygulanan mahremiyet anlayışı ile sosyal medya kullanıcılarının sanal toplumda oluşturdukları mahremiyet anlayışının uyuşmadığı görülmektedir. Gerçek dünyada toplum fertleri tarafından önceleri normal olmayan bir tutum, sosyal medyanın sanal dünyasında normal kabul edilebilme veya bunun tam tersi söz konusu olabilmektedir. Bu da sosyal medyanın, kullanıcıların mahremiyet anlayışlarını etkilediğini, değiştirdiğini, genişlettiğini göstermektedir. Diğer sosyal medya uygulamaları içerisinde WhatsApp, bir telefon numarası vasıtasıyla iletişime imkân tanınması, çağrı ve anlık mesajlaşma özelliğine sahip olması gibi özelliklerinden ötürü haberleşme aracı olmasının yanında durum paylaşma, grup oluşturma, fotoğraf ve video paylaşma özelliklerini barındırmasından ötürü sosyal medya aracı olarak kullanılmaktadır. Buradan hareketle bu araştırmada mahremiyet kavramının WhatsApp durum paylaşma özelliği üzerinden ele



alınarak incelenmesi amaçlanmıştır. Ancak öncelikle çalışmanın merkezinde yer alan mahremiyet kavramının çerçevesinin çizilmesi ve WhatsApp uygulamasının açıklanması faydalı olacaktır.

### 1. Mahremiyet Kavramı<sup>1</sup>

Arapça *mahrem* kelimesinden türetilen mahremiyet, Devellioğlu'nun lüğatinde “mahremlik, mahrem olma hali, gizlilik” olarak tanımlanmıştır (Devellioğlu, 1999, 569). Mahrem sözcüğü ise *haram, şeriatın yasak ettiği şey; nikah düşmeyen, şeriatçe evlenilmesi yasak edilen; şeriatçe kadının kendisinden kaçmadığı erkek; biriyle çok samimi, içli dışlı olan; gizli olan, herkese söylenmeyen; herkesçe bilinmemesi icap eden* şeklinde tanımları yapılmıştır (Devellioğlu, 1999, 569). Türk Dil Kurumu'nun basılı Türkçe Sözlük'ünde de mahrem sözcüğü benzer şekilde *yakın akrabadan olduğu için nikah düşmeyen; başkalarına söylenmeyen, gizli; sırdaş* anlamlarında kullanılmıştır. Mahremiyet ise *gizli olma durumu, gizlilik* şeklinde tanımlanırken *birinin mahremiyetine girmek durumu bir kimsenin özel hayatını öğrenecek kadar ona yakın olmak* şeklinde açıklanmıştır (TDK Türkçe Sözlük, 1998, 1487). Aydın'a (2009, 61) göre mahremiyet “belli şartların dışında içine müdahil olunamayan, yabancıya kapalı olan şey” demektir.

Görüldüğü gibi mahremiyetin temelinde gizlilik bulunmaktadır ancak bu gizliğin algılanması toplumdan topluma farklılık gösterebilmektedir. “Çünkü toplumlarda görülen sosyokültürel, coğrafya ve din gibi etkenlerin farklı olması mahremiyetin içeriğini de değiştirebilmektedir.” (Karşlı - Aycan, 2020, 249). Dolayısıyla mahremiyet Doğu ve Batı toplumlarında farklı algılanmaktadır. Yavuz (2003, 29), Batı mahremiyetini dokunma ile Doğu mahremiyetini ise görünme ile ilişkilendirmekte ve dokunulmazlık-görünmezlik ayrımına göre yorumlamaktadır. Batılı anlayışa göre mahremiyet, *private* sözcüğünün karşıladığı kişiye özel olma durumunu çağrıştırmakta ve *personal* olduğu için de bu mahremiyet anlayışında kişiye özel alanın dışardan müdahaleye maruz kalmaması, dokunulmaz olması ön plana çıkmaktadır. Buna göre kişiye özel durumların umuma açık olması mahremiyete aykırı değildir. Ancak umuma açık durumlara dışardan müdahalede bulunulması mahremiyetin ihlal edilmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Batıda tek taraflı bir mahremiyet anlayışından söz edilebilir. Doğulu kaynaklarda ise gerek yukarıda yapılan tanımlarda gerekse kavramın literatürde yapılmış olan diğer birçok tanımında mahremiyetin “gizli, yasak ve görünmez olma” durumu öne çıkmakta, “mahrem olanın başkasının bakışından saklanması, ötekinin bakışına kapalı olması” (Yavuz, 2012, 29) önemsenmektedir. Kavramın kapsam alanı içerisine “aile, kişinin özel alanı, kadın erkek ilişkileri, kişisel bilgiler, başkasına söylenmeyen söz ve davranışlar vb.” dahil edilmektedir. Kişinin yabancı olarak gördüğü bireylerden gizleme zorunluluğu hissettiği bilgi, davranış, tutum, duygu, görsel, beden kısaca kişinin özelinde yer alan her şey mahremiyetin

<sup>1</sup> Mahremiyet kavramı araştırmaya konu olan anlamlarından başka tasavvuf boyutuyla da ele alınmıştır. Tasavvufi bakış açısına göre mahremiyet kavramı insanın Rabbi ile ilişkisinin dış dünyaya aktarılmaması/gizlenmesi olarak algılanır. Bu anlam çerçevesine göre mutasavvıf; zikir, dua, niyaz vb. türden Rabbiyle iletişim kurduğu vasıtalar aracılığıyla edindiği özel duyuş ve yaşadığı spesifik halleri başkalarıyla paylaşmamalıdır. Aksi halde gözetilmesi gereken mahremiyet ihlal edilmiş ve insan, Rabbiyle ilişkisine ihanet etmiş olur (Çatak, 2015, 94).

kapsam alanında bulunmaktadır. Görüldüğü gibi Doğu kültüründe kapsamı daha geniş bir mahremiyet anlayışı bulunmaktadır. Üstelik Doğu'nun mahremiyet anlayışında gizlilik ön planda olduğundan mahrem olanın umuma teşhir edilmesi söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle Doğu kültüründe mahrem olan zaten dokunulmazdır, ağyara karşı korunması öncelikli amaç değildir, önemli olan mahrem olanın ağyara görünmemesini sağlamaktır. Dolayısıyla Doğu kültüründe dinin de etkisiyle çift taraflı ve kapsamı çok daha geniş bir mahremiyet anlayışı bulunmaktadır.

Mahremiyetin kapsam alanı topluma, kişilere, inanca, kültürel değerlere ve zamana göre değişkenlik gösterdiği gibi "aynı toplum içinde yaşayan insanlar arasında çok farklılık gösterir. Ortak alanda yaşayan aynı topluma has kişiler için zamandan zamana mahremiyet kavramı sürekli değişmektedir." (Akgül – Toprak, 2019, 79). Bu nedenle mahremiyetin kapsam alanını tam olarak belirleyebilmek zordur. Aynı ailede çocuklarla ebeveyn veya eşler arasında bile mahremiyet anlayışı farklılık gösterebilmektedir. Bazı durumlarda kişinin ailesinden biri bile mahrem kabul edilebilirken bazı durumlarda görece daha uzak kişiler mahrem kabul edilmeyebilmektedir. Dolayısıyla toplum, kişiler, inanç, kültürel değerler ve zaman gibi etkenler bireyin mahremiyet algısını belirlediği gibi birey de bu etkenlere göre davranışlarını, yaşantısını, giyim kuşamını, barınmasını vb. belirlemektedir.

Aydın (2015, 288), toplumun mahremiyet anlayışında dinin önemli belirleyici unsur olduğunu belirtmektedir. Nitekim Kur'an'da mahremiyetin önemsendiği ve tavsiye edildiği dile getirilmektedir. Nur suresi 30. ayette "Mü'min erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. Bu davranış onlar için daha nezihdir." (Kur'an-ı Kerîm Meâli, 2011, en-Nûr 24/30), devamındaki ayette de "Mü'min kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar.... Gizledikleri zînetler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar." (Kur'an-ı Kerîm Meâli, 2011, en-Nûr 24/31) buyurulmaktadır.

Bu iki ayette görüldüğü gibi mahremiyetin gerekliliği açıkça ifade edilmektedir. Üstelik "Gizledikleri zînetler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar" ifadesinden, görme organıyla algılanabilen bir görmenin ötesinde gizli olması gerekenin belli edilmemesi, çağrıştırmaması, fark ettirilmemesi de önemsenmektedir. Ayrıca Hucurat suresi 12. ayette "Birbirinizin kusurlarını ve mahremiyetlerini araştırmayın. Birbirinizin giybetini yapmayın." (Kur'an-ı Kerîm Meâli, 2011, el-Hucurât 49/12) buyruğuyla gizli durumların, kusurların araştırılmaması gerektiği belirtilmektedir.

## 2. WhatsApp ve Durum Paylaşma Özelliği

1990'lı yıllarda internetin insan hayatına girmesiyle birlikte kullanımı yaygınlaşan sohbet odaları sayesinde fiziki olarak farklı mekânlarda olsalar bile kullanıcılar anlık mesajlaşma imkânı bulabilmekteydi. Ancak ilk zamanlar bu mesajlaşma tekniğinden faydalanabilmek için bilgisayara ihtiyaç duyulmaktaydı. Daha sonra mobil telefonların yaygınlaşmasıyla birlikte, mobil telefonlarda kullanılan SMS (kısa mesaj) uygulaması ile bilgisayarla girilebilen sohbet odaları geliştirilerek mobil telefonlarla anlık mesajlaşma imkânı sağlanmıştır.

Hızla gelişen teknoloji sayesinde mobil telefonların işlevi genişletilerek akıllı telefon olarak adlandırılan cihazlar haline getirilmiştir. Böylece masaüstü bilgisayarlara göre

düzenlenmiş olan internet siteleri, akıllı telefonlarda kullanılmaya uygun “mobil görünüm/mobil uygulama” seçeneği sunmaya başlamıştır. Aynı zamanda sosyal platformlar da sadece bilgisayar aracılığıyla erişilebilir olmaktan çıkarak mobil akıllı telefonlarda her zaman kullanılmaya uygun programlar geliştirmişlerdir. Bunlardan birisi de WhatsApp uygulamasıdır.

Kelime anlamı olarak adını “What’s up!” (Naber!) ifadesinden alan WhatsApp, çevrimiçi kişiler arasında iletişimin sağlandığı sohbet odalarının gelişmiş bir şekli ve SMS’e alternatif olarak 2009 yılında daha önce 20 yıl Yahoo’da çalışan Jan Koum ve Brian Acton tarafından kurulmuştur. 2014 yılında da Facebook bünyesine katılmıştır. WhatsApp sesli ve görüntülü iletişimin yanı sıra metin, belge, fotoğraf, video, konum gibi farklı türden medyayı alıp göndermeyi destekleyen bir uygulamadır (Çağlak, 2019, 630). Ayrıca WhatsApp’ın ücretsiz olması, başka bir servise kaydolmayı gerektirmemesi, basit mesaj, fotoğraf ve video gönderme, emoji kullanma imkânı bulunması onu diğer mesajlaşma yazılımlarından farklı kılmaktadır. WhatsApp’a ivme kazandıran etkenlerden biri de kullanıcının telefon numarasını, kimliği olarak kullanmasına imkân tanınmasıdır (Uzun - Uluçay, 2017, 222). Ayrıca SMS veya elektronik posta uygulamalarına göre daha pratik olması da WhatsApp’ın tercih edilmesini kolaylaştırmaktadır. Tüm bu özelliklerinden dolayı anlık mesajlaşma uygulaması olmanın yanında grup oluşturarak çok fazla sayıda kullanıcıyla iletişime olanak sağlaması yönüyle sosyal medya uygulaması olarak değerlendirilebilir. Nitekim Yüksel’e (2021, 87) göre sosyal medyanın sosyal tarafı internet kullanıcısı bireyleri oluştururken medya tarafı da kitlesel olduğunu ve etkileşime açık bir yapıyı barındırdığını göstermektedir.

Kullanıcıların WhatsApp’ı tercih etmelerinde sosyalleşme (toplumsal etkileşim), yondeşme (multimedya), profesyonel ihtiyaçlar (mesleki), eğlence vb. unsurlar ön plana çıkmaktadır. Uygulamadan hoşlanmayan veya benzer diğer uygulamaları tercih eden kullanıcılar zamanla sosyal çevrelerinin getirdiği baskı sonucunda uygulamayı yüklemek zorunda kalmışlardır (Göncü, 2018, 607). Özellikle gençler, telefonda konuşmak yerine mesajlaşma yöntemini daha hızlı, etkin, pratik bulmakta ve iletişim yöntemi olarak sıklıkla tercih etmektedirler (Yazıcı, 2015, 1116). Akıllı telefonlarla kullanılabildiği gibi WhatsApp Web özelliği sayesinde bilgisayar aracılığıyla ofiste de iletişimin devam etmesine imkân tanımaktadır. Ayrıca uçtan uca şifreleme sayesinde mesajlar gönderici ve alıcı dışında WhatsApp dahil hiç kimsenin erişemeyeceği şekilde daha korunaklı hale getirilmiştir (WhatsApp, 17 Kasım 2022).

Kullanıcı sayısını her geçen gün artıran uygulamanın 2022 itibarıyla 2 milyarın üzerinde kullanıcısı bulunmaktadır ve uygulamayla her gün 100 milyardan fazla mesaj akışı sağlanmaktadır. Ayrıca 1 milyardan fazla kullanıcı 2016-2022 arasında uygulamayı kullanmaya başlamıştır (Backlinko, 17 Kasım 2022). Kullanıcı sayısında görülen bu ani yükseliş ivmesini, uygulamanın yukarıda sayılan özelliklerinden dolayı tercih edilmesine bağlamak mümkündür. Ayrıca bu artışın daha sonraki süreçlerde devam edebileceğini göstermesi açısından manidardır.

WhatsApp, insanların günlük yaşamını birçok açıdan kolaylaştırmaktadır. İletilmek istenen mesajın yazılı veya sesli şekilde çevrimiçi olarak bir kişiye veya topluluğa gönderilebilmesi zaman ve maliyet açısından tasarruf sağlamaktadır. İş yerleri, eğitim-öğretim

kurumları, siyasi oluşumlar, sivil toplum kuruluşları, arkadaş grupları gibi topluluklara iletilmek istenen mesajlar daha kısa sürede maliyetsiz bir şekilde ulaştırılabilmektedir. Ayrıca sesli veya görüntülü arama özelliğiyle telefon operatörü görevi görmektedir. Ancak diğer sosyal medya uygulamaları gibi WhatsApp da kullanıcılarında bazı yeni davranış kalıpları oluşturmakta, fotoğraf ve kısa video paylaşma imkânı veren durum özelliği ile kullanıcılarının mahremiyet anlayışlarını değiştirmektedir. Nitekim Çağlak'ın (2019, 634) yapmış olduğu bir araştırmada, mahremiyet çerçevesinde değerlendirilen özel ve ailevi konular WhatsApp paylaşımlarında ortalamanın üzerinde yer almaktadır. Ayrıca Yüksel (2021, 92), bu tür mahrem yazı, resim ve hareketli görüntülerin başkaları tarafından kolayca kayıt altına alınabilme riskinin dahi kullanıcıları paylaşımında bulunmaktan alıkoymadığını ve özel hayatın gizliliğinin artık yeterince gizli kalmadığını belirtmektedir.

### 3. Durum Paylaşma Özelliği ve Mahremiyetin Dönüşümü

Durum paylaşma özelliği WhatsApp'ta ilk zamanlarda "müsait, meşgul, dışarıda" gibi yazı temelli ifadelerle belirtilmekteydi. Ancak mesajlaşma uygulamaları yeni nesil kullanıcılar için daha fonksiyonel ürünler geliştirerek metin temelli iletişimin yanında etkileşimli ve görsel yanı kuvvetli öğelerle uygulamalarını zenginleştirmektedirler. Snapchat ve Instagram'dan sonra WhatsApp da bu gelişmeye ayak uydurarak "durum paylaşma" özelliğini geliştirmiştir. 24 Şubat 2017 tarihinden itibaren artık WhatsApp'ta da Instagram'daki "hikaye paylaşma" özelliği gibi metin, fotoğraf, video veya GIF'lerden oluşan ve 24 saat sonra kaybolan güncel durumlar paylaşılabilir. Ancak durum güncelleme gönderilebilir veya başkalarının durum güncellemelerini alabilmek için her iki tarafın da telefon numaralarının telefon rehberlerinde kayıtlı olması gerekmektedir.

Durum paylaşma özelliğinin ilk versiyonunda yazılı şekilde yer alan "müsait, meşgul, dışarıda" gibi ifadeler kısa, muğlak ve yetersiz olsa bile kişinin iletişime açık veya kapalı olduğunu karşı tarafa bildirmesi açısından kullanım rahatlığı sağlamaktaydı. Böylece durumunu "meşgul" olarak belirleyen kullanıcı o an için mesajlaşmaya veya iletişime kapalı olduğunu da bildirmiş olmaktadır. Yeni geliştirilen versiyon ise kısa bir görüntü kaydı veya fotoğrafla daha detaylı bir şekilde kişilerin durumlarını anlık olarak diğer kişilere iletmesine olanak tanımaktadır. Ancak kullanıcılar fotoğraf veya kısa video gönderilebilen bu özelliği, iletişime açık veya kapalı olduklarını bildirmekten ziyade sosyal medyanın yol açtığı "fark edilmek, dikkate alınmak, görünür olmak" kaygısının bir sonucu olarak mevcut durumlarından başkalarını haberdar etmek amacıyla kullanmaktadırlar.

Ayrıca özlü sözler, siyasi düşünceler, ideolojik söylemler, propaganda içeren cümleler, fıkralar, karikatürler, reklam amaçlı ürünler vb. bu özellik aracılığıyla paylaşılmaktadır. Bu durum, özelliğin daha fonksiyonel kullanılabilmesi olarak değerlendirilebileceği gibi kişinin içinde bulunduğu durumu karşı tarafa iletmesi amacından uzaklaşması olarak da değerlendirilebilir. Üstelik bu tür paylaşımlar kişiye ait özel durumların, görüntülerin aile, arkadaş, iş, yakınlık, uzaklık, samimiyet, resmiyet durumlarına bakılmaksızın rehberde kayıtlı tüm kullanıcılara ulaştırılması anlamına gelmektedir. Her ne kadar WhatsApp görüntülerin seçili kişilerle paylaşılmasını tercihe bağlı olarak düzenlese de rehberde yapılacak ekleme veya çıkarmalarla bunu sürekli güncellemek zor olmaktadır.

Dolayısıyla rehberdeki kişilerin yakınlık derecesi gözetilmeden yapılan bu tür paylaşımlar, insanların birbirleri hakkında bilmeleri veya görmeleri gerekenden çok daha fazlasına sahip olmaları sonucunu doğurmaktadır.

Toplum içerisinde bireyin sahip olduğu üç türlü alan bulunmaktadır. Bu alanlar, kişinin saklı kalmasını istediği “gizli alan”, kendisine yakın olan kişilerle paylaşmak istediği “özel alan”, kişinin umuma açık mecralarda, umuma kendisini sunması ile birlikte giriştiği faaliyetleri kapsamına alan “ortak alan” olarak belirtilmektedir (İçel - Ünver’den Akt. Zor, 2014, 158). Buna göre sosyal medya paylaşımlarına açık olması gereken alan, üçüncü yaşantı alanıdır. Ancak bu alanlar Yüksel’in (2003, 103) ifadesiyle kitle toplumu koşullarında sosyal medya kullanımıyla birbirine girmiş, birbiri içerisinde erimiş bulunmaktadır. WhatsApp’ın durum paylaşma özelliğinde de diğer paylaşım uygulamalarında olduğu gibi kişiler sadece kendi özel alanlarındaki yakın çevreye sunmaları gereken paylaşımları herhangi bir kişi kısıtlaması yapmadan rehberde kayıtlı tüm kişilerle paylaştıklarında ortak alanda yer alan kişilerin de bu paylaşımlara erişimi sağlanmış olmaktadır. Hatta bazıları yaptıkları paylaşımların teşhirini, ifşasını yakınlarının öğrenmesini sakıncalı gördüklerinden anne, baba, eş, çocuk gibi yakınlarından ziyade daha dış çerçevedeki kullanıcılarla paylaşmaktadır.

Yurdigül ve Leloğlu’na (2022, 2213) göre gözetle(n)menin etkisiyle gösteri alanına dönüşen bu tür mecralarda kişiler nasıl bir imaj yaratmak istiyorlarsa o yönde paylaşımlarda bulunmaktadır. Bu ortamın açık ve özgür yapısının her türlü paylaşım olanağına olanak vermesi ve sanal ilişkilerin yüz yüze ilişkilere nazaran bireyleri daha rahat davranmaya itmesi, mahremiyet sınırlarını genişletmiş ve daha esnek hale getirmiştir. Bu durum özel hayat ya da mahremiyet gibi bireye özgü alanların dönüşümüne neden olmuştur. Daha önceki toplumsal yapılarda ayıp ve aykırı kabul edilen teşhir ve ifşa bu tür paylaşım ağlarıyla meşrulaşmıştır. Bireyler var olmak ve görünür kalmak adına özel alanlarını şeffaflaştırarak rahatlıkla genele açabilmektedirler. Turan (2015, 24), bu durumu Freud’un teorisinden yola çıkarak açıklamakta ve internet ortamını rüyalara benzetmektedir. Gerçek dünyada süper egonun kabul etmediği ve bastırıldığı duyguların, rüyalarda olduğu gibi sanal alemde ortaya çıktığını belirtmektedir.

Ayrıca bu tür özel görüntülerin sık paylaşılması zamanla kullanıcıyı daha özeline paylaşmaya sevk etmekte, önceleri paylaşmaktan imtina edilen gizli ve özel görüntülerin zamanla sıradanlaşarak ortak alanda paylaşılabilir hale gelmesine yol açmaktadır. Bu ise paylaşımında bulunan açısından özel durumları, mahremiyeti teşhir ve ifşa etmeye; yapılan paylaşımları takip edenler açısından ise kullanıcıları tecessüse<sup>2</sup> sevk etmektedir. Niedzwiecki (2010, 10) bu durumun dikizle(n)me kültürü oluşturduğunu ve normal ortamda uygunsuz bulunabilecek davranışların zamanla benimsenerek normalleşmeye yol açtığını belirtmektedir. Ayrıca dikizle(n)me kültüründe kişinin kendini teşhir etme konusunda cesaretlendiren duygu, aynı kişiyi gözlem altında tutulmaya da alıştırmaktadır. Bu duygu bir kez yaşandıktan sonra başkalarının teşhirlerini görme arzusu gibi kendini teşhir etme arzusu doruğa ulaşmaktadır. Niedzwiecki (2010, 26-27) bu durumu “Acaba biz bu ağın üzerindeki örümcek miyiz, yoksa ağa yakalanmış sinekten başka bir şey değil

<sup>2</sup> Tecessüs: 1. Belli etmeden, kendini ilgilendirmeyen şeyleri öğrenmeye çalışma. 2. Merakını gidermeye çalışma, görme, anlama merakı (TDK Türkçe Sözlük, 1998).

miyiz?” sorusuyla internet ağı ile örümcek ağı arasında ironik bir bağlantı kurarak açıklamaktadır. Algül’ün (2018, 40-41) yapmış olduğu bir araştırmanın sonuçları Niedzwiecki’nin sorusuna cevap olabilecek niteliktedir. Araştırmaya göre sosyal medyada mahremiyet, iletişimi açık tutma amacıyla kullanılan bir metaya dönüştürülmekte ve tüketime tabi tutulmaktadır. Dolayısıyla tüketim arttıkça sosyal ağlar kullanıcıların mahremiyet alanlarının genişlemesine neden olan ortamlara dönüşmektedir.

Bu tarz bir mahremiyet alanı genişlemesi “panoptikon” olarak Jeremy Bentham tarafından 1785 yılında tasarlanan ve Foucault’nun (1992, 214) ifadesiyle mahkumları “iyi terbiye etmek” amacıyla uygulanan ve görülmeden görme durumunun sağlandığı bir hapis-hane modelinde bulunmaktadır. Canpolat’ın (2003, 137) belirttiği gibi günümüz gözetim toplumunda Foucaultvari bir panoptizmde yaşadığımız söylenebilir. Ancak buradaki gözetim panoptikon tarzı gözetlemenin tersine gözetlenenin kendi iradesiyle gözetlenmeyi arzu etmesi şeklindedir. Dolayısıyla sosyal medyanın sunduğu yaşam tarzıyla birlikte azınlığın çoğunluğu gözetlediği panoptikon sürecinden, çoğunluğun azınlığı gözetlediği ve gözetlenenin gözetlenmeyi arzuladığı, gözetlendiğinde haz duyduğu omniptikon sürecine geçmiştir (Okmeydan, 2017, 63). Bu süreçte görünür olmak, var olmak ile eşdeğer kabul edilmekte, daha fazla beğenilmek ve onaylanmak için özel yaşam alanları “gösterişli” teşhir unsuruna dönüşmektedir. Görünür olmak daha kolay bir şekilde gözetlenmeyi ve denetlenmeyi sağlamaktadır (Doğan, 2021, 99). Bu da hayatın birçok alanında güvenlik kameraları tarafından gözetleniyor olmayı normalleştirmiş bir toplumun bireylerinde zamanla bir öncekinden daha özel, abartılı görüntülerin ortak alanda paylaşılmasını normalleştirmekte ve ilgi odağı olma kaygısıyla bireyi sürekli yeni paylaşımlarda bulunmaya sevk etmektedir. Birey bu mecrada “mış gibi” yaparak aslında sahip olmadığı durumları sahipmiş imajıyla paylaşmaktadır. Paylaşılan görüntülerde en güzel evin, arabanın, manzaranın, sevgilinin, fiziki görünüşün, sloganın, sözün vb. kendisinin olduğu düşüncesiyle sürekli bir mutluluk imajı çizilmektedir.

Ericson’un gelişim evrelerine göre ergenlik çağındaki bireylerde sürekli takip edilme hissi oluşmaktadır. Bu evredeki bir ergen gözetlendiğine inandığı için davranışlarını bu duruma göre şekillendirmekte, spontane gelişen davranışlardan farklı hareket etmektedir. Günümüzde ise gözetlendiğini bildiği için davranışlarına yön verenler sadece ergenler değildir. İnternetin ve sanal dünyanın içinde doğan *dijital yerlilerden* internetle sonradan tanışarak sanal dünyaya belli bir yaştan sonra dahil olan *dijital göçmenlere* kadar toplumun her kesiminden ve her yaş grubundan bireylerde bu durum görülebilmektedir. Bu da narsist ve transparan bir toplum oluşmasına yol açmaktadır. Aslında başkaları tarafından bilinme, fark edilme, dikkate alınma insanoğlunun doğasında olan bir arzudur. Tarıma dayalı toplum düzeninin yaşandığı dönemlerde kırsal kesim toplumunu oluşturan bireylerin çoğu birbirlerini tanımakta, komşuluk ilişkileri sayesinde toplumsal kontrol sağlanabilmekte ve insanların fark edilme duyguları tatmin edilmekteydi. Yüksel’e (2003, 84) göre bu toplumlarda mahremiyet var olmakla birlikte, uğruna çaba gösterilen veya ulaşılmaya çalışılan bir olgu olmadığı gibi, varlığından haberdar olunan bir şey de değildir. Endüstri/Sanayi toplumuyla birlikte şehirleşmenin artması, çalışma düzeninin değişmesi, komşuluk ilişkilerinin zayıflaması gibi birçok etkenin neticesinde değişen toplum yapısı insanları yalnızlaştırmış ve fark edilmez duruma getirmiştir. Dolayısıyla

endüstri/sanayi toplumu insanının yeterli düzeyde tatmin edilemeyen fark edilme, görünür olma arzusu ağ toplumuyla sağlanabilmiştir.

Özellikle kadın kullanıcıların WhatsApp durumlarında paylaşımında bulunmaları, ataerkil tahakküme sahip bir toplum yapısında kadının maruz kaldığı mahalle baskısının, açık ve özgür bir ortam imkânı sunan sosyal medya ile azalmasının bir sonucu olduğu söylenebilir. Böyle bir toplum yapısında kadın, tatmin edemediği beğenilme ve fark edilme duygusunu tatmin edebileceği bir ortama kavuşmuş olmaktadır. Tatmin edilmediğini, olumsuz eleştiriler alabileceğini düşündüğünde karşıdakilerin onayını alabilmek ve beğenisini kazanabilmek için imajında sürekli oynamalar yaparak teşhiri bir ileri seviyeye taşımaktadır. Ancak mahremiyeti sadece kadına indirgemek ve kadın üzerinden mahremiyete bakmak, bütüncül ve kuşatıcı bir yaklaşım olmayacaktır. Mahremiyet cinsiyet ayrımı yapmaksızın tüm yaratılmışları kapsayan bir kavramdır. Nitekim Aydın'ın (2009, 62) ifade ettiği gibi, yaratılışın devamlılığı gizli, nazarlardan uzak, korunaklı ve savunması güçlü ortamlarda gerçekleşmektedir. Tohum toprağın içinde filizlenmekte, arı peteğin içinde bal yapmakta, yavru da anne karnında gelişmektedir. Dolayısıyla da mahrem olanın kamuya açılmaması, teşhir edilmemesi sadece geleneksel anlayışın değil yaratılışın bir gerekliliğidir. Ancak Batı toplumlarında dokunulmazlık, Doğu toplumlarında ise gizlilik ve görünmeme duygusunun ağırlıklı olduğu mahremiyet algısı, küreselleşmenin lokomotif durumundaki Batı'nın geliştirmiş olduğu uygulamalar neticesinde değişerek tam tersi bir duruma evrilmiş, görünmeme yerine artık görünür olma kaygısı ön plana çıkmıştır.

### **Sonuç**

Sosyal medyanın günlük hayatı kuşatması ve iletişimde önemli bir yer edinmesi, kullanıcıların mahremiyet anlayışının değişmesine, yeni davranışlar ve düşünce kalıpları edinmelerine neden olmuştur. Bu durum Facebook, Instagram, Twitter, Telegram, Youtube, WhatsApp gibi fotoğraf ve video paylaşımına imkân veren sosyal medya uygulamaları ve bu uygulamaların mahremiyeti dönüştürmesi üzerine araştırmaları yoğunlaştırmış, bu mecraların farklı açılardan sorgulanmalarını gerekli kılmıştır. Daha önceki anlık mesajlaşma uygulamalarında bulunan “mevcut, dışarıda, müsait” gibi kısa ifadeler yerine çoklu platformlarda görüntü ve video paylaşabilme imkânı sunan bu uygulamalar kısa sürede birçok kullanıcı tarafından tercih edilir hale gelmiştir. Anlık mesajlaşma ve sosyal medya uygulaması olarak dünyada 2 milyardan fazla kullanıcı sayısına sahip olan WhatsApp bu uygulamalardan biridir. Bu uygulamanın geliştirdiği durum paylaşma özelliği aracılığıyla kullanıcılar güncel durumlarını 24 saatliğine metin, fotoğraf, video veya GIF şeklinde paylaşabilmektedirler. Ancak kullanıcılar bu özelliği, iletişime açık veya kapalı olduklarını bildirmekten ziyade özel durumlarını ifşa etmek ve sosyal medyanın yol açtığı “fark edilmek, dikkate alınmak, görünür olmak” kaygısının bir sonucu olarak mevcut durumlarından başkalarını haberdar etmek amacıyla kullanmaktadırlar. Bu da mahremiyet kavramının esnek bir duruma dönüştüğünü ve sınırlarının değiştiğini, genişlediğini göstermektedir.

WhatsApp'ta paylaşılan her durum, seçili kişilerle paylaşılması şeklinde filtrelenmişse uygulamanın bir özelliği olarak telefon rehberindeki tüm kişilere iletilmiş

olmaktadır. Dolayısıyla rehberdeki kişilerin yakınlık/uzaklık derecesi gözetilmeden genele yönelik yapılan bu tür özel paylaşımlar, insanların birbirleri hakkında bilmeleri veya görmeleri gerekenden çok daha fazlasına sahip olmaları, kişilerin birbirlerinin özel durumlarından haberdar olmaları sonucunu doğurmakta, kişileri tecessüse sevk etmektedir. Bu ortamın açık ve özgür yapısı sayesinde kişiler paylaşımlarda yüz yüze ilişkilere göre daha rahat davranmaktadır. Dolayısıyla mahremiyet sınırlarını belirleyen alanlar (gizli alan, özel alan, ortak alan) belirsizleşmekte, özel alanda paylaşılması gereken görüntüler ortak alanda paylaşılabilir. Ayrıca bu tür görüntülerin sık paylaşılması kişiyi her seferinde bir öncekinden daha özelini ve daha güzelini paylaşmaya sevk etmektedir. Kişi başkaları tarafından beğenilme, takdir edilme, fark edilme duygusuyla paylaşımları sürekli iyileştirmekte, özelleştirmekte; böylece kendisinin çok mutlu, başarılı, güzel, varlıklı vb. olduğu imajı çizmektedir. Ayrıca kişinin kendini teşhir etme konusunda cesaretlendiren duygu, aynı kişiyi gözlem altında tutulmaya da alıştırmaktadır. Bu duygu bir kez yaşandıktan sonra başkalarının teşhirlerini görme arzusu gibi kendini teşhir etme arzusu doruğa ulaşmakta, normal ortamda uygunsuz bulunabilecek davranışlar zamanla benimsenerek normalleşmektedir. Kişi, bu paylaşımlar sayesinde var olabileceğini düşündüğünden kendisini sürekli görünür kılmakta, özel yaşam alanını gösterişli teşhir alanına dönüştürmektedir. Bu da zamanla bir teşhir ve ifşa kültürü oluşturmakta, narsist ve transparan bir toplum oluşmasına yol açmakta, toplumsal mahremiyet anlayışını yeniden şekillendirmektedir.

Esasında sosyal bir ortamda yaşamak insanoğlunun toplum tarafından kabul edilme ve fark edilme ihtiyacını da beraberinde getirmektedir. Tarımsal üretimin hakim olduğu eski toplum yapılarında bireyler toplumsal ilişkilerin sağladığı kontrol mekanizmasıyla mahremiyeti korumakta, birbirleriyle ilişkileri sayesinde birey toplumda var olduğunu hissetmekteydi. Böylece beğenilme, fark edilme duyguları sürekli tatmin edilmekteydi. Sanayi toplumuyla birlikte şehirleşmenin getirmiş olduğu bireysellik neticesinde kişi toplumda yalnızlaşmış ve fark edilmez olmuştur. Ağ toplumu ise kitle iletişim araçlarının sunduğu sosyal medya uygulamaları sayesinde yeniden fark edilebilmiş, sanayi toplumunda mahrum kaldığı duyguları ağ toplumuyla tatmin edebilme imkânına kavuşmuştur. Ancak genele yayılmış bir paylaşım sıklığı, fark edilir olma duygusunun ötesine geçerek, kişiyi WhatsApp durumunda her seferinde bir ötesini paylaşmaya itmekte, kişi imajında sürekli oynamalar ve iyileştirmeler yaparak kendini ifşa eder duruma gelmektedir. Özünde “gizli olma, görünmez olma, herkese açık olmama” durumlarına sahip olan mahremiyet kavramı, bu paylaşımlar neticesinde dönüşerek “görünür, bilinir, tanınır olma” duygusuyla ihlal edilir olmuştur. Bu da WhatsApp durum paylaşma özelliğinin, mahremiyet kavramının sınırlarını genişlemesinde önemli rolü olduğunu göstermektedir. Neticede önceki toplumsal yapılar tarafından ihlal edilmediği için korunması öncelikli bir sorun olarak görülmeyen mahremiyet, ağ toplumunun beğenilme, görünür olma kaygısıyla tersine bir şekilde korunma gereği duyulmayan ve ihlal edilebilecek bir alan olarak görülmektedir.



## Kaynakça | References

- Adanır, Oğuz. "Can Çekişenler ve Çırpınanlar". *Enformasyon Toplumu Efsanesi*. der. Yusuf Kaplan. 59-74. İstanbul: Rey Yayınları, 1991.
- Akgül, Mahmut – Toprak, Hande Kekimoğlu. "Sosyal Ağlarda Mahremiyetin Dönüşümü: Instagram Örneği". *AJIT-e: Online Academic Journal of Information Technology* 10/38 (Eylül 2019), 75-114. <https://doi.org/10.5824/1309-1581.2019.3.004.x>
- Algül, And. "Sosyal Ağ Kullanıcılarının Abartılı Paylaşım, Benlik Sunumu ve Mahremiyet Tüketimleri". *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi* 13/49 (Ocak 2018), 21-44. <https://doi.org/10.14783/maruoneri.vi.322970>
- Altun, Fahrettin. "Kutsal Medya, Kutsal Çağ: McLuhan Düşüncesini Anlamaya Katkı". *Di-van Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 21 (Aralık 2006), 63-88.
- Aydın, Mustafa. "Mahremiyet ve Örtünmenin Dönüşümü". *Eskiyeni* 12 (Mart 2009), 61-67.
- Aydın, Nevzat. "Hadislerde Mesken Mahremiyetini Tehdit Eden Unsurlara Karşı Alınan Özlemler". *EKEV Akademi Dergisi* 19/63 (Yaz 2015), 287-314.
- Backlinko. "WhatsApp 2022 Kullanıcı İstatistikleri: WhatsApp'ı Kaç Kişi Kullanıyor?". Erişim: 5 Ocak 2022. <https://backlinko.com/>
- Canpolat, Nesrin. "Bilginin Arkeoloğu Michel Foucault". *Kadife Karanlık*. haz. Nurdoğan Rigel vd. 75-130. İstanbul: Su Yayınevi, 2003.
- Çağlak, Uğur. "Whatsapp, Whatsapp Grupları ve Kullanım Alışkanlıkları: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/66 (Ekim 2019), 627-639. <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2019.3612>
- Çatak, Adem. "Mahremiyet Kavramının Farklı Anlam Alanları veya "Fıkıh-ı Bâtın"da Mahremiyet Algısı". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2015), 93-111.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara: Aydın Kitabevi, 16. Basım, 1999.
- Doğan, Evin. "Omniptikon Sürecinde Sosyal Medyada Toplumsal Cinsiyet: Instagram Örneği". *Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi Yeni Düşünceler Hakemli E-Dergisi* 15 (Haziran 2021), 96-108.
- Erdoğan, İrfan - Alemdar, Korkmaz. *Öteki Kuram: Kitle İletişim Kuram ve Araştırmalarının Tarihsel ve Eleştirel Bir Değerlendirmesi*. Ankara: Pozitif Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitapevi, 1992.
- Friedman, Lawrence M. *Yatay Toplum*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002.
- Göncü, Semih. "Kullanımlar ve Doyumlar Yaklaşımı Çerçevesinde Y Kuşağının WhatsApp Kullanımı Üzerine Bir İnceleme". *TRT Akademi* 3/6 (Temmuz 2018), 592-612.
- Karslı, Bahset – Aycan, Sezen. "Instagram ve Mahremiyet: Dindar Muhafazakâr Kadınların Paylaşımları Örneği". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 5/2 (Haziran 2020), 245-266. <https://doi.org/10.30622/tarr.725695>
- Kondratieff, Nikolay D. *İktisadi Yaşamın Uzun Dalgaları*. çev. Uğur Selçuk Akalın. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2010.

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Baskı, 2011.
- Niedzviecki, Hal. *Dikizleme Günlüğü*. çev. Gökçe Gündüç. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Okmeydan, Selin Bitirim. "Postmodern Kültürde Gözetim Toplumunun Dönüşümü: 'Panoptikon'dan 'Sinoptikon' ve 'Omnitikon'a". *Academic Journal of Information Technology* 8/30 (Ekim 2017), 45-69. <https://doi.org/10.5824/1309-1581.2017.5.003.x>
- TDK, Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*, 2. Cilt, Ankara: 9. Basım, 1998.
- Timisi, Nilüfer. *Yeni İletişim Teknolojileri ve Demokrasi*. Ankara: Dost Kitabevi, 2003.
- Toffler, Alvin. *Üçüncü Dalga*. çev. Selim Yeniçeri. İstanbul: Koridor Yayınları, 2008.
- Turan, Yahya. "İletişim Araçlarının Mahremiyet Algısını Şekillendirmedeki Rolü". *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*. ed. Yavuz Ünal vd. 11-33. Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, 2015.
- Uzun, Kadriye - Uluçay, Dilek Melike. "İş Ortamında WhatsApp Kullanımı ve Kesintiye Uğrama". *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 10/1 (Temmuz 2017), 216-231. <https://doi.org/10.18094/josc.306677>
- Varol, Merve Çelik - Varol, Erdem. "Kavram ve Kuramlarıyla Marshall McLuhan'a Bakış: Günümüzün Egemen Medya Araçları Ekseninde Bir Değerlendirme". *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)* 5/1 (Haziran 2019), 137-158.
- WhatsApp. Erişim 17 Kasım 2022. <https://www.whatsapp.com/features>
- Yavuz, Hilmi. *Söz'ün Gücü*. İstanbul: Dünya Yayınları, 2003.
- Yavuz, Hilmi. *Budalalığın Keşfi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Yazıcı, Tülay. "Kişilerarası İletişimde Anlık Mesajlaşma Uygulamalarının Yeri: Whatsapp Uygulaması İle İlgili Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir İnceleme". *International Journal of Social Sciences and Education Research* 1/4 (Aralık 2015), 1103-1119.
- Yurdigül, Aslı - Leloğlu - Hatice. "Kişilik Özellikleri ve Mahremiyetin Demografik Özelliklere Göre Farklılaşması: Instagram Örneği". *Journal of History School* 59 (2022), 2211-2240. <https://doi.org/10.29228/joh.63319>
- Yüksel, Hakan. "Sosyal Medya Ortamında Mahremiyet Sorunu: Facebook ve WhatsApp Platformları". *Kastamonu İletişim Araştırmaları Dergisi* 7 (Aralık 2021), 86-108.
- Yüksel, Mehmet. "Modernleşme ve Mahremiyet". *Kültür ve İletişim* 6/11 (2003), 75-108.
- Zor, Lokman. "Medya Etiği Kapsamında Özel Hayatın İhlali Konusu". *Akademik Bakış Dergisi* 40 (Ocak 2014), 155-171.

## Dinî Başa Çıkma: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması

Süleyman Abanoz | <https://orcid.org/0000-0002-4466-7080>  
[abanoz\\_s@hotmail.com](mailto:abanoz_s@hotmail.com)

Ölçme, Seçme ve Yerleştirme Merkezi (ÖSYM), Ankara, Türkiye

### Öz

Dinî başa çıkma, bireyin yaşadığı durumlarla baş etme sürecinde dinî inanç, ibadet ve uygulamalara başvurmasıdır. Son yıllarda Türkiye’de bireylerin dinî başa çıkma stratejileri konusunda yapılan çalışmaların sayısı artmaktadır. Genellikle tarama yöntemleriyle gerçekleştirilen bu çalışmalarda yurtdışında geliştirilerek Türkiye’ye uyarlanan ölçekler kullanılmaktadır. Bu çalışmada Türkiye’nin dinî kültürel yapısına uygun; farklı cinsiyet, yaş, yerleşim yeri, eğitim ve dindarlık düzeyindeki kişileri kapsayan bir dinî başa çıkma ölçeği geliştirmek amaçlanmaktadır. Bu kapsamda öncelikle yakın çevredeki kişilerle yapılan mülakatlardan da yararlanarak konuyla ilgili bir kavram havuzu oluşturulmuştur. Daha sonra bu kavram havuzundan hareketle 76 maddelik taslak ölçek hazırlanmıştır. Ölçeğin kapsam geçerliğinin sağlanması amacıyla altı uzmanın görüşüne başvurulmuştur. Uzman görüşleri doğrultusunda iki özelliği birden ölçen 3 madde ikiye ayrılmış, 7 madde ölçekten çıkarılmış ve iki madde de ölçeğe eklenmiştir. Bunun yanında 2 dilbilgisi, iki de ölçme ve değerlendirme uzmanının görüşleri alınarak ölçek revize edilmiştir. Sonuçta 4’ü olumlu dinî başa çıkma, 4’ü olumsuz dinî başa çıkma boyutunun altında yer alan 8 faktörlü 74 maddelik bir ölçek elde edilmiştir. 5’li Likert tipi olarak hazırlanan ölçek anlaşılabilirlik ve süre açısından kontrol için on kişilik bir örneklem grubuna uygulanmıştır. İfadelerin anlaşılır olduğu ve ortalama 5 dakikada ölçeğin tamamlandığı tespit edildikten sonra etik kurula başvurulmuştur. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu Başkanlığının 11/03/2022 tarih, 03 sayılı toplantı ve 2022/110 sayılı kararı ile onaylanan taslak ölçeğin ilk uygulaması 2022 yılının Nisan ve Mayıs aylarında gerçekleştirilmiştir. 373 katılımcı tarafından uygun şekilde doldurulan ölçeğin KMO ve Barlett’s Testinin sonuçlarının anlamlı olduğu görülmüş ve açıklayıcı faktör analizi yapılmıştır. Analiz sonucunda ayırt edicilik düzeyi 0,40’ın altında kalan ve birden fazla faktöre, birbirine yakın oranda yük veren 38 madde ölçekten çıkarılmıştır. 6 faktör altında toplanan 36 maddenin faktör yapısının doğrulanması amacıyla ölçek 257 kişiden oluşan farklı bir örnekleme tekrar uygulanmıştır. Ölçeğin doğrulayıcı faktör analizi sonuçlarının da açıklayıcı faktör analiziyle uyumlu olduğu görülmüştür. Sonuç olarak tüm alt boyutlarda yüksek düzeyde güvenilirliğe sahip; olumlu ve olumsuz iki boyutlu, altı faktörden oluşan; geçerli, güvenilir ve kuramsal temeli güçlü bir dinî başa çıkma ölçeği elde edilmiştir.

### Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Dinî Başa çıkma, Ölçek Geliştirme, Olumlu Dinî Başa Çıkma, Olumsuz Dinî Başa Çıkma

## Öne Çıkanlar

- Bu çalışmada Türkiye'nin dinî-kültürel özelliklerine uygun, geçerli ve güvenilir bir dinî başa çıkma ölçeği geliştirilmiştir.
- Türkiye'nin dinî-kültürel profiline uygun bir dinî başa çıkma ölçeği geliştirilmiştir.
- Analizler sonucunda ölçeğin geçerli ve güvenilir olduğu görülmüştür.
- Ölçek olumlu ve olumsuz olmak üzere iki boyutlu, 6 faktörlü bir yapıya sahiptir.
- Her bir alt faktör 0,741 ile 0,937 arasında yüksek güvenilirlik düzeyine sahiptir.

## Atıf Bilgisi

Abanoz, Süleyman. "Dinî Başa Çıkma: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması". *Eskiye*ni 48 (Mart 2023), 201-222. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1226612>

<b>Geliş Tarihi</b>	30 Aralık 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	22 Mart 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli Hakem raporları, makale ile birlikte yayımlanır. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Etik</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:eskiyenedergi@gmail.com">eskiyenedergi@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları <b>CC BY-NC 4.0</b> lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>
<b>Teşekkür</b>	Yazar, ölçek maddelerine katkılarından dolayı Ali Ayten, Yahya Turan, Zeynep Sağır, Nimet Ferah, Hatice Acar Çınar, Ayşe Şentepe Lokmanoğlu, Yusuf Kömür, Mehmet Yazıcı, Mustafa Sarıay ve Mehmet Kaplan'a teşekkür eder.

## Religious Coping: A Scale Development Study

Süleyman Abanoz | <https://orcid.org/0000-0002-4466-7080>  
[abanoz\\_s@hotmail.com](mailto:abanoz_s@hotmail.com)

Ölçme, Seçme ve Yerleştirme Merkezi (ÖSYM), Ankara, Türkiye

### Abstract

Religious coping refers to an individual's turning to religious beliefs, worship, and practices while overcoming situations. Recently, the number of studies on the religious coping strategies of individuals has increased in Turkey. These studies, which are generally conducted with the literature review method, utilise scales developed in foreign countries and adapted to Turkey. This study aims to develop a religious coping scale that conforms with Turkey's religious and cultural structure for people of different sexes, ages, places, educational levels, and piety. For this purpose, a pool of concepts was created by also benefitting from interviews carried out with the participation of people in the close circle first. Afterwards, a draft scale of 76 items was formed based on this pool of concepts. Six experts' opinions were taken to ensure the scale's content validity. Considering the experts' opinions, three items measuring two features at once were divided into two, seven items were excluded from the scale, and two items were added to the scale. Additionally, the scale was revised according to the opinions of two grammar experts and two measurement and evaluation experts. Finally, an eight-factor and 74-item scale, in which items are grouped under four positive religious coping dimensions and four negative religious coping dimensions, was obtained. Designed as a 5-point Likert type, the scale was conducted with a sample group of ten to test its comprehensibility and duration. After identifying that the expressions are comprehensible and the scale is completed in five minutes, the Ethics Commission application was made. Approved with the 2022/110 numbered decision of the Ethics Committee on Scientific Research in Social Sciences and Humanities of Necmettin Erbakan University taken at the 11/03/2022 dated and 03 numbered meeting, the draft scale was first conducted in April and May 2022. The scale was filled in by 373 participants appropriately; it was seen that KMO and Bartlett's Test results were significant, and exploratory factor analysis was made. The analysis resulted in the exclusion of 38 items that gave a similar load ratio to more than one factor and whose distinctiveness level was below 0.40. The scale was conducted again with another sample group of 257 participants to validate the factor structure of the 36 items grouped under six factors. It was seen that the confirmatory factor analysis results of the scale complied with the exploratory factor analysis results. As a result, a religious coping scale, which has high-level reliability for all sub-dimensions; has two dimensions as positive and negative; comprises six factors; is valid and reliable, and has a solid theoretical basis, has been designed.

### Keywords

Psychology of Religion, Religious Coping, Scale Development, Positive Religious Coping, Negative Religious Coping

## Highlights

- In this study, a valid and reliable religious coping scale was developed in accordance with the religious-cultural characteristics of Turkey.
- A religious coping scale was developed in line with Turkey's religious-cultural profile.
- As a result of the analyzes, it was seen that the scale was valid and reliable.
- The scale has a two-dimensional, positive and negative 6-factor structure.
- Each sub-factor has a high reliability level between 0,741 and 0,937.

## Citation

Abanoz, Süleyman. "Religious Coping: A Scale Development Study". *Eskiyeni* 48 (March 2023), 201-222. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1226612>

<b>Date of submission</b>	30 October 2022
<b>Date of acceptance</b>	22 March 2023
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind + Transparent Peer Review The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Ethical Statement</b>	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.
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> . <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>
<b>Gratitude</b>	The author thanks to Ali Ayten, Yahya Turan, Zeynep Sağır, Nimet Ferah, Hatice Acar Çınar, Ayşe Şentepe Lokmanoğlu, Yusuf Kömür, Mehmet Yazıcı, Mustafa Sarıay, Mehmet Kaplan for their contributions to the scale items

## Giriş

İnsan, yaşamı boyunca çeşitli istenmeyen durumlarla karşı karşıya kalır. Yaşamını sağlıklı ve huzurlu bir şekilde devam ettirebilmek için yaşadığı bu durumların üstesinden gelmeye ve sağlıklı ruh hâlini sürdürmeye çalışır. Dolayısıyla insanın karşılaştığı durumlarla başa çıkma çabasının ilk insanla birlikte başladığı söylenebilir. İnsan sebebini bildiği ve kendi imkânlarıyla çözebileceğini düşündüğü durumlarda ağırlıklı olarak bireysel ve maddi başa çıkma stratejilerini kullanırken sebebini bilemediği, kendi gücünü aşacağını düşündüğü türden sorunları çözmede daha çok dinî/manevi başa çıkma stratejilerine başvurma eğilimindedir. Nitekim İslam inancına göre ilk insan olan Hz. Adem Cennet'ten çıkarılarak dünyaya gönderildiği sırada ilk yaptığı şey işlediği günahtan dolayı pişmanlık yaşayarak Allah'a tövbe etmektir.<sup>1</sup> Batılı araştırmacıların yaptıkları çalışmalarda da ilkel insanların özellikle kendi güçleri dâhilinde görmedikleri kıtlık vb. sorunları aşmak için dinî ayinlere başvurdukları aktarılmaktadır.<sup>2</sup>

Sorunlarla başa çıkma çabasının insanlıkla başladığı bilirse de bu konu, psikolojide bilimsel olarak 1960'larda incelenmeye başlanmıştır.<sup>3</sup> En basit ifadeyle başa çıkma, kişinin yaşadığı sorunların içsel ve dışsal etkilerini azaltmak ve ortadan kaldırmak için harcadığı duyuşsal, bilişsel, davranışsal çabaların tümü olarak tanımlanabilir. Toplumların en önemli amaçlarından biri, her bakımdan sağlıklı nesiller yetiştirmek ve onlara daha güvenli bir dünya bırakmaktır.<sup>4</sup> Bundan dolayı her birey ve toplum, farklı stratejiler kullansa da bir şekilde sıkıntılarla başa çıkmak için çaba gösterir.

Dinî başa çıkma (DBÇ), hayatın ortaya çıkardığı problem ve stresle mücadele sürecinde dinin ve inancın kullanılmasıdır.<sup>5</sup> Din, yaşanan olay ve durumlarla başa çıkmada en fazla kullanılan ve oldukça etkili bir başa çıkma aracıdır. Çünkü din, insanın yaşadığını anlamlandırmasına yardımcı olarak, sıkıntının üstesinden gelme cesareti vererek ve üstesinden gilemeyen durumlarda mevcut durumu kabullenmeye ve ruh sağlığını korumaya yardımcı olarak başa çıkmaya katkı sağlar. Bu özellikleri sayesinde din, diğer hiçbir başa çıkma yönteminin sağlayamadığı bir avantaja sahiptir. Örneğin bir yakın kaybı veya üstesinden gilemeyen bir haksızlık yaşandığı durumlarda din, insana hayatın bu dünyadan ibaret olmadığı<sup>6</sup>, yapılan haksızlıkların hesabının ahirette sorulacağı<sup>7</sup> gibi inançlarla destek sağlar. Böylece ruh sağlığının korunmasına ve denge durumunun muhafaza edilmesine yardımcı olur.

Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın lütfunun ve rahmetinin sabredenlerle olduğundan,<sup>8</sup> Allah'ın sabredenleri desteklediğinden<sup>9</sup> bahsedilmiş; iyi insanların çaba göstererek ve

<sup>1</sup> Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, haz. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), el-Bakara 2/37.

<sup>2</sup> Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2011), 407-550.

<sup>3</sup> Richard S. Lazarus, *Psychological Stress and the Coping Process* (New York: McGraw-Hill, 1996).

<sup>4</sup> Selahattin Yakut - İdris Yakut, "Yakut Ahlâkî Zekâ Ölçeği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/76 (Şubat 2021), 838.

<sup>5</sup> Kenneth I. Pargament vd., "Religion and The Problem-Solving Process: Three Styles of Coping", *Journal for the Scientific Study of Religion* 27 (1988), 90.

<sup>6</sup> el-Ankebut 29/64.

<sup>7</sup> el-Enbiya 21/47.

<sup>8</sup> el-Bakara 2/155.

<sup>9</sup> el-Bakara 2/153.

Allah'tan yardım isteyerek ortaya çıkan durumlarla başa çıkabildikleri bildirilmiştir. Ayrıca Kur'an kıssalarının da inananlar için bir ibret olduğu dile getirilmiştir.<sup>10</sup> Dolayısıyla yaşanan sıkıntıların Allah'ın bir imtihanı olarak görülmesi, bunlara sabretmenin kurtuluşu vesile görülmesi ve sabrın Allah'a yakınlaşmayı sağladığına inanılması ruh sağlığını olumsuz etkileyen durumlarla başa çıkmada bireye yardımcı olur.<sup>11</sup>

Dinî başa çıkma terimi klinik psikologlar tarafından 1990'larda gündeme getirilmiştir.<sup>12</sup> Literatürde din ile başa çıkma ilişkisini dinî başa çıkma kavramını kullanarak ifade eden ilk kişi Kenneth Pargament'tir. Bu süreçte Pargament'in 1997 yılında yayımladığı, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research and Practice (Din ve Başa Çıkma Psikolojisi: Teori, Araştırma ve Uygulama)*<sup>13</sup> isimli kitabının payı büyüktür. Dinî başa çıkma konusunda yapılan bir meta-analizde genel olarak olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma biçimlerinin strese karşı olumlu ve olumsuz psikolojik uyum ile ilişkili olduğu hipotezlerinin desteklendiği görülmüştür.<sup>14</sup>

Hacer Memiş, Pargament tarafından geliştirilmiş olan dinî başa çıkma ölçeğini<sup>15</sup> Türkçe'ye uyarlamıştır. Ölçek; manevi başa çıkma, niyaz, salih amel, dinî destek, dinî sakinme, dinî memnuniyetsizlik olmak üzere 6 kategoriden oluşmakta ve toplam 31 madde içermektedir.<sup>16</sup> Diğer bir araştırmacı Naci Kula da Pargament'in konuyla ilgili ölçeğini 21 maddede; manevi temelli dinî başa çıkma, iyi amellerde bulunma, dinî destek, dinî yalvarma, dinî kaçınma ve dinî memnuniyetsizlik şeklinde 6 kategori olarak Türkçe'ye uyarlamış ve geçerlik güvenirlik çalışmalarını yapmıştır.<sup>17</sup> Ali Ayten de Pargament'in ölçeğini merkeze almakla birlikte kültürel unsurlardan hareketle yeni maddeler ekleyerek dinî başa çıkma konusundaki ölçek geliştirme çalışmalarına önemli bir katkı sağlamıştır. Memiş'in ölçeğiyle benzerlik gösteren Ayten'in ölçeği, 6 olumlu (Allah'a yönelme, hayra yorma, dinî yalvarma, dinî yakınlaşma, dinî dönüşüm ve dinî istikamet arayışı), 3 olumsuz (kişiler arası dinî hoşnutsuzluk, manevi hoşnutsuzluk ve şerre yorma) olmak üzere toplam 9 alt kategori ve 33 maddeden oluşmaktadır.<sup>18</sup> Ayrıca Halil Ekşi de Pargament'in üç farklı gruptan elde ettiği veriler sonucunda geliştirdiği 7'si olumlu, 7'si olumsuz dinî başa çıkmayı ölçen 14 maddelik işlevsel bir dinî başa çıkma tutumları ölçeğini<sup>19</sup> Türkçe'ye uyarlayarak geçerlik güvenirlik analizlerini yapmış

<sup>10</sup> el-Enbiya 21/84; Yûsuf 12 /3-111; Yûsuf 12 /3-111.

<sup>11</sup> Bakınız. Mebrure Doğan, *Sabır Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 160-197; Kenneth I Pargament vd., "God Help Me: (I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events", *American Journal of Community Psychology* 18/6 (1990), 796; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2010), 30.

<sup>12</sup> Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012).

<sup>13</sup> Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York: The Guilford Press, 1997).

<sup>14</sup> Gene G. Ano – Erin B. Vasconcelles, "Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress: A Meta-analysis", *Journal of Clinical Psychology* 61 (2005), 461-462.

<sup>15</sup> Pargament, *The Psychology of Religion and Coping*.

<sup>16</sup> Hacer Memiş, *Dinsel Başa Çıkma Faaliyetleri Ölçeğinin Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003).

<sup>17</sup> Mustafa Naci Kula, *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2005).

<sup>18</sup> Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, 2012

<sup>19</sup> Pargament, "Religion and The Problem-Solving Process: Three Styles of Coping", 90-104.



ve kendi tezinde uygulamıştır.<sup>20</sup> Bunların dışında Çayır ve Arpacı'nın kendi çalışmalarında kullandıkları bir ölçek de bulunmaktadır. Olumlu dinî başa çıkma, dinî destek arayışı, dinî yalvarma ve inkâr olmak üzere toplam 4 kategori ve 26 maddeden oluşan bu ölçek,<sup>21</sup> maddeler hazırlandıktan sonra doğrudan uygulanmıştır. Dolayısıyla bu çalışma tam anlamıyla bir ölçek geliştirme faaliyeti olarak değerlendirilemez.

Ülkemizde 2000-2020 yılları arasında dinî başa çıkma konusunda 13'ü tezden çıkarılan yayın 76'sı özgün araştırma olmak üzere toplam 89 çalışma yapılmıştır. Bunların 4'ü literatür tarama, 1'i ölçek uyarlama çalışmasıdır. Saha araştırmasına dayanan çalışmalardan 21'inde mülakat yöntemi; 1'inde dua ölçeği, 1'inde bireysel bir ölçek, 46'sında uyarlama ölçekler kullanılmıştır. 2 çalışmada ise kullanılan ölçek hakkında bilgi verilmemiştir.<sup>22</sup>

Her ne kadar sorunlar karşısında dinî başa çıkma mekanizmalarını kullanmak tüm toplumlarda ve kültürlerde var olan bir durum olsa da bireylerin başvurduğu başa çıkma mekanizmaları kendi kültürlerinden ve dinlerinden izler taşımaktadır. Başka bir ifadeyle tüm dinî inanç ve kültürlerde dinî başa çıkma yaygın olmakla birlikte uygulanan stratejiler, her inancın doğasını ve içeriğini yansıtan şekillerde farklılık gösterir.<sup>23</sup> Örneğin, Hindular için geliştirilen bir dinî başa çıkma ölçeğiyle yapılan çalışmada Hinduların dinî başa çıkma davranışlarında dinî ve sosyokültürel farklılıklarının etkili olduğu tespit edilmiştir.<sup>24</sup> Dolayısıyla genel bir dinî başa çıkma yönteminden ziyade çeşitli dinlere ve kültürlerle ait farklı başa çıkma tarzlarından bahsedilebilir. Ayrıca farklı kültürel ve dinî özelliklerde yapılacak ölçek geliştirme çalışmaları dinî başa çıkmanın evrensel özelliklerinin olup olmadığını ortaya koymasından da önem arz etmektedir.

Ülkemizdeki dinî başa çıkma faaliyetleri arasında; yaşananları Allah'ın bir imtihanı göreyerek sabretme, her şeyi kadere bağlayarak açıklama, başa gelenleri sorgulamadan teslimiyetle kabul etme, dinî kurum ve kişilere başvurma, dinî ortamlara girme veya buralardan uzaklaşma, başa gelen her şeyin hayra vesile olacağını düşünme veya yaşananların inanç ve ibadetlerdeki eksikliklerden kaynaklandığını düşünme gibi inanç ve kabuller bulunmaktadır. Türkiye'de hazırlanacak bir dinî başa çıkma ölçeğinde bu tür inanç ve kabulleri ölçecek maddelerin yer alması bir gerekliliktir. Bu kapsamda ülkemizin dinî özelliğini/eğilimini yansıtan maddelerden oluşan bir ölçek, dinî başa çıkmanın Türk toplumundaki görünümünü ortaya çıkarmaya yardımcı olabilir. Bundan dolayı çalışmamızda, Türkiye'de yaşayanların kullandıkları dinî başa çıkma stratejilerini tespit etmeye yönelik geçerli ve güvenilir bir ölçek geliştirmek amaçlanmıştır.

<sup>20</sup> Halil Ekşi, *Başaçıkma, Dinî Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001).

<sup>21</sup> Celal Çayır - Mücahit Arpacı, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Başaçıkma Tutumları Üzerine Bir Araştırma (Dicle Üniversitesi Örneği)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2011), 205- 246.

<sup>22</sup> Süleyman Abanoz, "Türkiye'de Yapılan 'Dinî Başa Çıkma' Konulu Araştırmalar Hakkında Bir Değerlendirme", *Eskiye* 40 (Mart 2020), 414.

<sup>23</sup> Hisam Abu-Raiya - Kenneth I. Pargament, "Religious Coping among Diverse: Commonalities and Divergences", *Psychology of Religion and Spirituality* 7/1 (2015), 24-25.

<sup>24</sup> Nalini Tarakeshwar vd., "Initial Development of a Measure of Religious Coping Among Hindus". *Journal of Community Psychology* 31/6 (2003), 610.

## 1. Yöntem

### 1.1. Araştırma Modeli

Tarama modelleri var olan bir durumu olduğu şekilde betimlemeyi amaçlayan yaklaşımlardır. Bunlarda araştırmaya konu olan olay, birey ya da nesne kendi koşulları içinde ve olduğu gibi tanımlanmaya çalışılır.<sup>25</sup> İlişkisel tarama ise iki veya daha çok sayıda değişken arasında birlikte değişimin varlığını ve/veya derecesini belirlemeyi amaçlayan araştırma yöntemidir.<sup>26</sup> Bu çalışmada ölçek geliştirme hedeflendiği için tarama modelleri arasında yer alan ilişkisel tarama yöntemi tercih edilmiştir. Ölçek geliştirme, bireyin ölçülmesi amaçlanan sadece ilgili özelliğini uyaracak uyarıcılar takımını ve bu uyarıcılara uygun tepki kategorilerini oluşturma süreci ve işleminin adıdır.<sup>27</sup> Bu ölçekte sıklık bildiren ifadeler sunularak bireyin bunlar arasında kendine en uygun olanı seçmesi istendiği için 5’li Likert tipi kullanılmıştır.

### 1.2. Çalışma Grubu

Çalışmanın evrenini, Türkiye’de yaşayan tüm bireyler oluşturmaktadır. Bu amaçla ilk uygulama için kota örnekleme<sup>28</sup> yoluyla farklı yaş, cinsiyet, dindarlık ve eğitim düzeyinden katılımcılara ulaşılmıştır. Bunlar arasından ölçeği uygun şekilde dolduran 373 birey üzerinden analizler gerçekleştirilmiştir. Ölçek geliştirme çalışmalarında faktör analizi için örneklem büyüklüğünün ne kadar olması gerektiğiyle ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bunlardan birine göre 50 çok zayıf, 100 zayıf, 200 orta, 300 iyi, 500 çok iyi ve 1000 mükemmel<sup>29</sup> olarak değerlendirilmektedir. Bir diğer görüş madde sayısını esas almakta ve bu sayının en az 5 katı kadar, imkân dâhilindeyse on katı kadar katılımcıya ulaşılmaması tavsiye etmektedir.<sup>30</sup> İlk uygulamada madde sayısı 74 olduğu için örneklem sayısı analizler için yeterlidir. İkinci uygulamada ise toplam madde sayısı 36’ya düştüğü için 257 katılımcıya ulaşılması faktör analizi için yeterli görülmüştür.

### 1.3. Ölçek Geliştirme Süreci

Ölçek geliştirme sürecinde öncelikle dinî başa çıkma konusuyla ilgili literatür taranmıştır. Bu kapsamda Abanoz tarafından gerçekleştirilen araştırma, ülkemizde konuyla ilgili 2020’ye kadar yapılmış çalışmaları bir arada ele aldığından oldukça faydalı olmuştur.<sup>31</sup> Söz konusu araştırmada ve yurt dışında yapılmış çeşitli çalışmalarda<sup>32</sup> konuyla ilgili

<sup>25</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010), 77.

<sup>26</sup> Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 79.

<sup>27</sup> Adnan Erkuş, *Psikolojide Ölçme ve Ölçek Geliştirme Temel Kavramlar ve İşlemler* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012), 15.

<sup>28</sup> Remzi Altunışık vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı* (Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2004), 130; Türker Baş, *Anket Nasıl Hazırlanır Uygulanır Değerlendirilir* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006), 40.

<sup>29</sup> Lawrence S. Meyers vd., *Applied Multivariate Research Design and Interpretation* (New York: Sage Publications, 2016).

<sup>30</sup> Ronald J. Cohen – Mark E. Swerdlik, *Psychological Testing And Assessment An Introduction to Tests and Measurement* (New York: McGraw Hill Higher Education, 2010), 278.

<sup>31</sup> Abanoz, “Türkiye’de Yapılan ‘Dinî Başa Çıkma’ Konulu Araştırmalar Hakkında Bir Değerlendirme”, 413-421.

<sup>32</sup> Hisam Abu-Raiya vd., “A Psychological Measure of Islamic Religiousness: Development and Evidence of Reliability and Validity”, *International Journal for the Psychology of Religion* 18/4 (2008), 291-315; Kenneth I. Pargament – Hisam Abu-Raiya, “A Decade of Research on the Psychology of Religion and Coping: Things We Assumed and Lessons We Learned”, *Psyke and Logos* 28 (2007), 742-766.

bilgiler bir arada değerlendirilerek bir kavram havuzu oluşturulmuştur. Kavram havuzu oluşturma aşamasında farklı özelliklerdeki kişilerle mülakatlar gerçekleştirilmiş ve gözlemler yapılmıştır. Bu kapsamda dinî başa çıkma konusunda öne çıktığı tespit edilen kavramların bazıları şunlardır: dua, zikir, tevbe, namaz, ibadet, kader, türbe, tevekkül, şeyh, sabır, imtihan, ahiret, sadaka, hayır, mağfiret, af, ceza, din görevlisi, cemaat, dinî lider.

İncelenen çeşitli ölçeklerden<sup>33</sup> de yararlanarak ölçeğin alt boyutları oluşturulmuş ve kavram havuzunu da yansıtabilecek şekilde madde oluşturma sürecine geçilmiştir. Bu aşamada öncelikle maddeler olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma olmak üzere iki boyutta toplanmış ardından hem olumlu hem de olumsuz dinî başa çıkma kendi içinde dört alt faktöre ayrılmıştır. Her bir faktörde en az yedi adet olmak üzere toplam 76 maddelik ilk taslak oluşturulmuştur. Maddeler oluşturulurken kısa cümleler tercih edilmiş; yanlış anlaşılabilir veya birden fazla anlama gelebilecek ifadelerden kaçınılmış; katılımcıları rahatsız edecek, onları yönlendirecek veya gerçek durumlarını gizleme isteği oluşturacak ifadelerden uzak durulmuştur.<sup>34</sup> Oluşturulan taslak; biri yabancı bir dinî başa çıkma ölçeğinin kültürel uyarlamasını yaparak kullanmış, diğerleri de dinî başa çıkma konusunda çalışma yapmış altı öğretim üyesine (Ali Ayten, Yahya Turan, Zeynep Sağır, Nimet Ferah, Hatice Acar Çınar, Ayşe Şentepe Lokmanoğlu) gönderilmiştir. Öğretim üyelerinin önerileriyle maddelerin 3'ü, 2'ser madde olarak revize edilmiş, ölçeğe 2 madde eklenmiş ve 7 madde ölçekten çıkarılmıştır. Böylece ölçeğin kapsam geçerliliği artırılmıştır. Faktörlerin isimleri de gelen öneriler doğrultusunda gözden geçirilmiştir. Sonuç olarak oluşan ölçeğin madde dağılımı aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

**Tablo 1: Dinî Başa Çıkma Ölçeğinin Boyutları**

	<b>Olumlu DBÇ</b>	<b>Olumsuz DBÇ</b>
<b>Dinî Yönelim</b>	Dua ve ibadetlerde artış (12 madde)	Dua ve ibadetlerde azalış (9 madde)
<b>Dinî Dönüşüm</b>	Dine ve Allah'a sığınma (13 madde)	Dinden ve Allah'tan uzaklaşma (10 madde)
<b>Dinî Destek</b>	Dinî grup ve kişilere başvurma (9 madde)	Dinî grup ve kişilerden uzaklaşma (7 madde)
<b>Dinî Değerlendirme</b>	Hayra yorma (7 madde)	Şerre yorma (7 madde)

Uygulamaya geçmeden önce hazırlanan ölçeğin şekil, dil ve anlaşılabilirlik açısından uygunluğu konusunda görüş almak amacıyla iki dil bilgisi (Yusuf Kömür, Mehmet Yazıcı) ve iki ölçme değerlendirme uzmanına (Mustafa Sarıay, Mehmet Kaplan) başvurulmuştur. Uzman görüşleri doğrultusunda üç maddede ifade düzeltilmesi yapılmıştır.

Bu aşamada oluşturulan ölçek rastgele seçilen on kişilik bir örneklem grubuna uygulanmış; yanlış anlaşılabilir bir ifade olup olmadığı gözden geçirilmiş ve ölçeğin ne kadar sürede tamamlandığı gözlenmiştir. Buna göre ifadelerin anlaşılır olduğu ve 3-6 dakika arasında ölçeğin tamamlandığı görülmüştür. Ölçek yönergesinde çalışmanın amacı belirtilmiş; çalışmaya katılımın gönüllülük esasına dayandığı, istenildiği zaman bırakılabileceği

<sup>33</sup> Abu-Raiya vd., "A Psychological Measure of Islamic Religiousness: Development and Evidence of Reliability and Validity"; Pergament, "Religion and The Problem-Solving Process: Three Styles of Coping".

<sup>34</sup> Catherine Dawson, *Araştırma Yöntemlerine Giriş Araştırma Projesi Yürüten Tüm Araştırmacılar İçin Pratik Bir Kılavuz*, çev. Aylin Soysal, çev. ed. Asım Arı (Konya: Eğitim Yayınevi, 2015), 76-80.

ve kişisel bilgilerin tamamen gizli tutulacağı açıklanmıştır. Ayrıca iletişim bilgileri de eklenerek istenirse araştırmacıyla iletişim kurulabileceği konusunda bilgilendirme yapılmıştır.

Ölçek uygulanmadan önce Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu Başkanlığına başvurulmuştur. Kurulun 11/03/2022 tarih, 03 sayılı toplantı ve 2022/110 sayılı kararı ile “Dinî Başa Çıkma: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması” isimli ölçeğin etik açıdan uygunluğuna karar verilmiştir. Nisan-Mayıs aylarında Google forms üzerinden ulaştırılan 74 maddelik ölçek, 387 katılımcı tarafından doldurulmuştur. Okunmadan veya dikkatsizce doldurulduğu tespit edilen 10 tanesi çıkarılmış, 373 anket geçerli kabul edilmiştir. İlk uygulamada çarpıklık ve basıklık değerleri, KMO ve Barlett’s analizleri gerçekleştirildikten sonra açımlayıcı faktör analizi ve temel bileşenler analizi yapılmıştır. Analizler sonrasında ölçekte yer alması uygun görülmeyen maddeler çıkarılmış ve Cronbach alfa ve McDonald’s Omega güvenilirlik analizleri gerçekleştirilmiştir. Daha sonra Mayıs-Haziran 2022 tarihlerinde ölçek, farklı bir örneklem grubuna ikinci kez uygulanmıştır. İkinci uygulama sonrasında tekrar çarpıklık, basıklık değerlerine bakılmış ve KMO ve Barlett’s analizleri gözden geçirilmiştir. Kontrol amaçlı yapılan açımlayıcı faktör analizi sonuçlarının ilk uygulama ile paralel olması üzerine doğrulayıcı faktör analizine geçilmiştir. Son olarak Cronbach alfa ve McDonald’s Omega teknikleri kullanılarak ölçeğin güvenilirlik analizine bakılmıştır.

#### 1.4. Verilerin Analizi

Ölçekler, Google forms aracılığıyla elektronik ortamda uygulanmıştır. Elde edilen veriler SPSS 23 (Statistical Package for the Social Sciences) ve R paket programı üzerinde analiz yapılmasını sağlayan açık erişimli Jamovi programı kullanılarak analiz edilmiştir. Veriler üzerinde açımlayıcı faktör analizi, temel bileşenler analizi, doğrulayıcı faktör analizi, Cronbach Alfa ve McDonald’s Omega gibi analizler gerçekleştirilmiştir.

## 2. Bulgular ve Yorumları

**Tablo 2: İlk Uygulamaya Katılanların Demografik Özellikleri**

Değişkenler	Gruplar	Sayı	Yüzde	Kümülatif yüzde
Cinsiyet	Erkek	183	49.1 %	49.1 %
	Kadın	190	50.9 %	100.0 %
Yaş	15-24	94	25.2 %	25.2 %
	25-34	82	22.0 %	47.2 %
	35-44	135	36.2 %	83.4 %
	45 üstü	62	16.6 %	100.0 %
Eğitim	İlköğretim	30	8.0 %	8.0 %
	Ortaöğretim	55	14.7 %	22.8 %
	Ön lisans	24	6.4 %	29.2 %
	Lisans	155	41.6 %	70.8 %
	Lisans üstü	109	29.2 %	100.0 %
Yerleşim Yeri	İl	295	79.1 %	79.1 %
	İlçe	66	17.7 %	96.8 %
	Köy	12	3.2 %	100.0 %

<b>Dindarlık</b>	Çok dindar	31	8.3 %	8.3 %
	Dindar	257	68.9 %	77.2 %
	Kararsızım	29	7.8 %	85.0 %
	Az dindar	46	12.3 %	97.3 %
	Dindar değil	10	2.7 %	100.0 %

Tablo 2’de görüldüğü gibi katılımcılar çeşitli cinsiyet, yaş, yerleşim yeri, eğitim ve dindarlık düzeylerine sahip kişilerden oluşmaktadır. Bu yönüyle örneklemin oldukça heterojen olduğu ve evreni temsil ettiği söylenebilir.

**Tablo 3: İlk Uygulamanın Betimsel Sonuçları**

<b>Özellikler</b>	<b>Değerler</b>
Madde sayısı	74
Kişi sayısı	373
Kayıp değer	0
Ortalama	2,87
Ortanca	2,95
Tepe değer	2,98
Standart sapma	0,409
Minimum	1,05
Maksimum	4,90
Çarpıklık	-0,90
Basıklık	4,03
Normallik	<,001

Bu tabloda görüldüğü gibi ölçekte kayıp değer bulunmamaktadır. Ölçeğin elektronik ortamda uygulanması aykırı değer ve kayıp değer olmasını engellemiştir. Ortalamanın, ortancanın ve tepe değerini 2 ile 3 arasında bir değer aldığı dolayısıyla ölçeğin normal dağılım gösterdiği tablodan anlaşılmaktadır. Literatürde genellikle 0-0,50 arası çarpıklık düşük; 0,50-1 arası çarpıklık orta olarak değerlendirilmektedir.<sup>35</sup> Dolayısıyla tabloda görülen 0,90 düzeyindeki çarpıklığın yeterli olduğu söylenebilir. Sıfırdan düşük basıklık değeri basık dağılıma, sıfırdan büyük değerler ise sivri dağılıma işaret etmektedir.<sup>36</sup> Tablodan hareketle bu çalışmanın basıklığının sivri bir dağılım gösterdiği söylenebilir.

Ölçeğin yapı geçerliliğini tespit etmek amacıyla faktör analizi yapılması gerekmektedir. Faktör analizi, faktör yapısını ortaya çıkarmak ve önceden kestirilen faktör yapısını doğrulamak amacıyla yapılır. Faktör analizi, birbiriyle ilişkili çok sayıda değişkeni bir araya getirerek, kavramsal olarak anlamlı daha az sayıda yeni faktörler, boyutlar bulmayı amaçlayan istatistiktir.<sup>37</sup> SPSS programında temel bileşenler analizi, faktör analizi başlığının altında yer alsa da gerçek anlamda bir faktör analizi değildir. Ölçek geliştirme çalışmaları, ölçülen yapıyla ilgili teorik bilgiye bağlı olarak geliştirilen maddelerin faktör

<sup>35</sup> Joseph F. Hair vd., *Multivariate Data Analysis* (Essex: Pearson Education Limited, 2009); Asiye Şengül Avşar, “Merkezî Eğilim ve Değişkenlik Ölçüleri”, *Sosyal Bilimlerde İstatistik: Excel ve SPSS Uygulamaları*, ed. Fatih Orçan (Ankara: Anı Yayıncılık, 2022), 53-82.

<sup>36</sup> Andy Field, *Discovering Statistics Using IBM SPSS Statistics* (London: Sage Publication, 2009).

<sup>37</sup> Şener Büyükoztürk, “Faktör analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32/32 (2002), 472; Ömer Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2021).

analizi süreçlerini içerir. Dolayısıyla ölçek geliştirmek için ölçülen yapıya ilişkin teoriyi/kuramsal bağlamı iyi bilmek, yazılan maddeleri de kurama bağlı olarak yazmak gerekir. Faktör analizi teori ile ilişkilidir. Bu nedenle ölçek geliştirmede temel bileşenler analizi yerine açımlayıcı faktör analizi sonuçlarının dikkate alınması daha doğru olacaktır.<sup>38</sup>

Verilerin açımlayıcı faktör analizine uygunluğunu tespit etmek için KMO measure of sampling adequacy ve Barlett's test of sphericity analizleri kullanılır. Bunlardan KMO örneklem büyüklüğünün yeterli olup olmadığını, Barlett's ise mevcut verilerin çok değişkenli normallik varsayımını sağlayıp sağlamadığını tespit etmek amacıyla yapılır. KMO değeri 0,50-0,70 arası orta; 0,70-0,80 arası iyi; 0,80-0,90 arası çok iyi ve 0,90-1,00 arası mükemmel olarak sınıflandırılır.<sup>39</sup> Ölçeğin KMO değeri 0,929 ile mükemmel aralıkta çıkmış, Barlett's testinin ise  $\chi^2=7732$ ,  $df=630$ ,  $p<.001$  ile uygun olduğu tespit edilmiştir. Açımlayıcı faktör analizine başlamadan önce yapılması gereken bir diğer işlem ise faktör döndürmedir. Birçok faktör döndürme yöntemi bulunmakla birlikte sosyal bilimlerde genellikle faktörler arasında bazı ilişkiler olduğu varsayıldığından eğik döndürme yöntemleri kullanılmaktadır.<sup>40</sup> Eğik döndürmede kullanılacak iki ayrı yöntemden oblimin yöntemi küçük verilerle de iyi sonuçlar verdiği için<sup>41</sup> çalışmamızda tercih edilmiştir. Yapılan incelemeler sonucunda ölçeğin analiz için uygun olduğu anlaşılmış ve analiz işlemine başlanmıştır. Herhangi bir maddenin hangi faktörde yer aldığını belirlemek için sadece ilk çözümde elde edilen faktör yükü yeterli değildir; maddenin ortak varyansı, diğer faktörlere verdiği yükler ve işareti, bunlar arasındaki faktör yük farkları, maddenin kendi faktörü içindeki ve diğer maddelerle korelasyonları, çeşitli döndürme işlemlerinden sonraki yükü ve yer aldığı faktör vb. maddenin kavramsal anlamı ile birlikte dikkate alınmalıdır.<sup>42</sup>

Bu çalışmada belirlenen ayırt edicilik 0,40'tır. Bu değerın altında kalan maddeler tek tek çıkarılarak analiz tekrar edilmiş ve sonuçta 27 maddenin istenen ayırt edicilik düzeyini sağlamadığı görülmüştür. Bunun yanında 11 madde de birden fazla faktöre birbirine yakın oranda yük verdiği için ölçekten çıkarılmıştır. Kalan 36 maddenin açımlayıcı faktör analizleri şu şekildedir:

<sup>38</sup> Asiye Şengül Avşar, "Açımlayıcı Faktör Analizi ve Güvenirlik Analizi", *Jaomovi ile Kolay İstatistik*, ed. Asiye Şengül Avşar (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 122-125.

<sup>39</sup> Muhammet Enes Vural, "Açımlayıcı ve Doğrulayıcı Faktör Analizi: Din Bilimleri Alanından Örnek Analizler", *Din Bilimlerinde Nicel Yöntem*, ed. Ali Ayten (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 142-143.

<sup>40</sup> Darren George – Paul Mallery, *IBM SPSS Statistics 26 Step by Step: a Simple Guide and Reference* (New York: Routledge, 2019), 261.

<sup>41</sup> Field, *Discovering Statistics Using IBM SPSS Statistics*.

<sup>42</sup> Erkuş, *Psikolojide Ölçme ve Ölçek Geliştirme*, 101.

**Tablo 4: Açıklayıcı Faktör Analizi Sonuçları**

	Faktör				
	1	2	3	4	5
DYönelim_9	0.763				
DYönelmeme_1				0.413	
DYönelmeme_3				0.533	
DYönelmeme_4				0.541	
DYönelmeme_7				0.517	
DYönelmeme_9				0.401	
DDönüşüm_1	0.828				
DDönüşüm_2	0.682				
DDönüşüm_4	0.777				
DDönüşüm_6	0.704				
DDönüşüm_8	0.830				
DDönüşüm_10	0.774				
DDönüşüm_11	0.751				
DDönüşmeme_5				0.565	
DDönüşmeme_6				0.519	
DDönüşmeme_9				0.545	
DDestek_2		0.613			
DDestek_3		0.719			
DDestek_5		0.768			
DDestek_8		0.802			
DDestek_9		0.724			
DDesteklememe_1			0.681		
DDesteklememe_2			0.514		
DDesteklememe_3			0.740		
DDesteklememe_5			0.552		
DDesteklememe_6			0.510		
DDesteklememe_7			0.602		
DDeğerlendirme_2	0.806				
DDeğerlendirme_3	0.851				
DDeğerlendirme_5	0.719				
DDeğerlendirme_6	0.757				
DDeğerlendirme_7	0.803				
DDeğerlendirmeme_1					0.698
DDeğerlendirmeme_2					0.697
DDeğerlendirmeme_3					0.601
DDeğerlendirmeme_6					0.749

Note. 'Minimum residual' extraction method was used in combination with a 'oblimin' rotation

Tabloda görüldüğü gibi 5 faktörlü bir yapı ortaya çıkmıştır. Dinî dönüşüm ve dinî yönelimin alt boyutları hem olumlu hem de olumsuz dinî başa çıkma açısından ortak faktörler altında toplanmıştır. Bundan dolayı bu iki başlık dinî dönüşüm adı altında tek bir faktör olarak kabul edilmiştir. Dinî destek boyutunun hem olumlu hem de olumsuz dinî başa çıkma açısından bağımsız birer faktör olduğu görülmüştür. Olumlu dinî değerlendirme (başta gelenleri hayra yorma) ise dinî yönelim ve dinî dönüşümle aynı faktör altında yer alsada olumsuz dinî değerlendirme (şerre yorma) bağımsız bir faktör olarak ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı hem olumlu dinî değerlendirme (hayra yorma) hem de

olumsuz dinî değerlendirme (şerre yorma) bağımsız bir faktör olarak ele alınmıştır. Bu sonuçlara göre ölçek üçü olumlu, üçü olumsuz olmak üzere altı alt faktöre ayrılmıştır. Açımlayıcı faktör analizi sonrasında ortaya çıkan ölçeğin alt faktörleri ve madde sayıları şu şekildedir:

**Tablo 5: Açımlayıcı Madde Analizi Sonucunda Ölçeğin Alt Boyutları ve Madde Sayıları**

	Olumlu DBÇ	Olumsuz DBÇ
<b>Dinî Dönüşüm</b>	Dinî inanç ve uygulamalara yönelme (8 madde)	Dinî inanç ve uygulamalardan uzaklaşma (8 madde)
<b>Dinî Destek</b>	Dinî grup ve kişilere başvurma (5 madde)	Dinî grup ve kişilerden uzaklaşma (6 madde)
<b>Dinî Değerlendirme</b>	Hayra yorma (5 madde)	Şerre yorma (4 madde)

Açımlayıcı faktör analizi toplam varyansın %52,7'sini açıklamıştır. Her ne kadar ölçek geliştirme çalışmalarında faktör analizi olarak uygun bir yöntem görülmesi de açımlayıcı faktör analiziyle uyumlu olup olmadığını kontrol etmek amacıyla temel bileşenler analizi de yapılmış ve sonuçların benzer olduğu görülmüştür. Temel bileşenler analizinin toplam varyansın %55,5'ini açıkladığı tespit edilmiştir.

Ölçek geliştirme çalışmalarında açımlayıcı faktör analiziyle maddelerin hangi alt faktörlere ayrıldığı belirlendikten sonra faktör yapılarını doğrulamak amacıyla doğrulayıcı faktör analizinin de yapılması gerekir. Açımlayıcılıktan çok doğrulayıcı temellere sahip olan doğrulayıcı faktör analizinde, gizil değişkenler arası (ölçek maddeleri) nedenselliğin yapısal olarak tahmin edilmesi ve sınanması temel amaçtır.<sup>43</sup> Başka bir ifadeyle doğrulayıcı faktör analizi, ölçek maddeleriyle ilişkili görüldükleri faktör yapıları arasındaki ilişkinin uygunluğunu kontrol etmede kullanılır. Açımlayıcı faktör analizi sonucunda maddelerin ölçekte kalması, çıkarılması veya gözden geçirilmesi ile ilgili karar verildikten sonra aynı evrenden farklı bir örneklem alınarak ölçeğin son hâli uygulanır. Bu şekilde doğrulayıcı faktör analizi kullanılarak açımlayıcı faktör analizi ile elde edilen modelin geçerliliği desteklenmiş olur.<sup>44</sup>

Açımlayıcı faktör analizinden elde edilen sonuçları doğrulamak için ölçek farklı bir örnekleme ikinci kez uygulanmıştır. Bu uygulamaya katılanların özellikleri tablo 6'da verilmiştir.

<sup>43</sup> Vural, "Açımlayıcı ve Doğrulayıcı Faktör Analizi: Din Bilimleri Alanından Örnek Analizlerle", 153.

<sup>44</sup> Tuğba Karadavut, "Doğrulayıcı Faktör Analizi", *Jamovi ile Kolay İstatistik*, ed. Asiye Şengül Avşar (Ankara: Anı Yayıncılık, 2021), 147-148.



Tablo 6: İkinci Uygulamaya Katılanların Demografik Özellikleri

Değişkenler	Gruplar	Sayı	Yüzde	Kümülatif yüzde
Cinsiyet	Erkek	77	30.0 %	30.0 %
	Kadın	180	70.0 %	100.0 %
Medeni Durum	Bekâr	174	67.7 %	67.7 %
	Evli	83	32.3 %	100.0 %
Yaş	15-24	139	54.1 %	54.1 %
	25-34	36	14.0 %	68.1 %
	35-44	59	23.0 %	91.1 %
	45 üstü	23	8.9 %	100.0 %
Bölge	İç Anadolu	101	39.3 %	39.3 %
	Karadeniz-Marmara	52	20.2 %	59.5 %
	Akdeniz-Ege	34	13.2 %	72.8 %
	Doğu-Güneydoğu	70	27.2 %	100.0 %
Yerleşim Yeri	İl	150	58.4 %	58.4 %
	İlçe	69	26.8 %	85.2 %
	Köy	38	14.8 %	100.0 %
Dindarlık	Çok dindar	9	3.5 %	3.5 %
	Dindar	168	65.4 %	68.9 %
	Kararsızım	32	12.5 %	81.3 %
	Az dindar	40	15.6 %	96.9 %
	Dindar değil	8	3.1 %	100.0 %

Tablo incelendiğinde katılımcıların farklı demografik özelliklere sahip olduğu görülmektedir. Tablodan hareketle örneklem grubunun evreni temsil yeterliliğine sahip olduğu ifade edilebilir.

Tablo 7: İkinci Uygulamanın Betimsel Sonuçları

Özellikler	Değerler
Madde sayısı	36
Kişi sayısı	257
Kayıp değer	0
Ortalama	2,95
Ortanca	2,94
Tepe değer	3,06
Standart sapma	0,420
Minimum	1.00
Maksimum	4.94
Çarpıklık	-0,348
Basıklık	4,90
Normallik	<,001

Ölçeğin KMO değerinin 0,921 ile mükemmel, Barlett's testinin ise  $\chi^2=6447$ ,  $df=630$ ,  $p< .001$  ile uygun olduğu tespit edilmiştir. KMO ve Barlett's analizlerinden sonra ölçeğin doğrulayıcı faktör analizi için uyum indeksleri birçok farklı yöntemle kontrol edilmiştir. Uyum indekslerinin sonuçları aşağıdaki tabloda verilmiştir.

**Tablo 8: Ölçeğin Doğrulayıcı Faktör Analizi Uyum İndeksleri<sup>45</sup>**

Uyum İndeksi	Mükemmel uyum	İyi/yeterli uyum	Ölçek değeri	Yorum
$\chi^2/sd$	$0 \leq \chi^2/sd \leq 2$	$2 \leq \chi^2/sd \leq 3$	2,09	İyi/yeterli uyum
RMSEA	$0,00 \leq RMSEA \leq 0,05$	$0,05 \leq RMSEA \leq 0,08$	0,06	İyi/yeterli uyum
SRMR	$0,00 \leq SRMR \leq 0,05$	$0,05 \leq SRMR \leq 0,08$	0,06	İyi/yeterli uyum
CFI	$0,95 \leq CFI \leq 1,00$	$0,90 \leq CFI \leq 0,95$	0,9	İyi/yeterli uyum

Tablo 8’de, geliştirilen dinî başa çıkma ölçeğinin doğrulayıcı faktör analizi için yeterli uyuma sahip olduğu görülmektedir. Böylece ölçeğin yapı geçerliliği olduğu kanıtlanmaktadır. Bu aşamada doğrulayıcı faktör analizi gerçekleştirilmiş, elde edilen sonuçlar Tablo 9’da sunulmuştur.

**Tablo 9: Dinî Başa Çıkma Ölçeğinin Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçları**

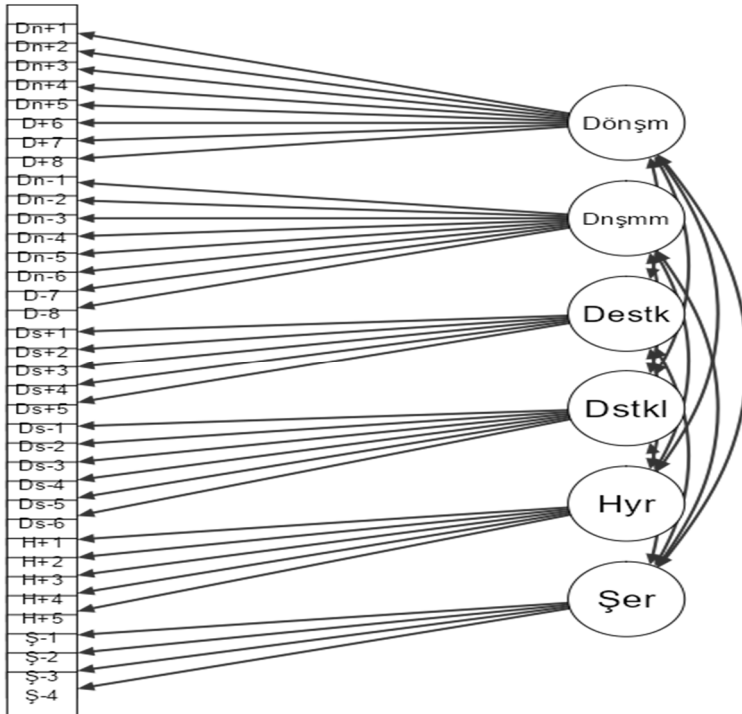
Faktör	Gösterge	Estimate	SE	Z	p
DDönüşüm	DDönüşüm_1	0.748	0.0523	14.29	<.001
	DDönüşüm_2	0.692	0.0496	13.94	<.001
	DDönüşüm_3	0.740	0.0491	15.07	<.001
	DDönüşüm_4	0.727	0.0516	14.10	<.001
	DDönüşüm_5	0.757	0.0458	16.53	<.001
	DDönüşüm_6	0.729	0.0493	14.77	<.001
	DDönüşüm_7	0.699	0.0618	11.30	<.001
	DDönüşüm_8	0.795	0.0524	15.18	<.001
DDönüşme-me	DDönüşmeme_1	0.466	0.0706	6.60	<.001
	DDönüşmeme_2	0.558	0.0815	6.85	<.001
	DDönüşmeme_3	0.545	0.0547	9.97	<.001
	DDönüşmeme_4	0.679	0.0693	9.80	<.001
	DDönüşmeme_5	0.565	0.0512	11.03	<.001
	DDönüşmeme_6	0.711	0.0515	13.79	<.001
	DDönüşmeme_7	0.663	0.0573	11.56	<.001
	DDönüşmeme_8	0.690	0.0429	16.07	<.001
DDestek	DDestek_1	1.133	0.0724	15.64	<.001
	DDestek_2	1.198	0.0705	17.00	<.001
	DDestek_3	1,154	15.95	0,0724	<.001
	DDestek_4	0.939	0.0718	13.09	<.001
	DDestek_5	1.211	0.0763	15.87	<.001
DDestekle-meme	DDesteklememe_1	0.747	0.0573	13.03	<.001
	DDesteklememe_2	0.767	0.0616	12.44	<.001
	DDesteklememe_3	0.806	0.0586	13.77	<.001

<sup>45</sup> Tuğba Karadavut, “Doğrulayıcı Faktör Analizi”, 152.

	DDesteklememe_4	0.837	0.0531	15.77	<.001
	DDesteklememe_5	1.049	0.0613	17.13	<.001
	DDesteklememe_6	1.001	0.0593	16.89	<.001
DDeğerlendirme	DDeğerlendirme_1	0.807	0.0446	18.10	<.001
	DDeğerlendirme_2	0.843	0.0417	20.21	<.001
	DDeğerlendirme_3	0.716	0.0425	16.87	<.001
	DDeğerlendirme_4	0.785	0.0530	14.82	<.001
	DDeğerlendirme_5	0.765	0.0513	14.91	<.001
DDeğerlendir-meme	DDeğerlendirmeme_1	0.462	0.0805	5.74	<.001
	DDeğerlendirmeme_2	0.692	0.0761	9.09	<.001
	DDeğerlendirmeme_3	1.017	0.0710	14.32	<.001
	DDeğerlendirmeme_4	1.038	0.0766	13.5	<.001

Doğrulatoryı faktör analizi ile ilgili tablo incelendiğinde tüm maddelerin yer aldıkları alt faktörle uyum içinde olduğu ve her birinin ayırt edicilik düzeyinin anlamlılık düzeyine ulaştığı görülmektedir. Bu tablodan hareketle açımlayıcı faktör analizi sonucu oluşan faktör yapılarının doğrulatoryı faktör analizi tarafından da desteklendiği söylenebilir.

Şekil 1: Doğrulatoryı Faktör Analizi Path Diyagramı



Şekil 1’de doğrulayıcı faktör analizinin sonuçları path diyagramında gösterilmiştir. Bu diyagramda da görüldüğü gibi her madde ilgili olduğu faktörün altında yer almaktadır ve faktörler arasında karşılıklı ilişki vardır.

### 3. Güvenirlilik Analizi

Geliştirilen bir ölçekte amaç aynı faktör altında yer alan her bir maddenin diğeriyle uyumlu olmasıdır. Yani her bir madde ölçekte yer alan diğer maddelerle ortak amaçlara hizmet etmelidir. Bu durum testin tutarlı olduğunu gösterir. Test ancak kendi içinde tutarlıysa onunla güvenilir ölçümler elde etmek mümkündür. Test tutarlılığı anlamına da gelmekte olan güvenilirlik, ölçme aracının ölçmeye çalıştığı olguyu ne derece tutarlı ölçtüğünü gösterir.<sup>46</sup> İç tutarlılığın tespitinde Cronbach alfa olarak da bilinen alfa katsayısı en sık kullanılan yöntemdir. Bu yöntemde alfa 0-1 arası bir değer alır ve en az 0,50 olması beklenir. 0,50 ile 0,70 arası orta düzey bir güvenilirliğe işaret etmektedir. Alfa katsayısının  $0,70 \leq \alpha < 0,90$  aralığında olması testin yüksek düzeyde güvenilir olduğunu;  $0,90 \leq \alpha \leq 1$  aralığında olması ise testin çok yüksek düzeyde güvenilir olduğunu gösterir.<sup>47</sup> Alfa değerinin önemli bir özelliği ölçekte yer alan madde sayısı arttıkça alfa değerinin de artarak yanıtıcı olabilesidir.<sup>48</sup> Bu olumsuzluğu giderebilmek için çalışmamızda hem Cronbach alfa hem de McDoland’s Omega yöntemleri ile güvenilirlik analizi gerçekleştirilmiştir.

**Tablo 10: Dinî Başa Çıkma Ölçeği Güvenirlilik Analizi**

Ölçek		Orta- lama	Standart sapma	Cron- bach's $\alpha$	McDo- nald's $\omega$
Olumlu	Dinî dönüşüm	4,40	0,770	0,918	0,920
	DBÇ	2,81	1,18	0,908	0,908
DBÇ	Dinî değerlendirme	4,42	0,815	0,926	0,930
	Toplam	3,96	0,756	0,937	0,946
Olumsuz	Dinî dönüşmeme	1,60	0,686	0,825	0,843
	DBÇ	1,74	0,912	0,908	0,909
DBÇ	Dinî Değerlendir- meme	2,89	0,933	0,741	0,752
	Toplam	1,93	0,587	0,851	0,876

Tablo incelendiğinde iki alt boyutta testin yüksek düzeyde geri kalan dört alt boyutta ise çok yüksek düzeyde güvenilir olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bu sonuçlardan hareketle ölçeğin oldukça güvenilir olduğu söylenebilir.

### Sonuç

Ülkemizde yapılan çalışmalarda kullanılan dinî başa çıkma ölçekleri genellikle yabancı ölçeklerin Türkçe uyarlamalarıdır. Dinî başa çıkma konusunun dinden dine,

<sup>46</sup> Robert Ho, *Handbook of Univariate and Multivariate Data Analysis with IBM SPSS* (Boca Raton: CRC Press, 2014), 287.

<sup>47</sup> Kazım Özdamar, *Eğitim, Sağlık ve Davranış Bilimlerinde Ölçek ve Test Geliştirme Yapısal Eşitlik Modellemesi IBM SPSS, IBM AMOS ve MINITAB Uygulamalı* (Eskişehir: Nisan Kitabevi, 2016).

<sup>48</sup> Altunışık, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*, 115.

kültürden kültüre farklılık göstereceği dikkate alındığında Türkiye’de yaşanan dinî gerçeğe uygun bir dinî başa çıkma ölçeğine ihtiyaç olduğu söylenebilir. Bu ihtiyacı gidermek amacıyla geliştirilen 74 maddelik ölçek taslağıyla yapılan ilk uygulamada 36 madde 6 alt boyuttan oluşan bir ölçek elde edilmiştir. Ölçeğin doğruluğunu tespit etmek amacıyla maddeler aynı evrenden farklı bir örnekleme tekrar uygulanmış ve veriler üzerinde doğrulayıcı faktör analizi gerçekleştirilmiştir. Bu analizin de açımlayıcı faktör analizi ile elde edilen sonuçları desteklediği görülmüştür. Son olarak Cronbach alfa ve McDonald’s Omega teknikleriyle ölçeğin güvenilirliği test edilmiştir. Elde edilen güvenilirlik sonuçlarına göre ölçeğin iki alt boyutunun yüksek, 4 alt boyutunun ise çok yüksek düzeyde güvenilir olduğu bulunmuştur.

Elde edilen sonuçlardan hareketle, geliştirilen dinî başa çıkma ölçeğinin konuyla ilgili veri toplamada kullanılabilecek geçerliliği ve güvenilirliği kanıtlanmış bir ölçme aracı olduğu söylenebilir. 5’li Likert tipi olarak düzenlenen ölçek, temelde olumlu ve olumsuz olmak üzere iki boyuttan oluşmakta bu boyutlar da kendi içinde üçer boyuta ayrılmaktadır. Ters (olumsuz) maddenin yer almadığı ölçek, sonuç olarak 6 boyut ve 36 maddeden oluşmaktadır.

Geçerlilik ve güvenilirlik çalışmaları sonucunda ortaya çıkan dinî başa çıkma ölçeğinin alt boyutları, her boyutun içerdiği madde sayısı ve ölçeğin son hâli aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

**Tablo 11: Dinî Başa Çıkma Ölçeğinin Son Hâli**

Dinî Başa Çıkma Ölçeği		
	Olumlu DBÇ	Olumsuz DBÇ
<b>Dinî dönüşüm</b>	Dinî inanç ve uygulamalara yönelme (1-8)	Dinî inanç ve uygulamalardan uzaklaşma (9-16)
<b>Dinî destek</b>	Dinî grup ve kişilere başvurma (17-21)	Dinî grup ve kişilerden uzaklaşma (22-27)
<b>Dinî değerlendirme</b>	Hayra yorma (28-32)	Şerre yorma (33-36)

Aşağıdaki soruları başınıza gelen kötü bir olay, felaket veya yakınınızın ölümü gibi sizi önemli ölçüde etkileyen olumsuz bir durumu göz önüne alarak cevaplayınız.

Sıra		Hiç	Nadiren	Bazen	Çoğunlukla	Her zaman
1	Allah'ın her an benimle olduğunu ve beni koruduğunu düşünürüm.					
2	Yapabileceğimin en iyisini yapar, gerisini Allah'a bırakırım.					
3	Allah'ın karşıma çıkardığı her şeyin benim için hayırlı olacağını düşünürüm.					
4	Her şeyin Allah'ın kontrolünde olduğuna inanırım.					

5	Sıkıntılarımı aşmam konusunda Allah'ın bana yol gösterceğine inanırım.
6	Sorunlarımı aşabilecek gücü vermesini Allah'tan dilerim.
7	Yaşadığım sıkıntılar sayesinde Allah'ın beni güçlendireceğini düşünürüm.
8	Yaşanan olumsuzlukların Allah'ın bir imtihanı olduğunu düşünürüm.
9	Daha az ibadet ederim.
10	Yaptığım duaların başıma gelenlere engel olmadığını düşünürüm.
11	İçimden dua etmek gelmez.
12	Sıkıntılarımı dua etmeden de çözebileceğime inanırım.
13	Duaya başvurmayı acizlik olarak görürüm.
14	Allah'tan yardım istemeksizin sorunlarımı kendi imkânlarımla aşmaya çalışırım.
15	Allah'ın beni koruyacak bir kudreti olup olmadığını sorgularım.
16	Allah'ın dünyayı yaratıp kendi hâline bıraktığını düşünürüm.
17	Din görevlileriyle sohbet etmek ve derdimi anlatmak beni rahatlatır.
18	Kendimi rahatlatmak için dindar arkadaşlarımla görüşürüm.
19	Bir dinî lidere danışırım.
20	Dinî gruplara katılarak sorunlarımı aşmaya çalışırım.
21	Dindar insanların bulunduğu mekânlara gitmek beni ferahlatır.
22	Etrafımdaki dindar insanlardan uzaklaşıyorum.
23	Din kardeşlerimin bana destek olmadığını düşünürüm.
24	Diğer Müslümanlara kızar, onlardan uzak dururum.
25	Dindar insanların bulunduğu mekânlarda sıkıntımın arttığını hissederim.
26	Din görevlilerinin bana yardımcı olmayacağını düşünürüm.
27	Din adamlarından/görevlilerinden uzaklaşıyorum.
28	“Mevla neylerse güzel eyler.” derim.
29	Her şeyde bir hayır olduğuna inanırım.
30	“Sabrın sonu selamettir.” diye düşünürüm.
31	İnancım gereği, olaylara iyi tarafından bakarım.
32	Sıkıntıların Allah'ın bir imtihanı olduğunu ve üstesinden gelmem gerektiğini düşünürüm.
33	Allah'ın beni cezalandırdığını düşünürüm.
34	Yaşadıklarımı hak edecek bir şey yapmış olduğumu düşünürüm.

- 
- 35 Başıma gelenlerin ibadetlerime yeterince özen göstermediğim için olduğunu düşünürüm.
- 
- 36 Şeytana uyduğum için sıkıntı yaşadığımı düşünürüm.
- 

### Kaynakça | References

- Abanoz, Süleyman. “Türkiye’de Yapılan ‘Dinî Başa Çıkma’ Konulu Araştırmalar Hakkında Bir Değerlendirme”. *Eskiyeni* 40 (Mart 2020), 407-429. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.673386>
- Abu-Raiya, Hisam vd. “A Psychological Measure of Islamic Religiousness: Development and Evidence of Reliability and Validity”. *International Journal for the Psychology of Religion* 18/4 (2008), 291-315. <https://doi.org/10.1080/10508610802229270>
- Abu-Raiya, Hisam – Pargament, Kenneth I. “Religious Coping among Diverse: Commonalities and Divergences”. *Psychology of Religion and Spirituality* 7/1 (2015), 24-33. <https://doi.org/10.1037/a0037652>
- Altunışık, Remzi vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*. Sakarya: Sakarya Kitabevi, 3. Basım, 2004.
- Ano, Gene G. – Vasconcelles, Erin B. “Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress: A Meta-analysis”. *Journal of Clinical Psychology* 61 (2005), 461-480. <https://doi.org/10.1002/jclp.20049>
- Ayten, Ali. *Tanrı’ya Sığınmak Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Baş, Türker. *Anket Nasıl Hazırlanır Uygulanır Değerlendirilir*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 4. Basım, 2006.
- Büyüköztürk, Şener. “Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32/32 (2002), 470-483.
- Cohen, Ronald J. – Swerdlik, Mark E. *Psychological Testing And Assessment An Introduction to Tests and Measurement*. New York: McGraw Hill Higher Education, 2010.
- Çayır, Celal – Arpacı, Mücahit. “Üniversite Öğrencilerinin Dini Başa Çıkma Tutumları Üzerine Bir Araştırma (Dicle Üniversitesi Örneği)”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2011), 205-246.
- Çokluk, Ömer vd. *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 6. Basım, 2021.
- Dawson, Catherine. *Araştırma Yöntemlerine Giriş Araştırma Projesi Yürüten Tüm Araştırmacılar İçin Pratik Bir Kılavuz*. çev. Aylin Soysal. çev. ed. Asım Arı. 72-90. Konya: Eğitim Yayınevi, 2015.
- Doğan, Mebrure. *Sabır Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. çev. Fuat Aydın. Ankara: Eskiye Yayınları, 2011.
- Ekşi, Halil. *Başaçıkma, Dinî Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Erkuş, Adnan. *Psikolojide Ölçme ve Ölçek Geliştirme Temel Kavramlar ve İşlemler*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012.
- Field, Andy. *Discovering Statistics Using IBM SPSS Statistics*. London: Sage Publication, 4. Basım, 2009.
- George, Darren – Mallery, Paul. *IBM SPSS Statistics 26 Step by Step: a Simple Guide and Reference*. New York: Routledge, 16. Basım, 2019. <https://doi.org/10.4324/9780429056765-3>
- Hair, Joseph F. vd. *Multivariate Data Analysis*. Essex: Pearson Education Limited, 7. Basım, 2009.
- Ho, Robert. *Handbook of Univariate and Multivariate Data Analysis with IBM SPSS*. Boca Raton: CRC Press, 2014.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2010.
- Karadavut, Tuğba. “Doğrulamalı Faktör Analizi”. *Jamovi ile Kolay İstatistik*. ed. Asiye Şengül Avsar. 147-170. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 10. Basım, 2010.

- Kula, Mustafa Naci. *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2005.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli. haz. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 26. Basım, 2012.
- Lazarus, Richard S. *Psychological Stress and the Coping Process*. New York: McGraw-Hill, 1996.
- Memiş, Hacer. *Dinsel Başa Çıkma Faaliyetleri Ölçeğinin Güvenilirlik ve Geçerlik Çalışması*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Meyers, Lawrence S. vd. *Applied Multivariate Research Design and Interpretation*. New York: Sage Publications, 3. Basım, 2016.
- Özdamar, Kazım. *Eğitim, Sağlık ve Davranış Bilimlerinde Ölçek ve Test Geliştirme Yapısal Eşitlik Modellemesi IBM SPSS, IBM AMOS ve MINITAB Uygulamalı*. Eskişehir: Nisan Kitabevi, 2016.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: The Guilford Press, 1997. <https://doi.org/10.1080/10999183.1998.10767098>
- Pargament, Kenneth I. – Abu-Raiya, Hisam. “A Decade of Research on the Psychology of Religion and Coping: Things We Assumed and Lessons We Learned”. *Psyke and Logos* 28 (2007), 742-766. <https://doi.org/10.7146/pl.v28i2.8398>
- Pargament, Kenneth I. vd. “God Help Me: (I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events”. *American Journal of Community Psychology* 18/6 (1990), 793-824.
- Pargament, Kenneth I. vd. “Religion and The Problem-Solving Process: Three Styles of Coping”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 27 (1988), 90-104. <https://doi.org/10.2307/1387404>
- Şengül Avcı, Asiye. “Merkezî Eğilim ve Değişkenlik Ölçüleri”. *Sosyal Bilimlerde İstatistik: Excel ve SPSS Uygulamaları*. ed. Fatih Orçan 53-82. Ankara: Anı Yayıncılık, 2022.
- Şengül Avcı, Asiye. “Açımlayıcı Faktör Analizi ve Güvenirlik Analizi”. *Jaomovi ile Kolay İstatistik*. ed. Asiye Şengül Avcı. 121-146. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Tarakeshwar, Nalini vd. “Initial Development of a Measure of Religious Coping Among Hindus”. *Journal of Community Psychology* 31/6 (2003), 607-628. <https://doi.org/10.1002/jcop.10071>
- Vural, Muhammet Enes. “Açımlayıcı ve Doğrulayıcı Faktör Analizi: Din Bilimleri Alanından Örnek Analizlerle”. *Din Bilimlerinde Nicel Yöntem*. ed. Ali Ayten. 138-170. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- Yakut, Selahattin – Yakut, İdris. “Yakut Ahlâkî Zekâ Ölçeği”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/76 (Şubat 2021), 836-842.



**Tarihi Bir Figür Olarak Hz. Hüseyin'in Eşi: Şehri Bânû**

Haci Ataş | <https://orcid.org/0000-0001-9276-2966>  
[haciatas@osmaniye.edu.tr](mailto:haciatas@osmaniye.edu.tr)

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi | <https://ror.org/03h8sa373>  
 İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Osmaniye, Türkiye

**Öz**

Hz. Hüseyin'in eşlerinden olan ve çoğunlukla Şehri Bânû ismiyle anılan karakter hakkında kaynaklarda sınırlı ve ihtilafli bilgiye yer verilmektedir. Başta ismiyle alakalı olmak üzere, onun kimliği ve hayatı konusunda çok farklı aktarımlar bulunmaktadır. Sünnî ve Şîî müelliflerin Şehri Bânû'ya farklı perspektiften bakmaları, onun hakkındaki aktarımları çeşitlendiren ve şüpheli kılan etkenlerin başında gelmektedir. Öyle ki, kaynaklarda Hüseyin b. Ali'nin eşi ve Zeynelâbidîn'in annesi olduğu konusunda neredeyse ittifak olmasına rağmen, geri kalan hayatı ve vefatı hakkında net bilgiye yer verilmemektedir. Onun etrafında dönen en çetrefilli tartışma ise soyu hakkındadır. İlk dönem müellifleri onu, çoğunlukla Sind veya Sicistan tarafından getirilen bir köle olarak takdim ederken, sonraki dönem müelliflerinin onu, Sasani İmparatorluğu'nun son kirası III. Yazdicerd'in kızı olarak sunduğu görülmektedir. O, özellikle Şîîlerin yanında ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Bu yüzden Şîî müelliflerin Şehri Bânû'yu asil bir soya bağlama gayretleri gözden kaçmayacak kadar açıktır. Bu gayretin neticesinde Şehri Bânû, baba tarafından Hz. Muhammed'e (sav); anne tarafından Sâsânî kraliyet ailesine bağlanmak suretiyle iki taraftan asil bir soyla ilişkilendirilmiştir. Bir taraftan böylesine asil bir soyla ilişkilendirilen Şehri Bânû, diğer taraftan sıradan bir köle olarak tanıtılmıştır. Dolayısıyla Şehri Bânû karakteri, Sünnî ve Şîî geleneğin arasında sıkışıp kalmış tartışmalı bir figür olarak tarihin sayfalarında yerini almıştır.

**Anahtar Kelimeler**

İslâm Tarihi, Hüseyin b. Ali, Şehri Bânû, Zeynelâbidîn, Şîa

**Öne Çıkanlar**

- Bu çalışmada, Hz. Hüseyin'in eşi Şehri Bânû hakkındaki farklı aktarımlar ele alınmış ve bu ismin mezhep mensubiyetine göre şekillenen yaklaşımlarla değerlendirildiği öne sürülmüştür.
- Şehri Bânû'nun, Hz. Hüseyin'in eşi olduğu konusunda kaynaklar hemfikiridir.
- Ancak onun ne zaman ve hangi kimlikle Medine'ye geldiği konusu ihtilaflıdır.
- Sünnî kaynakların çoğu onu, Horasan bölgesinden getirilen bir savaş esiri olarak tanıtmıştır.
- Şîî kaynakların geneli ise onu, son Sâsânî sultanı Yazdicerd'in kızı olarak takdim etmiştir.
- Şehri Bânû, Sünnî ve Şîî müellifler tarafından farklı açıdan değerlendirilen bir figür olarak tarihte yerini almıştır.

### Atıf Bilgisi

Ataş, Hacı. "Tarihi Bir Figür Olarak Hz. Hüseyin'in Eşi: Şehri Bânû". *Eskiye*ni 48 (Mart 2023), 223-238. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1225265>

<b>Geliş Tarihi</b>	27 Aralık 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	22 Mart 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli Hakem raporları, makale ile birlikte yayımlanır. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Etik</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları <b>CC BY-NC 4.0</b> lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>

## Ḥusayn's Wife as a Historical Figure: Shahrbānū

Hacı Ataş | <https://orcid.org/0000-0001-9276-2966>  
[haciatas@osmaniye.edu.tr](mailto:haciatas@osmaniye.edu.tr)

Osmaniye Korkut Ata University | <https://ror.org/03h8sa373>  
Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Osmaniye, Türkiye

### Abstract

There is limited and conflicting information in the sources about one of Ḥusayn's wives who is generally referred to as Shahrbānū. There is different information about her identity and life, primarily about her name. The fact that Sunni and Shiite authors look at Shahrbānū from different perspectives is one factor that diversifies the information and make it suspicious. So much so that although there is almost an agreement in the sources that she is Ḥusayn's wife and Zayn al-ʿĀbidīn's mother, there is no clear information about the rest of her life and death. The most controversial debate about her concerns her ancestry. While the scholars of the first period presented her as an enslaved person brought mostly from Sindh or Sistān, it is seen that the later scholars presented her as the daughter of Yazdegerd III, the last king of the Sāsānian Empire. She has a privileged position, especially among the Shiites. Therefore, the efforts of Shiite scholars to attribute Shahrbānū to a noble lineage are too obvious to be overlooked. As a result of this effort, Shahrbānū was associated with a noble lineage from both sides by being tied to the Prophet Muhammad (pbuh) from her father's side and to the Sāsānian royal family by her mother. On the one hand, Shahrbānū was associated with such a noble lineage, on the other hand, she was introduced as an ordinary enslaved person. Therefore, the character of Shahrbānū has taken her place in the pages of history as a controversial figure stuck between Sunni and Shiite traditions.

### Keywords

Islamic History, Ḥusayn ibn ʿAlī, Shahrbānū, Zayn al-ʿĀbidīn, Shia

### Highlights

- In this study, different rumors about Ḥusayn's wife Shahrbānū are discussed and it is claimed that this name is evaluated with approaches shaped by sectarian affiliation.
- Sources agree that Shahrbānū is Ḥusayn's wife.
- However, the issue of when and with what identity she came to Medina is controversial.
- Most Sunni sources describe her as a prisoner of war brought from the Khorasan region.
- The general Shiite sources presented her as the daughter of Yazdegerd, the last Sāsānian king.
- Shahrbānū has taken its place in history as a figure evaluated from different perspectives by Sunni and Shiite authors.

### Citation

Ataş, Hacı. "Husayn's Wife as a Historical Figure: Shahrbanū". *Eskiyeni* 48 (March 2023), 223-238. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1225265>

---

<b>Date of submission</b>	27 October 2022
<b>Date of acceptance</b>	22 March 2023
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind + Transparent Peer Review The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Ethical Statement</b>	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.
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> . <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>

---

## Giriş

Şehri Bânû, Şahr-bânû/Shehr Bano, شهربانو Hüseyin b. Ali'nin (öl. 61/680) eşlerinden biridir.<sup>1</sup> Hüseyin b. Ali, bilindiği gibi Şifilerin üçüncü imamı ve Hz. Muhammed'in torunudur. Şehri Bânû, bunların yanında Ali b. Hüseyin'in de (Zeynelâbidîn) annesidir ki, Zeynelâbidîn de on iki imamın dördüncüsüdür.

Şehri Bânû, bazı kaynakların bildirdiğine göre asil bir soydan gelmiştir; nitekim onun, Sâsânîlerin son imparatoru III. Yazdicerd/Yezdigirt'in kızı olduğu kaydedilmektedir.<sup>2</sup> O, farklı kaynaklarda Şehri Bânûveyh, Şah Zenân, Şah Cihân, Sülâfe, Selâme ve Gazâle, gibi birçok isimle anılmıştır.<sup>3</sup>

İslam tarihi kaynaklarına göre Şehri Bânû, Müslümanların İran topraklarını fethi sırasında yakalanarak esir edilmiştir. Aynı kaynakların ifadesine göre, esareti sırasında Arap soylularının huzuruna çıkarılmış; bunlardan birini kendisine koca olarak seçmesi teklifinde bulunulmuş; o da Hz. Peygamber'in torunu Hüseyin'i tercih etmiştir.<sup>4</sup> Yine bazı kaynaklarda Şehri Bânû'nun, oğlu Ali'yi doğurduktan kısa bir süre sonra öldüğü ve Hz. Muhammed'in ailesinin diğer üyeleriyle birlikte Cennetü'l-Baki'ye defnedildiği bildirilmiştir. Bu rivayetlerin yanında, Rey şehri yakınlarındaki "Bibi Şehri Bânû" türbesinin onun defnedildiği yer olduğu da ileri sürülmüştür.<sup>5</sup>

Şehri Bânû, Şiî mezhepleri tarafından kutsal bir figür olarak görülür ve özellikle İran'da büyük bir saygınlığı vardır. Ona yüklenen saygınlık ve itibarın gücü biraz da İslam öncesi İran ile modern Şiîlik<sup>6</sup> arasında sağladığı bağlantıdan ileri gelmektedir. Tarihi kimliği net olmamasına rağmen o, Şiîler arasında önemli bir konuma sahiptir. Ya'kûbî (öl. 292/905) ve el-Küleyni (öl. 329/941) gibi müellifler, ancak 9. yüzyıldan itibaren Şehri Bânû ve onun Pers İmparatorluğu geçmişiye atıfta bulunmasına rağmen, eski kaynakların birçoğu onu, soylu bir geçmişe bağlamamıştır. İbn Sa'd (öl. 230/845) ve İbn Kuteybe (öl. 276/889) gibi ilk kaynaklar, Şehri Bânû'yu asil bir soya bağlamak bir yana onu, Sindli bir köle olarak tanıtmışlardır. Kaynaklarda yer alan aktarımların net ve tatmin edici olmamasının yanı sıra mübalağalı niteliler içermesi, adı geçen karakterin "efsanevi" bir figür olarak düşünülmesine neden olmuştur.<sup>7</sup>

Şehri Bânû hakkında Türkçe olarak yazılmış akademik düzeyde bir çalışma tespit edilememiştir. Adnan Demircan ve Mehmet Şimşirgil'in, internet sitelerinde yer alan açıklamaları dışında başka bir Türkçe bilgiye ulaşamamış olmamız meseleyi zorlaştırmaktadır. Bahsi geçen iki çalışma da bilimsel bir makale formatında olmayıp, konuya ilgi duyan şahısların sorusuna cevap niteliğindedir. Yakın dönemde ortaya konmuş Türkçe kaynak yetersizliğinden dolayı çalışmamız, nispeten eski Sünnî ve Şiî kaynaklar üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunun yanında, bazı batılı yazarların konuyla ilgili çalışmalarından da istifade edilmiştir.

<sup>1</sup> Muhammed Ali Amir-Moezzi, "Şahr-bânû", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 30 Kasım 2022).

<sup>2</sup> Mehrdad Kia, *The Persian Empire* (California: Empires of the world, 2016), 6.

<sup>3</sup> Ebü'l-Hasen el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, thk. Züheyl Zekkâr - Riyâd ez-Zerkelî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 3/102.

<sup>4</sup> Amir-Moezzi, "Şahr-bânû".

<sup>5</sup> Amir-Moezzi, "Şahr-bânû".

<sup>6</sup> Detaylı Bilgi için bk. Ayhan Aslanoğlu, *Her Yönüyle Anadolu Aleviliği: İnanç, İbadet ve Halk İnanışları* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 21.

<sup>7</sup> Bk. Amir-Moezzi, "Şahr-bânû".

### 1. Kaynaklarda Şehri Bânû'ya Nispet Edilen İsimler

Kaynaklarda Şehri Bânû ile ilgili birçok isim zikredilmiştir. Daha yaygın kullanıldığı göz önüne alınarak, çalışmamızda Şehri Bânû ismi tercih edilmiştir. Hz. Hüseyin'in eşlerinden biri olan Şehri Bânû hakkında kaynaklarda şu isimlere yer verilmektedir:

**Şehri Bânû** (شهربانو):<sup>8</sup> Başta Belâzürî (öl. 279/892-93) gibi önde gelen İslam tarihçileri, Hz. Hüseyin'in eşini Şehri Bânû olarak zikretmiştir. Ancak bazı kaynakların, onun hakkında kullanılan birçok ismi aynı rivayette zikrettiğini hatırlarsak, isim konusunda kaynakların net bilgi vermediği anlaşılacaktır. Aynı şekilde Belâzürî de birden çok isim aktaran müelliflerdendir. “Şehri Bânû” isminin en fazla kullanılan isim olduğu söylenebilir.

**Şehri Bânûveyh** (شهربانويه):<sup>9</sup> Bu isim kaynaklarda genellikle Şehri Bânû ile birlikte zikredilmiştir. Şîî bir müellif olan Küleynî'nin iddiasına göre Şehri Bânû Medine'ye getirildiğinde Hz. Ali, ona ismini sormuş o da “Cihân Şâh” diye cevap vermiştir. Hz. Ali, bu ismi onun için münasip görmemiş olmalı ki, senin adın “Şehri Bânûveyh” olsun demiştir.<sup>10</sup> Vâhidî'ye göre, onun ismi Acem'de Şehri Bânûveyh idi; Araplarla yaşamaya başlayınca “Sülâfe” olarak anılmaya başlanmıştır.<sup>11</sup>

**Cihân/Cehân Şah** (جَهَانُ شَاه): Küleynî'de geçen bir aktarıma göre Medine'ye getirildiğinde Hz. Ali ona ismini sormuş, o da “Cihân Şah” diye cevap vermiştir.<sup>12</sup> Bu ismin de onun asaletine vurgu yapmak için kullanıldığını tahmin ediyoruz.

**Kihân Bânûveyh** (كِهَانِ بَانُوِيَه): Rivayete göre Hz. Hüseyin, Yezdicerd'in kızı ile evlendiğinde babası Hz. Ali tebrik için onların evine uğramış ve gelininin adını sormuştur. Ona, isminin “Kihân Bânûveyh” olduğu söylenince Hz. Ali, ismin manasını sormuş; ona, “Dünya ve ahiretin seyyidesi” anlamına geldiği söylenince Hz. Ali, “Dünya ve ahiretin seyyidesi Resûlullah'ın kızı Fâtıma'dır” demiş ve ona “سيدة البلد” (Ülkenin seyyidesi) ismini vermiş; daha sonra insanlar ona, “Şehri Bânûveyh” diye seslenmişlerdir.<sup>13</sup> Bu ismin “Cihân Bânûveyh” ismiyle aynı olduğunu, yazım hatasından dolayı “Kihân Bânûveyh” olarak yazıldığını tahmin ediyoruz.

**Şah Zenân/Şah Zemân/Şah Zeyân** (شاه زيان / شاه زمان / شاه زنان):<sup>14</sup> Kaynaklar onun hakkında bu üç ismi de zikretmiştir. Kanaatimizce bu isim silsilesi onun asil bir soydan geldiğini ispat etmeye yöneliktir.

<sup>8</sup> el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 3/102; Ebû'l-Feth Nâsir Muṭarrizî, *el-Muğrib fi Tertibi'l-Muğrib* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 259; Ebû Suleymân Dâvûd Benâketî, *Ravḍātu Üli'l-Elbâb fi Ma'rifeti'l-Tevârîḡ ve'l-Ensâb*, çev. Maḥmûd 'Abdulkerîm 'Alî (Kahire: el-Merkezu'l-Ḳavmî li't-Terceme, 2007), 116; Muḥammed b. 'İzzuddîn İbnü'l-Melek, *Şerḡu Mesâbihi's-Sunne*, thk. Nureddîn Ṭâlib vd. (b.y.: İdâratü's-Sakâfeti'l-İslâmiyye, 2012), 4/377; Muḥammed Bâkır Meclisî, *Bihâru'l-Envâr* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1983), 45/330; Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdur-rezzâk Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Ḳâmûs* (Dâru'l-Hidâye, ts.), 3/170.

<sup>9</sup> Ebû Ca'fer Muḥammed Kuleynî, *el-Furû'ü'l-Kâfi*, thk. Alî Ekber el-Gifârî (Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1388H), 1/467; Aḥmed b. 'Abdullâh er-Râzî, *Târîḡu Medîneti Şan'â*, thk. 'Abdullâh el-'Omerî (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1409), 1/109; Zâhîruddîn el-Beyḡakî İbn Fendeme, *Lubâbu'l-Ensâb ve'l-Elḳâb ve'l-Aḳâb* (b.y.: y.y., ts.), 1/121; Ebû 'Abdullah Muḥammed er-Râzî, *eş-Şeceretu'l-Mubâreketu fi Ensâbi't-Ṭâlibiyye* (b.y.: Şâmile Zehebiyye, ts.), 1/83; Muṭarrizî, *el-Muğrib*, 259.

<sup>10</sup> Kuleynî, *el-Furû'ü'l-Kâfi*, 1/467.

<sup>11</sup> İbn Fendeme, *Lubâbu'l-Ensâb*, 1/121.

<sup>12</sup> Kuleynî, *el-Furû'ü'l-Kâfi*, 1/467.

<sup>13</sup> Zâhîruddîn el-Beyḡakî, *Lubâbu'l-Ensâb*, 22.

<sup>14</sup> el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 3/102; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 6/2-3.

**Sülâfe/Selâme/Gazâle** (غزالة / سلامة / سلافية):<sup>15</sup> İbn Sa'd, Taberî (öl. 310/923) ve İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 654/1256) aktardığına göre o, Gazâle adında bir cariyedir.<sup>16</sup> Heysem b. Adî'ye (öl. 207/822) göre ise, onun adı Sülâfe veya Selâme'dir.<sup>17</sup> Adnan Demircan'a göre Gazâle, Sülâfe ve Selâme gibi isimler Arapların, cariyeleri için tercih ettikleri ve yaygın olarak kullandıkları isimlerdi; bu isimler, genellikle onların fiziki özelliklerine ya da karakterlerine bakılarak seçilirdi.<sup>18</sup>

**Havle** (خولة): Belâzürî'de geçen bir aktarıma göre Şehri Bânû için kullanılan isimlerden biri de Havle'dir.<sup>19</sup> Bu ismin nadiren kullanıldığı görülmektedir.

**Ceydâ** (جَيْدَاء):<sup>20</sup> Ona, nadiren atfedilen isimlerden biri de Ceydâ'dır. Kanaatimizce bu unvan da cariyeler için kullanılan isimlerden biridir.

## 2. Şehri Bânû'nun Soy

Şehri Bânû hakkında bilgi aktaran kaynaklar, genellikle onun son Sâsânî imparatoru III. Yazdicerd'in kızı olduğunu belirtmiştir.<sup>21</sup> Bununla birlikte onun kimliği hakkında başka aktarımlar da verilmiştir. Bu rivayetlerden birine göre Şehri Bânû Yazdicerd'in babası, II. Hüsrev'in oğlu Prens Şehriyâr'ın kızıdır. Dolayısıyla o, III. Yazdicerd'in kızı değil kardeşidir. Ancak bu tür rivayetler azınlıktadır, onun kimliğine ilişkin olarak aktarılan en yaygın görüşe göre Şehri Bânû, III. Yazdicerd'in kızıdır.<sup>22</sup>

Şehri Bânû'nun annesiyle ilgili rivayetler de müphemdir. Yazdicerd'in birkaç karısı ve cariyesi olduğunu ifade eden Taberî ve İbn Kesîr (öl. 774/1373), onun Merv'de bir kadınla yaptığı evliliğe özel göndermeler yapmışlardır.<sup>23</sup> Ancak Pakistanlı yazar Zameer Hassan Naqvi'ye göre Şehri Bânû'nun annesi Mah Talat veya Maha Talat adında Sindli bir prensistir. Naqvi Mah/Maha Talat'ın, Sâsânî imparatorlarının iyi ilişkiler sürdürdüğü Budist Rai hanedanının bir üyesi olabileceğini söylemiştir. İddiaya göre Yazdicerd, bugünkü adı Matli olan şehirde onunla evlenmiş; bu yüzden şehre onun adı verilmiştir.<sup>24</sup> Bu rivayete göre Şehri Bânû'nun babası III. Yazdicerd, annesi ise Sindli bir prensistir.

Şehri Bânû'nun annesi olduğu söylenen Nûşirevân'ın, Türk Hakanı'nın kızı olduğuna dair iddialar da mevcuttur. Halife Ömer, Sâsânî devletini yıkıp İran'ın fethini tamamladığında Nûşirevân'ın üç kızı da esirler arasında bulunuyordu. Bunlara da diğer esirler gibi

<sup>15</sup> el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 3/102; Zahirüddîn el-Beyhakî, *Lubâbu'l-Ensâb*, 1/121; Muṭarrizî, *el-Muğrib*, 259.

<sup>16</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Ṭabaḳâtü'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 7/203; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân ve Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dârü'd-Türâs, 1387), 11/629; Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fi Târîhi'l-A'yân* (Şam: Dârü'r-Risâle el-Âlemiyye, 1434), 8/182.

<sup>17</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 10/43.

<sup>18</sup> Adnan Demircan, "Zeynelâbidîn Hüseyin b. Ali'nin Annesi Son İran Kisrası'nın Kızı Mıdır?", *İslamtarihi.net* (Erişim 7 Aralık 2022).

<sup>19</sup> el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 3/102.

<sup>20</sup> Muṭarrizî, *el-Muğrib*, 259; Benâketî, *Ravḍâtu Üli'l-Elbâb*, 116.

<sup>21</sup> Kia, *The Persian Empire*, 6.

<sup>22</sup> Moshe Gil, *The Babylonian encounter and the Exilarchic House in the light of Cairo Geniza documents and parallel Arab sources* (Judæo Arabic Studies, 2013), 162.

<sup>23</sup> Taberî, *Târîh*, 4/293; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdulah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 1424), 10/240.

<sup>24</sup> Zameer Akhtar Naqvi, *Princess of Persia-Hazarat Shahar Bano* (Karachi: Center for Islamic Studies, 2010), 290.

muamele yapılmak istenince Hz. Ali, “Resûlullah’ın esir edilen sultanlara ve çocuklarına ayrı muamele yapılmasına dair sözü var” demiş; bunun üzerine Halife Ömer bu kızları, Hz. Sevde’nin emrine vermiştir. Bir müddet sonra bunların üçü de kendi istekleriyle Müslüman olmuşlar; bunlardan Şehri Bânû, Hz. Ali’nin oğlu Hüseyin’le evlenmiştir. Diğer ikisinden birini Hz. Ömer’in oğlu Abdullah; diğerini ise, Hz. Ebû Bekir’in oğlu Muhammed nikahına almıştır. Hz. Hüseyin ile Şehri Bânû’nun evliliğinden Zeynelâbidîn dünyaya gelmiştir. Şehri Bânû’nun annesi olan Nûşirevân ise Göktürk hakanının kızıdır. Böylece Türkler ve Acemler seyyidlerin akrabaları olmuşlardır.<sup>25</sup>

Kaynakların aktardığına göre, Halife Ömer zamanında Sâsânî devleti üst üste yenilgiler alınca, Yezdicerd’in Fîrûz ve Behrâm adındaki iki oğlu Çin’in Tang imparatoruna kaçmış;<sup>26</sup> Şehri Bânû’nun da içinde bulunduğu üç kız kardeş esir edilerek Medine’ye getirilmiştir. İddiaya göre iki kız kardeşten biri, Halife Ömer’in oğlu Abdullah ile evlenmiş ve ona Salim adında bir erkek çocuk doğurmuş; diğer kız kardeş ise, Hz. Ebû Bekir’in oğlu Muhammed ile evlenerek Kasım adında bir çocuk dünyaya getirmiştir.<sup>27</sup> Şehri Bânû da Hz. Ali’nin oğlu Hüseyin ile evlenmiştir.

İbn Sa’d’ın aktardığına göre, Zeynelâbidîn’in annesi Gazâle, kocasının Kerbelâ’da öldürülmesinden sonra, Hüseyin’in mevlâsı Zübeyd ile evlendirilmiş ve Gazâle ondan, Abdullah b. Zübeyd’i dünyaya getirmiştir.<sup>28</sup> Bu rivayete göre Şehri Bânû/Gazâle’nin, Yezdicerd’in kızı olmadığı anlaşılmaktadır. Eğer Gazâle Yezdicerd’in kızı olsaydı bir mevlâ ile değil soylu bir Arap ile evlenmesi gerekirdi.<sup>29</sup>

Belâzürî’den (öl. 279/892-93) aktarılan bir rivayete göre de o, III. Yezdicerd’in kızı değil Sicistanlı bir köledir. Hz. Hüseyin ile evlenmiş ve ondan Zeynelâbidîn dünyaya gelmiş; Zeynelâbidîn, kendisini büyüttükten sonra onu başka bir adamla evlendirmiştir.<sup>30</sup> İbn Sa’d ve Belâzürî’nin aktarımlarındaki ortak taraf Şehri Bânû’nun Hz. Hüseyin’in karısı olduğu ve Hz. Hüseyin’den sonra sıradan biriyle evlendirildiğidir. Bu da onun asil bir soydan gelmediğine işaret olarak görülmüştür.

Şîî âlimlerden Tûsî’ye (ö. 672/1274) göre Ali b. Hüseyin’in annesinin şeceresi şöyledir: Şâh Zenân bt. Şîreveyh b. Kisrâ Pervîz.<sup>31</sup> Bu şecereye göre Ali b. Hüseyin’in annesi Yezdicerd’in kızı değildir; ancak bu rivayet onun asil bir soydan geldiğini göstermektedir.

İbn Kuteybe (öl. 276/889) ve Sibt İbnü’l-Cevzî’nin (öl. 654/1256) aktardığı bilgiye göre Şehri Bânû Sindli bir köledir. Aynı kaynakların aktardığına göre Zeynelâbidîn, annesine karşı hep nazik davranmış ve onunla aynı kâsede yemek yemekten imtina etmiştir. Böyle yapmasının sebebi sorulunca, “Elimin, onun gözlerinin değdiği şeyin önüne geçmesinden korkuyorum” diye cevap vermiştir.<sup>32</sup> Bu aktarıma göre Şehri Bânû, III. Yezdicerd’in

<sup>25</sup> Ahmet Şimşirgil, “Adaleti ile Meşhur Hükümdar: Nuşirevan”, Ademder (Erişim 7 Aralık 2022).

<sup>26</sup> Matteo Compareti, “Chinese-Iranian Relations xv the Last Sassanians in China”, *Encyclopaedia Iranica*, (Erişim 12 Ocak 2022).

<sup>27</sup> Shaykh Muhammad Mahdi Shams al-Din, *The Authenticity of Shi’ism, Shi’ite Heritage*, çev. L. Clarke, 2001, 49. (Erişim 12 Ocak 2022).

<sup>28</sup> İbn Sa’d, *Ṭabakât*, 7/203.

<sup>29</sup> Demircan, “Zeynelâbidîn Hüseyin b. Ali’nin Annesi Son İran Kisrası’nın Kızı mıdır?”

<sup>30</sup> el-Belâzürî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, 3/102.

<sup>31</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen eṭ-Ṭûsî, *Tehzîbu’l-Ahkâm*, (b.y.: y.y., ts.), 1/220.

<sup>32</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Ma’ârif*, thk. Servet Ökkâşe (Kâhire: el-Heyetü’l-Misriyyetü’l-âmeti lilkitâb, 1992), 214-215; Sibt İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-Zamân*, 10/43.



kızı değil, Sind tarafından getirilen sıradan bir köledir. Ali'nin (Zeynelâbidîn), ona nazik davranması ve onunla aynı kaptan yemek yememesi kanaatimizce, cariyelikten gelen annesine karşı son derece saygılı davrandığını göstermek içindir.

Şîî müelliflerden Meclisî'nin (öl. 1110/1698-99 [?]) aktardığına göre Ali b. Hüseyin, 38/659 yılında, Şaban ayının beşinde Perşembe günü, dedesi Ali b. Ebî Tâlib'in hilafet günlerinde, onun vefatından iki yıl önce dünyaya gelmiştir. Annesi, Gazâle adında efendisinden çocuk doğuran (Ümmü'l-Veled) bir cariyedir. Adının Şah Zenân bt. Yezdicerd olduğu da söylenmiştir. Aynı kaynağın aktardığına göre Hafız Abdülaziz, annesinin adının Selâme olduğunu bildirmiş; İbrahim b. İshak ise, annesinin Gazâle adında bir ümmü veled olduğunu söylemiştir.<sup>33</sup> Görüldüğü gibi Şîî müelliflerden Meclisî'nin aktarımında da onun kimliğiyle alakalı net ifadeler bulmak mümkün değildir. Ümmü'l-Veled olduğu bilgisinin yanında, onun Yezdicerd'in kızı olabileceği de ifade edilmiştir.

Şehri Bânû'nun kimliğiyle alakalı görüşlerin iki kategoride ele alındığı görülmektedir. Birincisi, onu Sindli veya Sicistanlı bir köle olarak tanıtın rivayetler; ikincisi ise onu, Yezdicerd'in kızı olarak sunan aktarımlardır. İlk kaynaklar, genellikle sıradan bir köle olarak tanıtırken; sonraki dönem kaynakların veya bir kısım Şîî müelliflerin onu, asil bir soya bağladığı görülmektedir.

### 3. Şehri Bânû'nun Esir Edilişi ve Evlenmesi

Küleynî'ye (öl. 329/941) göre Şehri Bânû, kız kardeşleriyle beraber köle olarak Medine'ye getirilmiş ve burada Halife Ömer'e sunulmuştur.<sup>34</sup> Küleynî'den aktarılan rivayette şu ifadeler yer verilmektedir:

"Yezdicerd'in kızı Halife Ömer'in huzuruna çıkarılmak üzere Medine'ye getirilince şehrin bakireleri onu görmek için etrafını sardılar; mescid, onun güzelliği ile aydınlandı. Mescide girince Ömer ona baktı; o, yüzünü kapattı ve kendi dilinde, 'Hürmüz seni yok etsin!' anlamında bir şey söyledi. Ömer kızgın bir şekilde, 'Sen bana hakaret mi ediyorsun?' deyince, Müminlerin Emiri (Hz. Ali) araya girerek, 'Onu serbest bırak, kendisi için Müslümanlardan birini seçsin; onu ganimetlerin en iyisi, en değerlisi olarak kabul et!' dedi. O, Müslüman gençlere sunulunca elini Hüseyin b. Ali'nin başına koydu. Bunun üzerine Müminlerin Emiri ona ismini sordu; o da 'Cihân Şâh' diye cevap verince Hz. Ali ismini, 'Şehri Bânûveyh' olarak değiştirdi. Sonra oğlu Hüseyin'e 'Ey Ebû Abdullah! Bu kadın sana yeryüzünün en hayırlısını doğuracak!' dedi. Sonraları bu kadın Ali b. Hüseyin'i (Zeynelâbidîn) dünyaya getirmiştir. Onun için insanlar iki hayırlının oğlu demeye başladılar. Allah onu, Hâşimîlerin ve Fârisîlerin en hayırlısı olarak seçmiştir. Ebü'l-Esved ed-Düelî onu (Zeynelâbidîn), 'Kisrâ ile Benî Hâşim arasında bir çocuk, kendisine tılsım emanet edilenlerin en şerefli' olarak nitelendirmiştir."<sup>35</sup> Şîî müelliflerden Küleynî'nin, Şehri Bânû'nun Medine'ye getiriliş hikayesini abartılı ifadelerle aktardığı görülmektedir. Bu rivayette, Hz. Ali'ye atfedilen gelecekte haber verici ifadelerin ise, abartıdan daha da öteye gittiği söylenebilir.

<sup>33</sup> Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 46/7-8.

<sup>34</sup> Küleynî, *el-Furû'u'l-Kâfi*, 1/467; Mary Boyce, *Bibi Şahrbânû and the Lady of Pârs* (Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1967), 30-44.

<sup>35</sup> Küleynî, *el-Furû'u'l-Kâfi*, 1/467.

Başka bir rivayete göre Yezdicerd'in kızı Şehri Bânûveyh Halife Ömer'in esiri olarak Medine'ye getirilmiş; Halife Ömer, Hüseyin b. Ali'nin ona baktığını görünce Kisra'nın kızını ona hediye etmiş, bu kadından Zeynelâbidîn dünyaya gelmiştir. Aynı kaynak Zeynelâbidîn'in, "Ben iki hayırlının oğluyum; Kureyş'in ve Fâris'in" dediğini rivayet etmiştir.<sup>36</sup> Kanaatimizce Küleynî ve Râzî'nin yukarıdaki iki aktarımı, Zeynelâbidîn'in soyunu Perslere bağlama çabasının bir sonucudur.

Şehri Bânû'nun Medine'ye getirilişini işleyen aktarımlar arasında bir ittifak bulmak mümkün değildir. Ya'kûbî'nin (öl. 292/905) nakline göre Yezdicerd'in iki kızı Halife Ömer zamanında Medine'ye getirilmiş, Hz. Ömer onlardan birini Hüseyin b. Ali ile evlendirmiş ve ona Gazâle ismini vermiştir.<sup>37</sup> Bu rivayetten de anlaşıldığı gibi, Hüseyin ile Yezdicerd'in kızını evlendirme fikri Hz. Ali'ye değil Hz. Ömer'e aittir ve Halife Ömer ona Gazâle adını vermiştir. Yine bazı Şîî yazarların iddiasına göre Yezdicerd'in iki kızı, Abdullah b. Âmir'in Horasan fethi sırasında Hz. Osman'a getirilmiş; Halife, bunlardan birini Hz. Hasan, diğerini ise Hz. Hüseyin'le nikahlamıştır.<sup>38</sup> Dolayısıyla bu rivayetten anlaşıldığı gibi, aralarında muhtemelen Şehri Bânû'nun da bulunduğu Yezdicerd'in iki kızı Hz. Osman zamanında Medine'ye getirilmiştir.

Lubâbu'l-Ensâb'tan aktarılan başka bir haber de yukarıdaki bilgi ile uyşmaktadır. Zira, bu haber de onun Hz. Osman zamanında Medine'ye getirildiğini aktarmaktadır. Bu aktarıma göre Yezdicerd'in kızı Şehri Bânû, Hz. Osman döneminde babasının Merv'de öldürülmesinden sonra esir edilerek Medine'ye getirilmiştir. Aynı kaynak Yezdicerd'in Kadisiye Savaşı'ndan iki yıl sonra öldürüldüğünü aktarmaktadır.<sup>39</sup> Bu haberin isabetli olduğunu kabul edersek, genel kanaatin aksine Şehri Bânû'nun Hz. Ömer zamanında değil Hz. Osman'ın hilafetinde, Horasan'ın fethi sırasında Medine'ye getirildiği ortaya çıkmaktadır.

Yukarıdaki rivayetlerin aksine, Yezdicerd'in kızlarının Halife Ali döneminde Medine'ye getirildiğini öne süren aktarım da mevcuttur. Halife Ali, hilafeti döneminde Hırrîs b. Câbir'i doğuya görevlendirmiş; komutan Hırrîs Halife'ye, Yezdicerd b. Şehriyâr'ın iki kızını göndermiştir. Halife Ali, bunlardan Şâh Zenân'ı oğlu Hüseyin'le nikahlamış; Şâh Zenân, Zeynelâbidîn'i dünyaya getirmiştir. Diğeri ise Muhammed b. Ebî Bekir'le evlenmiş, Kasım isminde bir erkek çocuk doğurmuştur.<sup>40</sup> Kasım b. Muhammed'in annesi Ümmü'l-Veled'dir.<sup>41</sup> Muhammed b. Ebî Bekir 38/658 yılında öldürüldüğüne göre, Yezdicerd'in bundan yaklaşık sekiz yıl önce, (651) Türklerin hâkim olduğu bölgede öldüğü hatırlanırsa, yukarıdaki iki kızın iddia edildiği gibi Yezdicerd'in kızları olması mümkün değildir. Buna ilaveten bahsi geçen tarihler, Hz. Ali'nin Cemel ve Siffin savaşıyla meşgul olduğu ve ayaklanmaları bastırmaya çalıştığı bir dönemdi. Dolayısıyla bu dönemde herhangi bir fütuhât faaliyetinden bahsetmek olası değildir.<sup>42</sup>

<sup>36</sup> er-Râzî, *Târîhu Medîneti Şan'â*, 1/109.

<sup>37</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (b.y.: y.y., ts.), 232.

<sup>38</sup> Şîî yazarların rivayeti için bk. el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, 3/102; Meclisî, *Biḥâru'l-Envâr*, 46/8.

<sup>39</sup> Zâhirüddin el-Beyhâkî, *Lubâbu'l-Ensâb*, 22.

<sup>40</sup> Meclisî, *Biḥâru'l-Envâr*, 46/12.

<sup>41</sup> Ebü 'Amr Ḥalîfe b. Ḥayyât el-'Uşfurî Ḥalîfe b. Ḥayyât, *Ṭabakâtu Ḥalîfe b. Ḥayyât*, thk. Suheyl Zekkâr (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1414), 424.

<sup>42</sup> Demircan, "Zeynelâbidîn Hüseyin b. Ali'nin Annesi Son İran Kisrası'nın Kızı Mıdır?"

Görüldüğü gibi Şehri Bânû'nun ne zaman ve hangi kimlikle Medine'ye getirildiğini kaynakların ifadelerinden net olarak çıkarmak mümkün değildir. Genel kanaate göre Şehri Bânû isminde biri, Hz. Ömer'in Sâsânî devletini ortadan kaldırmasından sonra Medine'ye getirilmiştir. Sâsânî devletinin, milâdî 642 yılında yapılan Nihâvend Savaşı'ndan sonra fiilen ortadan kalktığı kabul edilirse, Şehri Bânû da muhtemelen bu tarihlerde Medine'ye getirilmiş olmalıdır. Kaynakların ifadesine göre Hz. Hüseyin, milâdî 626 yılında dünyaya gelmiştir.<sup>43</sup> Buna göre Hz. Hüseyin, Şehri Bânû Medine'ye getirildiğinde 15 yaşlarında olmalıdır.

Yukarıda yapılan kronolojik tespitten sonra Halife Osman döneminin Hz. Hüseyin'in evlenmesi için daha isabetli bir yaş aralığında olduğu söylenebilir. Abdullah b. Âmir'in Horasan fethi sırasında Yezdicerd'in kızları olduğu söylenen iki kız kardeşin Hz. Osman'a getirildiğini ve Halife'nin, bunlardan birini Hz. Hasan, diğerini ise Hz. Hüseyin ile nikahladığı bildiren rivayet<sup>44</sup> kanaatimizce, diğer tarihî verilerle beraber okunduğunda daha isabetli görünmektedir. Ancak bu rivayette katılmadığımız husus, bu kızların III. Yezdicerd'e ait olduğu bilgisidir. Biz, Sâsânî devleti yıkıldıktan sonra 651 yılında Merv'de öldürülen Yezdicerd'in sülâlesine mensup kimselerin 8. yüzyılın ortalarına kadar Çin sarayında sürgün hayatı yaşadıklarına dair<sup>45</sup> aktarımı daha isabetli görüyoruz.

#### 4. Şehri Bânû'nun Vefatı

Şehri Bânû'dan bahseden ilk kaynakların, onun vefatına yer vermediğini görüyoruz. Vefatıyla ilgili bilgi aktaran sonraki dönem kaynaklardan birine göre Şehri Bânû, oğlu Ali'yi (Zeynelâbidîn) doğururken 38/659 yılında vefat etmiş<sup>46</sup> ve Medine'deki Cennetü'l-Baki mezarlığına, kayınbiraderi Hasan b. Ali'nin yanına defnedilmiştir.<sup>47</sup> Başka bir rivayete göre Şehri Bânû, 680 yılında vuku bulan Kerbelâ Olayı'nı yaşamış ve ailesinin katledilmesine tanık olmuştur. Emevîler tarafından esir edilerek açığılanmamak için de kendini Fırat nehrine atmış ve bu şekilde boğularak ölmüştür.<sup>48</sup>

Üçüncü bir rivayete göre, Hz. Hüseyin Kerbelâ'da öldürüleceğini anlayınca Şehri Bânû'yu atına bindirmiş ve İran'daki anavatanına kaçmasını söylemiştir. Katliamdan kurtulan Şehri Bânû'yu Yezîd'in askerleri takip etmiş ve onu Rey yakınlarındaki dağlarda sıkıştırmışlardır. Bunun üzerine yakalanmaktan korkan Şehri Bânû, çaresizlik içinde Allah'a seslenmek istemiş; ancak, çok bitkin olduğu için yanlılıkla "Ey Yüce Rabbim!" yerine "Ey Yüce Dağ!" diye seslenmiştir. Böyle seslenince dağ, mucizevi bir şekilde açılmış ve o da açılan yerden içeri girmiş; yarık kapanırken örtüsünün bir parçası dışarıda kalmıştır. Böylece dağın açıldığı, örtüsünün takıldığı yere insanlar bir türbe inşa etmiş; bu türbe Şîîler tarafından kutsallaştırılarak ziyarete açılmıştır.<sup>49</sup> Bu anlatıma göre Şehri Bânû, tıpkı 12. İmam Muhammed el-Mehdî gibi sırta kadem basmış, yarılan dağın içinde

<sup>43</sup> Bk. Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hüseyin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/518.

<sup>44</sup> Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 46/8.

<sup>45</sup> Esko Naskali, "Sâsânîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/176.

<sup>46</sup> Hasan b. 'Alî İbn Dâvûd, *er-Ricâl*, thk. Muhammed Şâdık Âlu Baħr (b.y.:y.y., 1972), 1/197; Amir-Moezzi, "Şahr-bânû".

<sup>47</sup> Boyce, *Bibi Shahrbanû*, 30-44.

<sup>48</sup> Muhammed Ali Amir-Moezzi, *The Spirituality of Shi'i Islam: Beliefs and Practices* (London: I. B. Tauris, 2011), 62.

<sup>49</sup> Boyce, *Bibi Shahrbanû*, 33.

kaybolmuştur. Dolayısıyla yukarıdaki aktarımda, Şehri Bânû'nun dağın içinde kayboluşu ile Muhammed Mehdî'nin kayboluşu arasında bir ilişki kurulmak istendiği açıktır.

Mary Boyce, Şehri Bânû'ya ithaf edilen türbenin<sup>50</sup> Zerdüş'tanrıçası Anahid'e ait olabileceğini ifade etmiştir. Ona göre, eski bir Zerdüş'tanrıçasına ait olan bu türbe muhtemelen 10. yüzyıldan itibaren Şehri Bânû adına kullanılmaya başlanmış; Zerdüş'tlük, İran halkı üzerindeki etkisini kaybedince bu türbe İslâmî bir forma dönüştürülmüş ve Şîa'nın önemli türbelerinden biri hâline gelmiştir. Boyce'a göre, "Bânû" ile "Anahid" isimleri arasında güçlü bir anlam ilişkisi bulunmaktadır; muhtemelen, "Şehri Bânû/Shahrbanu" bu türbenin eski adı olan "Anahid"e gönderme yapmak için kullanılan bir unvandır.<sup>51</sup>

Bazı rivayetlerin aktardığına göre Şehri Bânû, Zeynelâbidîn'i doğurduktan sonra başka biri ile evlendirilmiş; bu adamdan ise Zübeyd adında başka bir erkek çocuk dünyaya gelmiştir.<sup>52</sup> Buraya kadar anlatılanlar Şehri Bânû hakkında verilen yaygın hikayedir. Ancak bundan sonra, ondan bahseden kaynakların birden sustuğunu görüyoruz. Bu yüzden onun vefatıyla alakalı tatmin edici bilgi bulmak zordur.

Yukarıda verilen bilgidен yola çıkarak Şehri Bânû'nun, Sind veya Sicistan tarafından getirilen kölelerden biri olduğunu; genel kanaatin aksine Yezdicerd'in kızı olmadığını, Zeynelâbidîn'i doğurup büyüttükten sonra da başka biriyle evlendirildiği görüşüne katılıyoruz. Eğer o, son Sâsânî Kısrası'nın kızı olsaydı sıradan bir insanla evlendirilmez, soylu Müslümanlar ona talip olur; sonraki dönem hayatı hakkında da bilgi sahibi olurduk. Dolayısıyla bizim kanaatimiz Şehri Bânû'nun sıradan bir köle olduğu yönündedir. Bu yüzden onunla ilgili verilen bilgiler Hz. Hüseyin'in oğlu Ali'yi doğurduktan sonra kesilmiştir. Vefatıyla ilgili sağlıklı bir rivayete ulaşamamızın nedeni muhtemelen onun, son derece sıradan biriyle evlenmiş ve bu şekilde vefat etmiş olmasındandır.

### Değerlendirme ve Sonuç

Zeynelâbidîn'in annesi hakkında ilk bilgiler İbn Sa'd ve İbn Kuteybe'de yer almaktadır. Bu iki kaynak onu, Gazâle veya Sülâfe adında Sindli bir köle olarak tanıtmaktadır. O, Hz. Hüseyin'den sonra onun mevlası olan Zübeyd ile evlendirilmiştir. Zübeyd'den, Abdullah adında bir çocuk dünyaya getirmiş; dolayısıyla Abdullah, Zeynelâbidîn ile anne bir kardeşdir.<sup>53</sup> İbn Kuteybe ile aynı dönemde yaşayan Ya'kûbî, Zeynelâbidîn'in annesinin Yezdicerd'in kızı olduğunu dillendiren ilk tarihçidir. Hüseyin b. Ali ile evlenince ona, Gazâle ismi verilmiştir.<sup>54</sup>

Ali b. Hüseyin'in Gazâle veya Sülâfe adında bir annesinin olduğu ve onun, Hz. Hüseyin'e ait bir köle olduğu yönünde ilk kaynaklar arasında bir tutarlılık görülmektedir. Onunla ilgili yaşanan ihtilaf, daha önce de ifade edildiği gibi, orijinal kökeni ve tarihi misyonu konusunda ortaya çıkmaktadır. Konuyla ilgilenen bazı araştırmacılar iki hikayeyi birleştirerek bir sonuca ulaşmaya çalışmışlardır. Buna göre Şehri Bânû, son Sâsânî kısrası

<sup>50</sup> Bibi Shahrbanu Shrine (Şehri Bânû Türbesi), İran'ın Tahran'ın güneyinde yer alan Rey kenti yakınında bulunan bir türbedir. Türbe, bugünkü şehrin dışında, Tabarak Dağı veya Kuh-e Ray veya Kuh-e Bibi Sharbanu adıyla bilinen, doğuya doğru uzanan küçük bir dağ sırasının yamacında yer almaktadır.

<sup>51</sup> Boyce, *Bibi Shahrbanū*, 35.

<sup>52</sup> İbn Sa'd, *Ṭabakāt*, 7/219; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 214.

<sup>53</sup> İbn Sa'd, *Ṭabakāt*, 7/209; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 214.

<sup>54</sup> Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, 207.

III. Yezdicerd'in kızıdır. Esir edilerek Medine'ye getirilmiş ve Hz. Hüseyin ile evlenmiş; Zeynelâbidîn'i doğurduğu sırada vefat etmiştir. Zeynelâbidîn (Ali b. Hüseyin) ise, annesi vefat ettiği için, babası Hüseyin'in cariyesi tarafından büyütülmüştür. Ancak, bu cariyeyi insanlar onun annesi zannetmiştir. Ali (Zeynelâbidîn), gençlik çağına gelince kendisine bakan cariyeyi evlendirmiş; ancak insanlar onu annesi olarak tanıdığı için, kendi annesini başkasıyla evlendirdiği düşüncesiyle onunla alay etmişlerdir.<sup>55</sup>

Hakkında ortaya atılan farklı rivayetleri değerlendiren Mary Boyce, Ali'nin annesi olarak aktarılan Şehri Bânû'nun, kendisini büyüttükten sonra Ali tarafından serbest bırakılan ve bir başkasıyla evlendirilen Sindli bir cariye olduğunu tahmin etmektedir. O, daha sonra ortaya konulan rivayetleri, Şehri Bânû'nun soyunu ve asaletini yüceltmeye yönelik aktarımlar olarak görmüştür.<sup>56</sup>

Şehri Bânû figürünün İslam öncesi İran ile Şiîlik arasında bir bağlantı sağlamak için kullanıldığı düşünülebilir. Bu ilişki, bazı Şiî gruplar için son derece öneme sahiptir. Böylece Şiî imamlar Şehri Bânû aracılığıyla iki biçimde asalete sahip olacaklardı; birincisi, baba tarafından Ali b. Ebî Tâlib ve Hz. Muhammed'in (sav) kızı Fâtıma; ikincisi ise, anne tarafından eski Pers kralı. Başka bir ifadeyle Zeynelâbidîn'in soyu, baba tarafından Allah Resulü'ne, anne tarafından da Sâsânî kirasına bağlanarak eşsiz bir nesebe ulaşılmış olacaktır.

Medine'ye ilk getirildiğinde Ali b. Ebî Talib'in, Şehri Bânû ile sohbet ederken onun özgürlüğü ve soyunun asaleti konusunda ısrar etmesi ve geleceğin imamını dünyaya getirecek kadın olmasına vurgu yapması, Şehri Bânû ile eski Pers imparatorluğu arasında bir bağ kurulma çabası gibi görünmektedir.<sup>57</sup> Diğer taraftan Şehri Bânû hakkında bilgi aktaran son dönem yazarların neredeyse tamamının, el-Küleynî (öl. 329/941), İbn Bâbeveyh (öl. 381/991) ve Meclisî (öl. 1110/1698 [?]) gibi, Şîa mensubu olmaları da oldukça dikkat çekicidir.<sup>58</sup> Onun hakkında yapılan aktarımlar bir araya getirildiğinde Şehri Bânû'nun, zulüm gören Şiîler ile işgale uğrayan Persler arasındaki yakınlaşmada önemli bir aktör olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Şehri Bânû hikayesinden birkaç yüzyıl sonra, on ikinci İmam'ın annesi Nercis'i, Bizans imparatorlarına ve Havarî Simon'a bağlamak için benzer bir girişimde bulunulmuş; böylece İmamlar Şiîlik,<sup>59</sup> Zerdüştlük ve Hıristiyanlık ile ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Ancak bu çaba Şehri Bânû ile kıyaslandığında daha az başarılı olmuştur.<sup>60</sup>

İranlı bilim adamı ve politikacı Murteza Mutahharî, geçmişte Şiî İmamların soylarını Sâsânî'ye bağlama gayretlerini kabul etmekle birlikte bu çabanın düşünüldüğü kadar itibar görmediğini söylemiştir. O, III. Yezîd'in annesinin de III. Fîrûz'un kızı<sup>61</sup> olduğuna inanıldığını; bunun bir soyu yüceltme çabası olduğunu ancak Perslerin Emevî hanedanıyla kıyaslandığında onlarla eşdeğer olamayacağını ileri sürmüştür. Mutahharî, benzer

<sup>55</sup> Boyce, *Bibi Shahrbanû*, 30-44.

<sup>56</sup> Boyce, *Bibi Shahrbanû*, 30-44.

<sup>57</sup> Bk. Amir-Moezzi, "Şahrbanû".

<sup>58</sup> Amir-Moezzi, *The Spirituality of Shi'i Islam*, 99-100.

<sup>59</sup> Süleyman Çam, "Ahmed Emîn b. İbrâhîm et-Tabbâh'ın Fecrî'l-İslâm Adlı Eseri Bağlamında Mezheplere İlişkin Görüşleri", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 269-276.

<sup>60</sup> Amir-Moezzi, *The Spirituality of Shi'i Islam*, 99-100.

<sup>61</sup> Patricia Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran* (New York: Cambridge University Press, 2012), 5.

şekilde, Emevî devletinin Irak valisi Ubeydullah b. Ziyâd'ın da anne tarafından Pers hanedanına bağlanmak istendiğini ancak bunun pek itibar görmediğini ifade etmiştir. Bunlara ilaveten Mutahharî, kayıp İmam Muhammed Mehdî'nin annesinin de Nercis adında Romalı bir cariye olduğuna inanıldığını; aynı şekilde bunun da, imamların soyunu asil bir ırka bağlama gayretinden ortaya çıktığını belirtmiştir. Dolayısıyla Mutahharî, Şehri Bânû için de aynı düşüncenin hâkim olduğunu ancak bu çabaların İran ve Şiîler üzerinde düşüldüğü kadar etkili olmadığını söylemiştir.<sup>62</sup>

Filistinli tarihçi Cihâd Türbânî, Şiîlerin Hz. Hüseyin'in annesi konusunda yaklaşımlarını sert bir dille eleştirmiştir. Şiîlerin, soylarını Hz. Hasan yerine Hz. Hüseyin'e bağlama konusunda ihtiras gösterdiklerini belirten Türbânî; aynı şekilde onların, Hz. Hüseyin'in Arap eşleri varken Fârisî eşini öne çıkardıklarını söylemiştir. Şiîlerin böyle yaparak, soylarını kutsal bir kana bağlama amacı güttüklerini belirten Türbânî, onları, Fârisî hayranlığıyla itham etmiştir. Ona göre Şiîler, soylarını Araplara bağlamak yerine Fârisîlere bağlamayı bir üstünlük alameti olarak görmektedir.<sup>63</sup>

Hakkındaki rivayetlere bakıldığında Şehri Bânû/Gazâle/Sülâfe gibi isimlerle anılan tarihî bir şahsiyetin varlığı şüphe götürmez görünmektedir. Ancak onun kimliği ve soyunu net bir şekilde ortaya koyabilen güçlü bir kaynak da mevcut değildir. Her ne kadar Hz. Hüseyin'in yukarıdaki isimlerle anılan bir eşinin varlığı açık görünse de onun, Sâsânîlerin son kirası olan Yezdicerd'in kızı olduğuna dair aktarımların ayakları yere basan rivayetler olduğu söylenemez. Ancak bahsi geçen ismin Sâsânî devletinin fethinden sonra Medine'ye getirilen kölelerden biri olduğu yönündeki rivayetlerin daha tutarlı olduğu söylenebilir. Yezdicerd'in kızı olduğu yönündeki rivayetlerin genellikle Şiî müelliflere ait olması, onun asaleti konusunda verilen bilgilerin zayıf görünmesine sebep olmuştur. Buna ilaveten, İbn Abdürabbih (öl. 328/940) ve Taberî (öl. 310/923) gibi erken dönem müelliflerin, Sâsânî kralliyet ailesi ile Hüseyin b. Ali'nin karısı arasında herhangi bir ilişki kurmaması da kanaatimizce, Şehri Bânû'nun bu soylu aileye mensubiyetini iyice şüpheli kılmaktadır.

Şehri Bânû hakkında bilgi aktaran ilk kaynaklar onun soylu bir aileden geldiğinden bahsetmemiştir; bilakis o, Sind (Pakistan) veya Sicistan (Afganistan) bölgesinden getirilen bir köledir. Sünni ve Şiî kaynaklarının büyük çoğunluğu onu, Hüseyin b. Ali'nin eşi ve oğlu Zeynelâbidîn'in (Ali) annesi olarak zikretmiştir. Ancak bahsi geçen kaynaklar Şehri Bânû'nun ne zaman esir edildiği ve Medine'ye getirildiği konusunda ihtilaf etmektedirler. Kimine göre Halife Ömer, kimine göre Halife Osman, kimine göre ise Halife Ali zamanında Medine'ye getirilmiş ve Hüseyin b. Ali ile evlendirilmiştir. Halife Ömer döneminde Medine'ye getirildiğine dair yaygın aktarımın aksine onun, Hz. Osman döneminde Medine'ye getirildiği yönündeki bilgilerin daha ikna edici olduğunu düşünüyoruz. Zira, Zeynelâbidîn'in 38/659 yılında Hz. Ali'nin iktidarı dönemine denk gelen bir tarihte doğduğu kabul edilirse, annesinin de Hz. Osman döneminde Medine'ye getirildiği bilgisinin daha tutarlı olduğu söylenebilir. Bunun yanında Zeynelâbidîn'in, 4/626 yılında doğduğu düşüldüğünde, Hz. Ömer döneminde onlu yaşlarda olan Hüseyin'in henüz evlenecek yaşta

<sup>62</sup> Murtazâ Mutahharî, "Islam and Iran", çev. Dr. Wahid Akhtar, *Al-İslam.org* (Erişim 7 Aralık 2022).

<sup>63</sup> Cihâd Türbânî, *Mietü min Uzamâi Ümmeti'l-İslâm* (Kahire: Dâru't-Takvî li't-Tabi ve'n-Neşri ve't-Tevzî, 2010), 207.

olmadığı kanaati ağır basmaktadır. Bu sebeple Şehri Bânû'nun, Halife Osman döneminde Medine'ye getirildiği ve o sırada yirmili yaşlarda olan Hz. Hüseyin ile evlendirildiği görüşü daha isabetli görünmektedir.

Hüseyin b. Ali ile evlenip Zeynelâbidîn'i dünyaya getirdikten sonra onunla ilgili bilgi akışının oldukça zayıfladığı ve çeşitlendiği görülmektedir. Bazı kaynaklar, Hüseyin b. Ali'nin Kerbelâ'da şehit edilmesinden sonra Zeynelâbidîn'in annesini başka biriyle evlendirdiğini söylerken, özellikle Şîî kaynakların bir kısmı onun bundan sonraki hayatını gizemli ve efsanevî ifadelerle sunmaktadır. Rey yakınlarındaki bir dağın içinde kaybolma hikayesiyle 12. İmam Muhammed Mehdi'nin kayboluş hikayesi arasında bir bağlantı kurulmak istendiği aşıkardır. Şehri Bânû ile alakalı öne çıkarılan ikinci husus ise, son Sâsânî kirası III. Yezdicerd ile ilişkilendirilmesidir. Bu ilişkilendirmenin gayesi onun asil bir soydan geldiğini, dolayısıyla Şîî İmamların asil bir kan taşıdıklarını ispat etmeye yönelik bir çaba gibi görünmektedir.

Bir kısım kaynakların aktardığı, Şehri Bânû'nun oğlu tarafından bir başkasıyla evlendirildiğine dair rivayetlerle, onun asil bir soydan gelmediğini aktaran rivayetler arasında bir bağlantı olduğunu düşünüyoruz. Eğer Şehri Bânû, iddia edildiği gibi asil bir soydan gelseydi yine asil bir soydan gelen biri ile evlendirildi. Böyle olmadığına göre Şehri Bânû ile Yezdicerd arasında herhangi bir bağ bulunmamaktadır.

Bunlara ilaveten onun vefatıyla alakalı oldukça kısıtlı bilginin olması da bizce onun sıradan bir köle olduğunu göstermektedir. Oğlu tarafından bir başkasıyla evlendirildikten sonra onunla ilgili sağlıklı verilere ulaşamamamız onun asaleti konusunu şüpheli kılmaktadır. Eğer o, iddia edildiği gibi Yezdicerd'in kızı olsaydı böylesine meşhur birinin hayatı merak konusu olur ve takibe alınır; kaynaklar da onun hayatını kayıt altına alarak bizlere aktarırdı.

### Kaynakça | References

- Amir-Moezzi, Amir-Moezzi, Muhammed Ali. "Şahrbanû". *Encyclopaedia Iranica*, 2005.
- Amir-Moezzi, Muhammed Ali. *The Spirituality of Shi'i Islam: Beliefs and Practices*. London: I. B. Tauris, 2011.
- Aslanoğlu, Ayhan. *Her Yönüyle Anadolu Aleviliği: İnanç, İbadet ve Halk İnanışları*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen. *Ensâbü'l-Eşrâf*. thk. Züheyl Zekkâr - Riyâd ez-Zerkelî. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- Benâketî, Ebû Suleymân Dâvûd. *Ravdâtu Üli'l-Elbâb fî Ma'rifeti't-Tevârîh ve'l-Ensâb*. çev. Maḥmûd 'Abdulkerîm 'Alî. Kahire: el-Merkezu'l-Ḳavmî li't-Terceme, 2007.
- Boyce, Mary. *Bibi Shahrbanû and the Lady of Pârs*. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1967.
- Compareti, Matteo. "Chinese-Iranian Relations xv the Last Sassanians in China". *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 12 Ocak 2022). <https://www.iranicaonline.org/articles/china-xv-the-last-sasanians-in-china>
- Crone, Patricia. *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Çam, Süleyman. "Ahmed Emîn b. İbrâhîm et-Tabbâh'ın Fecrû'l-İslâm Adlı Eseri Bağlamında Mezheplere İlişkin Görüşleri". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 261-286.
- Demircan, Adnan. "Zeynelabidin Hüseyin b. Ali'nin Annesi Son İrân Kirası'nın Kızı Mıdır?" *İslam tarihi.net* (Erişim 07 Aralık 2022). <http://www.islamtarihi.net/2020/09/zeynelabidin-ali-b-huseyinin-annesi-son.html>
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Hüseyin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/518-521. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

- Gil, Moshe. *The Babylonian encounter and the Exilarchic House in the light of Cairo Geniza documents and parallel Arab sources*. *Judaean Arabic Studies*, 2013.
- Ḥalîfe b. Ḥayyât, Ebû 'Amr Ḥalîfe b. Ḥayyât el-'Uşfurî. *Ṭabaqâtu Ḥalîfe b. Ḥayyât*. thk. Suheyl Zekkâr. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1414.
- İbn Dâvûd, Ḥasen b. 'Alî. *er-Ricâl*. thk. Muḥammed Şâdik Âlu Baḥr. b.y.: y.y., 1972.
- İbn Fendeme, Zâhîruddîn el-Beyhaqî. *Lubâbu'l-Ensâb ve'l-Elkâb ve'l-A'kâb*. b.y.: y.y., ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdulah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 1424.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ökkâşe. Kâhire: el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-âmmeti lilkitâb, 1992.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Ṭabaqâtü'l-Kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kâhire: Mek-tebetü'l-hanci, 2001.
- İbnü'l-Melek, Muḥammed b. 'İzzuddîn. *Şerḥu Mesâbîhi's-Sunne*. thk. Nureddîn Ṭâlib vd. 6 Cilt. b.y.: İdâratü's-Sakâfeti'l-İslâmiyye, 2012.
- Kia, Mehrdad. *The Persian Empire*. California: Empires of the world, 2016.
- Kuleynî, Ebû Ca'fer Muḥammed. *el-Furû'u'l-Kâfi*. thk. Alî Ekber el-Gifârî. 8 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1388H.
- Meclisî, Muḥammed Bâkır. *Bihâru'l-Envâr*. 110 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1983.
- Mutahharî, Murtazâ. "Islam and Iran". çev. Dr. Wahid Akhtar. *Al-İslam.org* (Erişim 07 Aralık 2022). <https://www.al-islam.org/al-tawhid/vol6-n2-1989/islam-and-iran-historical-study-mutual-services-murtadha-mutahhari/islam-and>
- Muṭarrızî, Ebû'l-Feth Nâsîr. *el-Muğrib fi Tertîbi'l-Mu'rib*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Naqvi, Zameer Akhtar. *Princess of Persia-Hazrat Shahar Bano*. Karachi: Center for Islamic Studies, 2010.
- Naskali, Esko. "Sâsânîler". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/174-176. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Râzî, Aḥmed b. 'Abdullâh er-. *Târîḫu Medîneti Şan'â'*. thk. 'Abdullâh el-'Omerî. 3 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1409.
- Râzî, Ebû 'Abdullah Muḥammed er-. *eş-Şeceretu'l-Mubâreketu fi Ensâbi't-Ṭâlibiyye*. b.y.: Şâmile Zehebiyye, ts.
- Shams al-Din, Shaykh Muhammad Mahdi. *The Authenticity of Shi'ism, Shi'ite Heritage*. çev. L. Clarke, 2001.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî. *Mir'âtü'z-zamân fi târiḫi'l-a'yân*. 23 Cilt. Şam: Dâru'r-risâle el-Âlemiyye, 1434.
- Şimşirgil, Ahmet. "Adaleti ile Meşhur Hükümdar: Nuşirevan". *Ademder* (Erişim 07 Aralık 2022). <https://www.ademder.org.tr/blog/ahmet-%C5%9Fim%C5%9Firgil/ahmet-simsirgil-makale-leri/adaleti-ile-meshur-hukumdar-nusirevan>
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân ve Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'd-Türâs, 1387.
- Ṭûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. el-Ḥasen eṭ-. *Tehzîbu'l-Aḥkâm*. 10 Cilt, b.y.: y.y., ts.
- Türbânî, Cihâd. *Mietü min Uzamâi Ümmeti'l-İslâm*. Kahire: Dâru't-Takvî li't-Tabi ve'n-Neşri ve't-Tevzî, 2010.
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk. *Târîḫu'l-Ya'kûbî*. b.y.: y.y., ts.
- Zâhîruddîn el-Beyhaqî, İbn Fendeme Ebû'l-Ḥasan Zâhîruddîn 'Alî b. Zeyd b. Muḥammed. *Lubâbu'l-Ensâb ve'l-Elkâb ve'l-A'kâb*, b.y.: y.y., ts.
- Zebîdî, Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdurrezâk. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Ḳâmûs*. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.



## Metaverse Arsa Alımlarında Mülkiyet Hakkının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi \*

Nurten Zeliha Şahin | <https://orcid.org/0000-0003-0341-6311>  
[nurtenzeliha.sahin@cbu.edu.tr](mailto:nurtenzeliha.sahin@cbu.edu.tr)

Manisa Celal Bayar Üniversitesi | <https://ror.org/053f2w588>  
 İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Manisa, Türkiye

### Öz

İnsanoğlu devamlı malvarlığı değerini artırmak ister. Gayrimenkule yatırım, bugün için malvarlığı değerini arttırmada kârlı yatırımlardan birisi olarak görülmektedir. Metaversede arsa alımları bu anlamda rağbet gören yatırımlar arasında yerini almıştır. Sanal evrende arsa alımları hukuki açıdan cevaplanması gereken soruları da beraberinde getirmiştir. Özellikle bu arsaların metaversede yer alması ve bu evrene girişin kullanıcı sözleşmesinin onayına bağlı olması, bu sözleşmelerin bu arsalar üzerindeki mülkiyeti nasıl tanımladığının, yatırımcının/kullanıcının hakkının korunabilmesi için önemli olduğu söylenebilir. İslam hukukunda akdin mahallinin teslim edilebilir olması, akdin geçerlilik şartlarındandır. Bu teslimiyet, akit mahalli üzerinde tam tasarruf hakkı şeklinde tanımlanmaktadır. Meta evrendeki arsalar üzerindeki tam tasarruf hakkının platformun kullanıcı sözleşmesine bağlı olması, mülkiyet devrinin niteliği ile ilgili cevaplanması gereken soruları öne çıkartmaktadır. Diğer taraftan bir şeyin hukukun mülkiyetin konusu olabilmesi için mal olarak tanımlanabilmesi gerekir. İslâm hukukunda bir şeyin mal kabul edilmesinde icma edilen unsur, toplumsal ön kabulün içerdiği bir değer atfının olmasıdır. Bunun için de meta evrendeki satın alınan arsaların alım satımında atfedilen değer gerçek dünyada ekonomik anlamda ne ifade ettiğinin belirlenebilir olması gerekir. Ayrıca İslam hukukunda akdin mahallinin her türlü belirsizlikten uzak olması, aldatılmamak ve aldatmamak için riayet edilmesi gereken şartlardan birisidir. Bu nedenle büyük meblağlar ile alınan arsaların bağlı olduğu kullanıcı sözleşmelerin içeriğinin bilinmesi ile bu belirsizliğin en azından alıcı açısından ortadan kalkabileceği düşünülebilir. Bu nedenle bu değerlendirmelerin somut bir veriye dayanması için meta evrende arsa alım ve satımında öne çıkan platformlardan biri olan Sandbox'un kullanım koşullarını içeren sözleşme temel alınmıştır. Bu bağlamda kullanıcı sözleşmelerinin bu arsalar üzerinde belirlediği tasarruf hakkına dair sınırlandırmaların, İslam hukukunun bir şeyin akde konu olabilmesi için esas aldığı ilkelere çerçevesinde değerlendirilmeye alınmıştır.

### Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Metaverse, Kripto Varlık, Mülkiyet, Son Kullanıcı Lisans Sözleşmesi

### Öne Çıkanlar

- Bu çalışmada İslam hukuku açısından, metaversede satım konusu olan arsalar üzerindeki tam tasarruf hakkının, bu evrene giriş için onaylanan son kullanıcı lisans sözleşmesine bağlı kılındığı için bu arsalar üzerinden tam mülkiyet hakkının tanımlanamayacağı savunulmaktadır.
- Metaversede arsalar gayri maddi varlık olarak mal kabul edilebilir. Fakat bu evrene giriş için herkesin onaylamak zorunda olduğu kullanıcı sözleşmesi, arsalar üzerinde mülkiyet hakkını sınırlandırıcı bir içeriğe sahiptir.

- Meta evrende arsalar üzerinde tasarruf hakkı son kullanıcı lisans sözleşmesine bağlı kılınmıştır. Bu nedenle İslam hukukunda kişi ile mal arasında bağı ifade eden tam milk metaverse arsaları ile bu arsaların NFT'sine sahip olan yatırımcı arasında tanımlanamayacaktır.
- Kripto paraların değerindeki belirsizlik metaverse arsaların değerinin spekülasyonlara açık yönünü göstermektedir. İslam hukukunda ise bir akdin geçerliliği için bir şeyin değerinin bilinebilir olması ya da değeri bilinebilir gerçek bir varlığa dayanması gerekmektedir.

### Atıf Bilgisi

Şahin, Nurten Zeliha. “Metaverse Arsa Alımlarında Mülkiyet Hakkının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”. *Eskiye*ni 48 (Mart 2023), 239-254.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1208951>

<b>Geliş Tarihi</b>	23 Kasım 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	23 Mart 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli Hakem raporları, makale ile birlikte yayımlanır. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Etik</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları <b>CC BY-NC 4.0</b> lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>
<b>Etik Beyan</b>	* Bu makale, 03-04 Kasım 2022 tarihli Metaverse ve Din Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Metaverse Arsa Alımlarında Sandbox Lisans Sözleşmesi Üzerinden Mülkiyet Hakkının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

## Evaluation of Property Right in Metaverse Land Purchases in terms of Islamic Law \*

Nurten Zeliha Şahin | <https://orcid.org/0000-0003-0341-6311>  
<mailto:nurtenzeliha.sahin@cbu.edu.tr>

Manisa Celal Bayar University | <https://ror.org/053f2w588>  
Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Manisa, Türkiye

### Abstract

Human beings constantly want to increase the value of their assets. Investing in real estate is seen as one of the most profitable investments in increasing the value of assets today. Land purchases in the metaverse have taken their place among the investments in demand in this sense. Land purchases in the virtual universe have brought questions that need to be answered legally. It can be said that it is essential to protect the right of the investor/user, especially since these plots are in the metaverse and that the entrance to this universe is dependent on the approval of the user agreement, and how these agreements define the ownership on these plots. In Islamic law, the delivery of the place of contract is one of the contract's validity conditions. This surrender is defined as the right of full disposal over the place of the contract. The fact that the full right of disposition on the lands in the meta universe is dependent on the platform's user agreement brings forward the questions that need to be answered about the nature of the transfer of ownership. On the other hand, for something to be legally the subject of property, it must be defined as a property. The consensus element in accepting something as property in Islamic law is that a value attribution is included in the social presupposition. For this, it is necessary to determine what the value attributed to the purchase and sale of the purchased land in the meta universe means in economic terms in the real world. In addition, in Islamic law, the location of the contract to be free from all kinds of uncertainty is one of the conditions that must be observed in order not to be deceived and deceived. For this reason, it can be thought that this uncertainty can be eliminated, at least for the buyer, by knowing the content of the user contracts to which the lands purchased with large sums are bound. For this reason, for these evaluations to be based on concrete data, the contract containing the terms of use of Sandbox, one of the prominent platforms in the purchase and sale of land in the meta universe, was taken as a basis. In this context, the limitations on the right of disposition determined by the user contracts on these lands have been evaluated within the framework of the principles that Islamic law takes as a basis for something to be the subject of a contract.

### Keywords

Islamic Law, Metaverse, Crypto Assets, Property, End-User License Agreement

### Highlights

- In this study, it is argued that in terms of Islamic law, full ownership right over these lands cannot be defined since the full right of disposition on the lands that are subject to sale in the metaverse is subject to the end user license agreement approved for entry to this universe.

- In the metaverse, lands can be considered as intangible assets. However, the user agreement, which everyone has to approve in order to enter this universe, has a content that limits the right of ownership on the lands.
- The right to dispose of the land in the meta universe is bound to the end user license agreement. For this reason, it cannot be defined between the full milk metaverse lands, which express the bond between the person and the property in Islamic law, and the investor who owns the NFT of these lands.
- The uncertainty in the value of cryptocurrencies shows that the value of metaverse plots is open to speculation. In Islamic law, on the other hand, for the validity of a contract, the value of something must be knowable or it must be based on a real asset whose value can be known.

### Citation

Şahin, Nurten Zeliha. "Evaluation of Property Right in Metaverse Land Purchases in terms of Islamic Law". *Eskiyeni* 48 (March 2023), 239-254.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1208951>

<b>Date of submission</b>	23 November 2022
<b>Date of acceptance</b>	23 March 2023
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind + Transparent Peer Review The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Ethical Statement</b>	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.
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:eskiyenedergi@gmail.com">eskiyenedergi@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> . <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>
<b>Ethical Statement</b>	* This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "Evaluation of Property Right in Metaverse Land Purchases Through The Sandbox License Agreement in Terms Of Islamic Law", orally delivered at the 03-04 November 2022 Metaverse and Religion Symposium.

## Giriş

Meta “ötesi” verse “evren” şeklinde Türkçeye çevirebileceğimiz kelimelerin birleşiminden oluşan metaverse, içeriğinin kullanıcıları tarafından oluşturulduğu, üç boyutlu ortamlarda kullanıcıların kendi seçtikleri avaturları yardımı ile gerçek dünyada olduğu gibi birbiri ile iletişim kurabildikleri, sinemaya gitme, alışveriş yapma gibi bir çok etkinlik içinde yer alabildikleri sanal bir dünya olarak tanımlanmaktadır.<sup>1</sup> Metaverse, kullanıcılarına gerçek dünyadaki gibi kamusal alanları yaratmak için artırılmış gerçeklik, sanal gerçeklik, blokzincir ve sosyal medya ilkelerini birleştiren simüle edilmiş bir dijital ortam sunmaktadır.<sup>2</sup>

Gelecekte metaversenin gerçek evren gibi aktif ve işleyen bir âlem olacağı varsayımı, bu evrendeki arsaların, yatırımcıları tarafından değeri yüksek dijital varlıklar olarak kabul görmesine neden olmuştur.<sup>3</sup> Örneğin bazı şirketlerin, şu andaki ve gelecekteki müşterilerine farklı deneyimler yaşatabilmek için üzerinde etkinlik oluşturabilecekleri alanları çok yüksek meblağlar ile aldıkları ve bazı markaların şubelerini metaverseye taşıdıkları bilinmektedir.<sup>4</sup> Satışlar genelde blokzincir aracılığı ile ethereuma bağlı altcoinler üzerinden gerçekleşmekte ve yatırımlar arsaya değil aslında jetonlara yapılmaktadır. Jetonların değeri arttıkça arsaların değeri artmakta veya arsalara talep arttıkça tokenler değerlendirilmektedir. Bu nedenle bu alanın bir yatırım aracı haline geldiği söylenebilir.<sup>5</sup>

Bugünkü mülkiyet hukukuna benzer şekilde metaversedeki alanlar üzerinde de alım-satım ve kiralama işlemleri yapılabilmektedir. Bu bağlamda meta evren eşya, mülkiyet ve borçlar hukuku çerçevesinde cevaplanması gereken soruları da ortaya çıkarmıştır. Bu sorulardan bazıları: bu sanal evrendeki arsa satımları mülkiyet hukukuna tabi kılınabilir mi? Kripto para ile alınıp satılan bu arsalar hukuki anlamda bir hak ortaya çıkartır mı? Kripto para ile bir şeyin alınıp satılması onu borçlar hukukunun ve eşya hukukunun konusu haline dönüştürür mü? Bütün bu ve daha fazla sorular meta evrende gelecekte olası hukuki problemlerin çözümlenmesine dair cevabı aranan sorulardan birkaçıdır. İslam hukuku açısından da metaversede alınan bir arsanın mal olarak değerinin olup olmadığı, mülk niteliğini kazanıp kazanmadığı ve bu bağlamda metaverse platformlarından satın alınan varlıkların hukuki niteliği, değerlendirilmesi gereken konular arasına girmiştir.

Arsa alım satımında bazı metaverse evrenleri daha çok öne çıkmıştır. Bu çalışmada en çok arsa alımlarının gerçekleştirilen platformlardan birisi olan Sandbox’un, kabul şartı ile platforma girişe onay veren “kullanım şartları” örneklem olarak alınmıştır. Bu bağlamda genel olarak sanal arsaların hukuki niteliği, İslam hukukunun mülkiyet ve akit teorisi çerçevesinde ele alınarak incelenecektir.

<sup>1</sup> Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu (BTK), *Sanal Gerçeklik Teknolojisi ve Gelecek Öngörülleri Araştırma Raporu* (Ankara: BTK, 2022), 35.

<sup>2</sup> Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu (BTK), *Metaverse ve NFT Tehditler ve Fırsatlar Araştırma Raporu* (Ankara: BTK, 2022), 7.

<sup>3</sup> Arzu Kılıç, “Aybars Dorman: ‘Metaverse’ İnternetin Ötesi mi”, *Bilişim Kültür Dergisi* 1/4 (Ocak 2022), 61-63.

<sup>4</sup> Zeliha Tekin, *Metaverse 101 Paralel Evren* (İstanbul: Scala Yayıncılık, 2022), 29, 30.

<sup>5</sup> Tekin, *Metaverse 101 Paralel Evren*, 99, 100.

## 1. Metaverse Platformlarından Arsaların Hukuki Niteliği

Metaversenin özelliklerinden birisi kullanıcılarına metaversede değer üretebilmelerini sağlayacak alanlar sunmasıdır. Metaversede sahip olunan ve üretilen tüm öğeler NFT formatındadır. NFT'ler, bu oluşturulan dijital varlıkların sahibinin kim olduğuna dair kanıtı gösterir ve bu dijital varlıkların fiyatlandırılmasını sağlar.<sup>6</sup> Açılımı "Non Fungible Token" olan NFT'yi Cumhurbaşkanlığı Dijital Dönüşüm Ofisi "Nitelikli Fikrî Tapu" şeklinde terimleştirmiştir.<sup>7</sup>

NFT'ler, dijital formda olan veya bu forma dönüştürülebilen fikri sınai bir ürünü veya bir varlığı temsilen üretilmektedir. NFT gerçek ya da dijital bir varlığın benzersiz olduğunu ve bu nedenle birbiri yerine geçemeyeceğini onaylayan blokzincir adı verilen dijital defterde depolanan bir veri birimidir.<sup>8</sup> Kripto para cinsi olarak da ifade etmenin mümkün olduğu NFT'nin diğer kripto para türlerinden farkı, bir varlığı temsil etmesidir. Örneğin dijital ortamda bulunan ve bir kişinin mülkiyetine ait olabilen metalar, NFT sınıfına girebilmektedir. NFT'ler bu anlamda bir kripto paradan çok bir meta ya da bir ürün olarak değer görmektedir.<sup>9</sup> NFT'ye İslam hukuku açısından bakıldığında zaman kıyemî bir malı temsil ettiği söylenebilir. NFT kıyemî bir malı temsilen çıkartıldığına göre, kişinin mal varlığı değeri olarak kabul edilip edilmeyeceği hukuk düzenleri tarafından ele alınması gereken bir konu olmuştur. İngiltere'de bir davada NFT'nin ihtiyati tedbir yoluyla dondurabilecek bir mülk olduğu kabul edilmiştir.<sup>10</sup> Singapur mahkemelerinde de bir NFT'nin satışını durdurmak için ihtiyati tedbir kararının alınması, NFT'ye dijital varlık olarak geçerli bir mülkiyet biçiminin tanındığını göstermektedir.<sup>11</sup>

NFT'ler blokzincire iki şekilde depolanmaktadır. Birincisi içeriğin doğrudan blokzincirde depolanmasıdır. Fakat bu yöntemin –şu an uygulamada– çok yaygın olmadığı ifade edilmektedir. İkincisi NFT'ye dönüştürülen varlığın bulut gibi blokzincir dışında bir yerde depolanması ve varlığa işaret eden koda bağlantı verilerek varlığın konumunun blokzincir üzerinde tasarlanmış akıllı sözleşmeye kaydedilmesidir.<sup>12</sup> NFT'lerin çoğunluğunun bulut sistemi gibi blokzincir dışında bir yerde saklandığı göz önüne alınırsa, NFT'nin sahipliğinin devamlılığı sisteme güveni zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle link ile NFT konusu eserin örtüşmesi, linke her zaman ulaşılabilmesi, linkin eser sahibi, alıcı, platform gibi herhangi biri tarafından değiştirilmemesi gerekir. Aksi halde NFT'nin hiçbir anlamının kalmayacağı uzmanlar tarafından dikkat çekilen noktalar dandır. Çünkü link çalışmazsa neye ilişkin NFT alındığı bilinemeyecektir.<sup>13</sup>

<sup>6</sup> BTK, *Metaverse ve NFT Tehditler ve Fırsatlar Araştırma Raporu*, 8.

<sup>7</sup> Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Dijital Dönüşüm Ofisi (CCDDO), "NFT'nin Türkçe Karşılığı Belli Oldu" (Erişim 20 Şubat 2023).

<sup>8</sup> Türkiye Bilişim Vakfı (TBV), *Non-Fungible Token (Nitelikli Fikri Tapu Raporu)* (Ankara: BTK, 2022), 7.

<sup>9</sup> BTK, *Metaverse ve NFT Tehditler ve Fırsatlar Araştırma Raporu*, 15.

<sup>10</sup> The Art Newspaper, "NFTs recognised as 'legal property' in landmark case" (Erişim 01 Ekim 2022).

<sup>11</sup> Fortune, "Singapore courts blocked a Bored Ape NFT from sale, setting precedent for protecting the digital assets as legal property" (Erişim 29 Eylül 2022).

<sup>12</sup> TBV, *Non-Fungible Token*, 50.

<sup>13</sup> Erdem Türkekel, "Fikri Haklar Yönünden NFT Sözleşmeleri ve Hukuki Sorunlar" *Metaverse, NFT ve Hukuki Sorunlar* İstanbul Barosu (Erişim 04 Ekim 2022)

NFT'lerin çoğunluğunun blokzincire entegre olmayan NFT'ler olduğu dikkate alınrsa, bulut sisteminde depolama ana bilgisayara bağlı olduğu için depolananlar üzerinden, sahibine en geniş yetkiyi veren tam mülkiyet hakkı tanımlanamayacaktır.<sup>14</sup> Aksi kararlaştırılmadıkça, NFT satın almakla blokzincire bu jetonun mevcut sahibi olarak kaydedilme ayrıcalığı alıcıya, 3. kişilere karşı şahsi, sınırlı, münhasır olmayan bir kullanım hakkı şeklinde NFT'nin sahibi olduğunu bildirme imkanı vermektedir. Fakat NFT'nin satışıyla birlikte alıcının hangi hakları kazanacağına satıcı karar vermektedir.<sup>15</sup> Metaverse platformlarında satışa sunulan arsalar da dijital varlığın NFT'sidir ve bu arsalar üzerinde sahiplik hakkı diğer varlıklar gibi platformların kullanıcı sözleşmesi ile belirlenmiştir.

The Sandbox, Decentraland gibi metaverse platformlarında NFT arsaları sınırlı parçelerde üretilir. Bu platformlarda arsa sahibi olanlar arsalarının üzerinde ev, konser, sergi alanı gibi yapılar inşa edebilmekte ve yapılarda çeşitli etkinlikler düzenleyebilmekte, örneğin reklam sözleşmesi yapabilmektedir. Bu platformlar yatırımcılarına, NFT üzerinde ekleme yaparak birçok hukuki ilişki tesis etme imkânı sağlamaktadır. Bu şekilde kişi metaverse platformlarından satın aldığı landlar üzerinden pasif gelir elde edebilmekte, kullanım şartlarının izin verdiği kadarı ile satın alınan arsaların menfaatinden faydalanabilmektedir.<sup>16</sup> Fakat metaversede edinilen varlıklara sahip olmanın platformlarının kullanıcı sözleşmesinin izin verdiği çerçevede gerçekleşeceği göz önüne alınrsa, tek başına NFT metaverse evreninde gerçek dünyada olduğu gibi tam mülkiyet hakkını vermeyeceği söylenebilir. Çünkü bu sözleşme şartları uyarınca, varlıkların kontrolü metaverse platformlarına aittir.<sup>17</sup>

Meta evrende varlıkların yönetimini, evrene giriş için genelde çoğu kişinin okumadan onayladığı kullanım şartları belirlemektedir. Kullanım şartları, platformu kullanacak olanlar için tek taraflı yaptırımı içeren şartları barındırmaktadır. Örneğin platform, kullanım şartlarında koşullara uymayanın metaverileri denetleme ve/veya silme hakkını saklı tuttuğunu ifade eder. Buna göre bu platformların kullanıcı şartlarına dayanarak, dijital varlıkları bağlı oldukları NFT'lerden ayırıp sahip olunan unsurları silebileceği anlaşılmaktadır.<sup>18</sup>

Sanal arsa satın alım işlem ile birlikte gelen NFT'ye sahip olunur. Fakat sadece NFT yasal açıdan metaverse platformlarındaki varlıkların mülkiyetini veya onun kontrol hakkını tam olarak verip vermeyeceği ise hukuki açıdan değerlendirilmesi gereken bir konudur. Bütün bu açılardan meta evrendeki sanal arsaların mülk niteliği İslam hukukunun mülkiyet teorisi açısından ele alınıp değerlendirilecektir.

<sup>14</sup> TBV, Non-Fungible Token, 25

<sup>15</sup> TBV, Non-Fungible Token, 56

<sup>16</sup> Ekrem Can Narin - Duygu Belen Cumhuriyet, "Metaverse Evreni ve Sanal Arsa Satışlarına Hukuki Bakış" (Erişim 04 Ekim 2022).

<sup>17</sup> The Conversation, "Can You Truly own Anything in The Metaverse? A Law Professor Explains How Blockchains and NFTs don't Protect Virtual Property" (Erişim 10 Ekim 2022).

<sup>18</sup> Sandbox Kullanım Şartları, "Bu koşullara uymayan meta verileri denetleme ve/veya silme hakkını saklı tutarız." (Erişim 10 Ekim 2022).

## 2. İslam Hukuku Açısında Metaversede Arsa Alımlarının Hukuki Niteliği

İslam hukukunda, hukuki ve maddi değeri olan, kullanılabilen her şey mal varlığı değeri olarak kabul edilir. Buna göre hukuki açıdan bir şeyin mal kabul edilmesi için onun değerli, elde edilebilir ve meşru bir kullanıma sahip olması gerekir.<sup>19</sup> Bütün bu açılardan metaverse arsaların bir mal varlığı değeri olup olmadığı ele alınarak değerlendirilecektir.

### 2.1. Metaversede Arsaların Mal Niteliği

Lügatta mal malik olunan her şey olarak tanımlanmıştır.<sup>20</sup> Mal şâri' tarafından tanımlanmış dini bir kavram olmadığından nelerin mal kabul edileceği ictihada konu olmuş ve bu bağlamda üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Birinci görüş, bir şeyin mal olarak tanımlanabilmesi için maddi ve fiziki bir varlığa sahip olmasını şart koşmuştur. Bu görüşe göre fiziki varlığı olmayan haklar ve menfaatler mal tanımlaması dışındadır. Bu görüş Hanefi hukukçularına aittir.<sup>21</sup> Mecelle'de mal, menkul veya gayrimenkul ihtiyaç vakti için biriktirilmesi mümkün olan insan tabiatının meylettiği şey olarak tanımlanmıştır.<sup>22</sup> Bu tanıma göre bir şeyin mal tanımına girebilmesi için insanların fayda üretmesi noktasında ticari örfte bir değer taşıması ve o şeyin müstakil olarak fiziki bir varlığa sahip olması gerekir. Hanefî mezhebinin bu hâkim görüşüne göre mal, fiziki özelliği olan ile sınırlıdır. Dolayısıyla fiziki özelliği olmayan hiçbir şey mal olarak kabul edilmez. Hanefiler insanların mubah olsun olmasın şer'an mutad olarak faydalandığını mal tanımlaması içine aldıkları için bunların arasında hukuken tanınan ve korunan mal mütekevvim mal şeklinde isimlendirmişlerdir. Cumhur fukaha ise meşru olarak faydalanılan şeyi mal tanımlaması içinde yer verdikleri için ikinci bir ayırım yapmaya gerek görmemişlerdir.<sup>23</sup> Mütekevvim mal, faydalanılması mubah ve sahip olunan bir maldır. Örneğin denizdeki balık mütekevvim değildir. Ne zamanki avlanırsa o zaman sahip olduğu için mütekevvim mal olur.<sup>24</sup> Mütekevvim malda mal telef olduğu takdirde telef eden onu malikine tazmin eder, akitlerde akdin mahallidir. Gayri mütekevvim mal ise hukuken tanınmadığı için akitlerde mahal olmaz.<sup>25</sup>

İkinci görüş malın eşya ile birlikte menfaati de içine aldığını kabul etmektedir. Buna göre insanlar arasında örfen bir değer ifade eden her şey şer'an da maldır.<sup>26</sup> İmamı Şâfiî malı, satılabilir değerli olan telef edildiği takdirde tazmin edilebilen olarak tanımlar.<sup>27</sup> Hanbelî mezhebinde mal, acil ihtiyaç veya zaruretten kaynaklanmayan, kanunen izin verilen bir menfaatin var olduğu şeydir. Faydası olmayan bir şeyin alışverişi sahih değildir.

<sup>19</sup> Muhammad Ayub, *Understanding Islamic Finance* (England: John Wiley & Sons Ltd, 2007), 101.

<sup>20</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2008/1429) 1565.

<sup>21</sup> Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 7/10.

<sup>22</sup> Küçük Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hukkam şerhu Mecelleti'l-ahkam* (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003/1423), 1/115.

<sup>23</sup> Muhammed Osmân Şübeyr, *el-Medhal ila fihki'l-muamelati'l-maliyye: el-mal el-milkiyye el-akd* (Amman: Dârü'n-Nefâis, 2009), 86.

<sup>24</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hukkam şerhu Mecelleti'l-ahkam*, 1/116.

<sup>25</sup> Şübeyr, *el-Medhal ila fihki'l-muamelati'l-maliyye*, 88.

<sup>26</sup> Muhammed Fethî ed-Düreyn, *Buhusu mukarene fi'l-fihki'l-İslâmî ve usulühü* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 2/59.

<sup>27</sup> Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi kavâ'id ve fîrû'i fihki's-Şâfi'iyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1983), 327.



Mebî' ya bir mal ya da mutlak olarak mubah bir fayda veya malın hem aynını hem de menfaatini kapsayandır.<sup>28</sup> Mâlikî mezhebine göre mal mülk edinilebilen, diğer insanlardan ayrı olarak hâkimiyet kurabildir.<sup>29</sup> Bu görüşlere göre mal, kendisi ile zaruret dışında da faydalanılması mubah olan ayn ve menfaattir.<sup>30</sup>

Üçüncü görüşe göre mal menfaat ile birlikte hakları da kapsar.<sup>31</sup> Osmanlı Usul-i Muhakematı Hukuk Kanununun 64. maddesinde aynların, menfaatlerin ve hakların mal sayılacağı ifade edilmektedir.<sup>32</sup> Yerleşik olan bu görüşe göre mal hem aynı, hem menfaati hem de hakları içine almaktadır. Şer'an kişi ile şey arasında faydalanmada, tahsis etmede bir bağlantı kurulabiliyorsa ve insanlar açısından bir değer ifade ediyorsa mülkiyetin unsurları tamamlanmış olur. Hakkı da mal kapsamı içine alan fakihler açısından şufa hakkı, irtifak hakları gibi şer'an itibar edilen maslahatlar da maldır.<sup>33</sup> Bu ayrıma karşılık hakkın ayn, deyn, menfaatin konusu olduğu için ayrıca mal içindeki bir sınıflandırmada yer almasının bir anlamı olmadığını savunan diğer bir görüş vardır. Bu nedenle bu görüş ayrımı klasik kaynaklarda olduğu gibi ayn ve menfaat şeklinde yapmaktadır. Fiziki olarak gerçekliği olmayan fakat var olan hakları ise hak içinde değil de modern hukukta olduğu gibi gayri maddi varlık veya manevi haklar içinde tanımlanabilirliği görüşündedirler.<sup>34</sup> Hasan Hacak hakkın mal olarak ele alınmasının yanlış bir taksim olduğunu belirtir. Mal hakkın konusudur. Hak kendisi ayrıca bir mal değildir. Klasik kaynaklarda hakkın mal şeklinde kabulüne dair bir ayrımın olmadığına işaret eder.<sup>35</sup>

Teknolojinin gelişmesi ile birlikte dijital pazarının genişlemesi İslam hukukunda "maddi-gayri maddi", "adi - nitelikli", "fitri - gayri fitri" şeklinde mal ile ilgili sınıflandırmaları çeşitlendirmiştir.<sup>36</sup> Malın kapsamı içinde hakların ayrı bir sınıf olmadığı görüşünde olan fakihler, genel olarak İslam hukukunda malların maddi ve gayri maddi şeklinde ayrılabilirliği görüşündedir.<sup>37</sup> Manevi haklar, maddi olmayan şeyler üzerinde hâkimiyet tesis edilen haklardır. Bu haklar mülkiyetin özel bir çeşidi sayılır. Sahibine onun üzerinde faydalanma ve tasarruf yetkisi verir.<sup>38</sup> Ali Muhyiddin Karadağ, manevi hakların tam mülkiyetin çeşitlerinden birisi olduğunu belirtir. Manevi mallarda genel manası ile menfaat içine girmektedir. Buradaki menfaat icâre, iâre

<sup>28</sup> Buhûfî, *Keşşâfî'l-kinâ' 'an (metn)'l-iknâ'* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 3/ 152.

<sup>29</sup> İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (Huber: Dâru İbn Affan, 1997), 2/32.

<sup>30</sup> Şübeyr, *el-Medhal ila fikhî'l-muamelati'l-maliyye*, 69.

<sup>31</sup> Nihat Dalgın, "İslam Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (1999), 104,106.

<sup>32</sup> Fahri Demir, *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 30.

<sup>33</sup> Şübeyr, *el-Medhal ila fikhî'l-muamelati'l-maliyye*, 75.

<sup>34</sup> Hacı Mehmet Günay, "Mal Varlığı Kavramı ve Yeni Gelir Kalemlerin Zekatı" *Tarihte ve Günümüzde Zekat Uygulamaları* (İstanbul: Ensar Neşriyat Tic. A. Ş., 2017), 585.

<sup>35</sup> Hacak, *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 156.

<sup>36</sup> Ahmet Bayraktar, "İslam Ticaret Hukuku Açısından Mal Kavramının Tasnifine Yeni bir Yaklaşım", *Eski-yeni* 32 (Bahar 2016), 117.

<sup>37</sup> Günay, "Mal Varlığı Kavramı ve Yeni Gelir Kalemlerin Zekatı". 574.

<sup>38</sup> Ali Haffif, *el-Milkiyye fi'ş-şeriatî'l-İslâmiyye maa mukarenetiha bi'l-kavanini'l-Arabiyye* (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi, 1996), 14.

gibi bir başka şahsın ayn üzerinde sahip olduğu menfaat değildir. Buradaki menfaat daimidir, hak mahalli devam ettiği müddetçe menfaatin varlığı kesindir.<sup>39</sup>

İslam hukukunda malın tanımlaması ile ilgili icthadları değerlendiren Muhammad Wohidul Islam'ı, mal kavramına yönelik analizinde bir şeyin mal olarak kabulü için icthadlarda üzerinde durulan bazı şartları tespit etmiştir.<sup>40</sup> Bu tespitten hareketle meta evrendeki arsaların bir mal niteliğinin olup olmadığı değerlendirmeye alınacaktır.

Birincisi, bir şeyin mal olarak tanımlanabilmesi için insanlar tarafından arzu edilebilir olması ve bunun için ise bir değer üretmesi önceliklidir.<sup>41</sup> Modern ekonomide bir malın ekonomik değer ifade etmesi için emek, fayda, kıtlık gibi unsurların etkililiği üzerinde durulmuştur.<sup>42</sup> Bir metanın değerini, üretiminde harcanan gerekli emek zamanı veya miktarı belirleyeceği görüşü bir malın değerini belirlemede emek unsurunu öne çıkartmaktadır.<sup>43</sup> Bir görüş de bir malın değerinin ondan faydalanma yani kullanım değeri ile ölçülebileceği yönündedir. Marjinal fayda savına göre ise bir malın değeri o malın son biriminin yararıyla belirlenebileceğidir. Örneğin bol su kaynakları bulunan bir köyde su değersizdir. Fakat ıssız bir çölde bir kova su çok değerlidir.<sup>44</sup> Bu değer paradoksu veya elmas-su paradoksu olarak nitelendirilen teoriye temel oluşturmuştur. Elmas ve su çelişkisinden hareket eden iktisatçılar açısından kıtlık unsuru da bir malın değerini belirlemede öncüllerden birisidir.<sup>45</sup> Emlak piyasası açısından konuyu değerlendirenler, her metaverse platformunun kendi alanı içinde dünyayı parselleyerek satışını gerçekleştirdiğinden hareketle farklı platformlarda aynı alanın satışa sunulmasının bu arsalarda kıtlık unsurunu oluşturmadığından arsaların tekliği yönü ile değerlendirilmesinin beklenemeyeceği şeklinde görüş ifade etmektedirler. Yatırımcılarının, bu sanal arsaların bu yönüyle bir değer kazanarak malvarlığı değerinin artırabilecekleri şeklinde bir yanılgıya düşebilecekleri yönünde uyarıldıkları görülmektedir.<sup>46</sup> Diğer taraftan ise metaverse platformu kendi içinde sınırlı sayıda tutarak satışını gerçekleştirmesi yönü ile de sanal arsaların kendi evreni içinde bir değer ifade edebileceğinin de belirtilmesi gerekir.

İkincisi sahip olunabilir olmasıdır. Bu da mal üzerinde tam bir hakimiyeti gerekli kılar. Bir şeyin tam mülkiyet tanımlamasına girebilmesi için faydalanma ve onun üze-

<sup>39</sup> Ali Muhyiddin Karadağı, *el-Mukaddime fi'l-mal ve'l-iktisad ve'l-milkiyye ve'l-ak: dirase fihkiye kanuniyye iktisadiyye* (Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2010), 249.

<sup>40</sup> Muhammad Wohidul Islam, "Al-Mal: The Concept of Property in Islamic Legal Thought", *Arab Law Quarterly* 14/4 (1999), 365.

<sup>41</sup> Özgünlaw, "Yeni kurulan Metaverse Derneği'nden ilk uyarı: Sanal arazilerden uzak durun" (08 Ekim 2022).

<sup>42</sup> Mustafa Gözen, "Değer ve Değerleme Hakkında Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi* 22/2 (2019), 380.

<sup>43</sup> Allaattin Bilgi, *Marx - Engels Ekonomi Politik Sözlüğü* (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1992), 53, 54.

<sup>44</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Ekonomi Sözlüğü Ekonomi Terimleri ve Ekonomi ile İlgili Ticaret ve Hukuk Terimleri* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 54.

<sup>45</sup> Erdal M. Ünsal, *Mikro İktisat* (Ankara: İmaj Yayınları, 2007), 146,147.

<sup>46</sup> Emlak Dergisi, "Metaverse Evreninden Arsa Alınır mı, Alınırsa Değer Kazanır mı?" (Erişim 05 Ekim 2022).

rinde tasarrufta bulunma hakkının sadece malikine ait olması gerekir. İslam hukukunda mülkiyet, sahibine, şer'an caiz olan tasarrufların bütün çeşidi ile mahallinde istediği gibi tasarruf etme, faydalanma hakkı verir.<sup>47</sup> Buna göre başka birisi malikinden izinsiz maldan faydalanmaya kalkarsa, mal sahibinin o kişiyi bu davranıştan engelleme hakkı vardır.

Kiyamî token / jeton olarak tanımlanabilecek NFT'ye sahip olan onu satma hakkına da sahiptir.<sup>48</sup> Satın alınan üzerinde yatırımcı/kullanıcı, platformunun izin verdiği süre boyunca varlığa erişilebilir. Fakat meta evrende bir arsanın NFT'sine sahip olmak, bu arsa üzerinde sadece malikine tanınan tam tasarruf hakkının verildiği anlamına gelmemektedir. Çünkü bir şeyin NFT'sine sahiplik, eserin kendisini değil, sadece eseri işaret eden kodu, metaveriyi elinde bulundurmaya ifade eder. Bu nedenle dijital kod veya meta veri olarak tanımlanabilecek NFT, eserin mali hakları üzerinde tasarruf hakkını tek başına tanımlamamaktadır. Çünkü NFT ile satın alınan arsalar metaverse platformunda yer almaktadır ve platformdan faydalanma hakkı kullanıcı sözleşmesi ile sınırlandırılmıştır.

Üçüncüsü depolanma özelliğine sahip olmalıdır. Bu Hanefî ictihadına göre mal tanımıdır. Mezheplerin mal ile ilgili görüşlerinin açıklandığı kısımda değinildiği gibi Hanefîler mal ile insanın meyletmesi, örfe ve adeten faydalanabilir olması, ticari örtfe bir değer taşınması şartı ile birlikte ihtiyaç vakti için biriktirmenin mümkün olduğu mevcut maddi bir ayn olma unsurunu da koymuşlardır.<sup>49</sup> Bu tanıma göre gayri maddi varlıklar mal değildir. Cumhur fukaha ise bir şeyi kendisine mal etme ve başkalarını ondan men etme hakkı veren, kişinin kendisine mahsus kıldığı faydalanılabilir unsuru taşıyanları mal tanımına dâhil ettiği ifade edilmişti.<sup>50</sup> Bu ictihada göre bir şey üzerinde kişi kendisine onu mal ediyor ve başkalarını ondan men ediyorsa bu şey ister eşya ister sadece menfaat olsun mal kabul edilmektedir. Cumhurun mal tanımlamasındaki bu geniş kavramsal içerik ile gayri maddi varlıklar da mal tanımına dâhil edilmiştir. İslam Fıkıh Akademisi 43. oturumunda gayri maddi varlıklar üzerindeki hakların da şâri' koruması altında olduğunu ve bu hakların ihlal edilemeyeceğini hükme bağlamıştır.<sup>51</sup> İslami Finansal Kurumlar Örgütü (AAOIFI), finansal haklar ve finansal hakların nasıl kullanıldığı ve devr edildiğine dair 42. standardı da maddi olmayan bu hakları tanıdığından dolayı şer'î olarak da bu hakların ihlalinin caiz olmadığını belirtir.<sup>52</sup> Bu tanımlamalara göre meta evrendeki varlıklar da gerçek dünyada fiziki varlıkları olmamakla birlikte meta evrende bir değer ifade etmesi yönü ile gayri maddi varlık olarak mal tanımlaması içine

<sup>47</sup> Abdüsselam Davud Abbadi, *el-Milkiyye fi ş-şeriatil-İslâmiyye : tabiatuha ve vazifetaha ve kuyuduha dirase mukarene bi'l-kavanin ve'n-nüzumi'l-vaz'iyye* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 266.

<sup>48</sup> Arda Altınok, "Gayri Misli Kripto Varlıklara (NFT- Non-Fungible Tokens) İlişkin Telif Hakkı Sorunları", *TBB Dergisi* 161 (2022), 267-268.

<sup>49</sup> Osmân b. Alî ez-Zeylaî, *Tebynü'l-ḥakā'ik fi şerhi Kenzi'd-dekā'ik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313), 5/234.

<sup>50</sup> Ali Haff, *el-Milkiyye fi ş-şeriatil-İslâmiyye maa mukarenetiha bi'l-kavanini'l-Arabiyye* (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi, 1996), 41.

<sup>51</sup> Islamic Fiqh Academy, *Resolutions and Recommendations of the Council of Islamic Fiqh Academy*, 'Resolution No 43 (5/5) (Jeddah: Islamic Research and Training Institute Islamic Development Bank, 2000), 89.

<sup>52</sup> İslamic Financial Institutions, *Shari'ah Standards 'Shari'ah Standard No. (42)* (Manama: Organization for Islamic Financial Institutions, 2015), 1045.

dâhil edilebilir. Fakat mal üzerinde tam mülkiyet hakkının tanımlanabilmesi için mülkten yararlanmak ve başkalarının mülke izinsiz girmesini veya mülke müdahale etmesini önlemek mal sahibine özgü olması gerekir. Lisans sözleşmelerinde bu tam olarak gerçekleştiği söylenemez. Çünkü sözleşmenin konusu üzerinde satın alanın, ruhsat ve imtiyaz sahibinin bir dereceye kadar kontrol hakkı vardır. İslam hukuku açısından sınırlı da olsa bu kontrol hakkı, lisans sözleşmesinin konusu üzerinde tam tasarruf hakkının varlığındaki belirsizliği ortaya çıkarmaktadır.<sup>53</sup> Meta evrendeki arsalar üzerinde kullanıcı sözleşmeleri bağlamında tanınan, sınırlı lisans hakkıdır. Buna göre meta evrendeki varlıklar mal olarak tanımlansa da bunların üzerinde tam tasarruf hakkının bulunmadığından, kişinin sadece kendi mülkiyetinde var olan bir malvarlığı değeri içine dâhil edilemeyeceği söylenebilir.

Dördüncüsü, müçtehitlerin bir şeyin mal kabul edilmesi ile ilgili ortak unsuru faydalı olmasıdır. Karadaği, bir şeyin mal tanımlanmasına girmesi için mezheplerin uzlaştığı unsurun, insanlar arasında bir değer atfedilmesi ve örfe göre bir menfaat elde edilmesi olduğunu ifade eder. Buna göre her ayn veya maddi değeri olan her hak veya örfen fayda elde edilen her menfaat mal olarak kabul edilebilir.<sup>54</sup> Bir kişi eğer metaversede faaliyet göstermek, o evrene iş dünyasını taşımak istiyorsa kişi için bir fayda üretiyor da denilebilir. Özellikle meta evrende vakit geçirenler, kendi ürünlerini bu sanal âlemde tanıtmak isteyenler açısından bir faydayı ortaya koyması ile talep edilir bir yönü vardır. Bu yönünün, mal olması ile ilgili bu unsuru karşıladığı da söylenebilir.<sup>55</sup> Buna karşılık kişi kendi maddi malvarlığındaki artışını amaçlayarak meta evrenden arsa alıyorsa o zaman tek taraflı riskin üstlenildiği, içinde birçok belirsizliklerin yer aldığı sınırlı kullanıcı hakkının devrinin olduğunun da bilinmesi gerekir. Bu anlamda satın alan için elde edilen bir fayda varsa bunun ne kadar kalıcı olacağı kullanıcı sözleşmesinin sınırları ile belirlenmektedir. Genel olarak değerlendirildiğinde İslam hukukunda, bir şey faydalanılsa da kontrol edilemiyorsa, kontrol edilebilse de kullanılamıyorsa o mal olarak sınıflandırılmaz.

## 2.2. Metaversede Arsaların Mülkiyet Niteliği

Kanunun insan ile mal arasında kurduğu bağlantı mülkiyettir. Bu bağlantı malı kişiye bağlar. Bu bağ kişiye tasarrufa mani bir durum olmaması halinde mal üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunma hakkı verir.<sup>56</sup> Cürcânî fukahânın ıstılahında mülkiyeti, kişi ile mutlak olarak kendilerinin tasarruf ettiği başkalarının tasarrufunu engelledikleri eşya arasında kurulan şerî bağlantı olarak tanımlar.<sup>57</sup> Klasik kaynaklarda eşya ve insan arasında en güçlü yetkiyi veren hak milk ile ifade bulunmuştur.<sup>5859</sup> Hacak'ın belirttiği gibi İslam

<sup>53</sup> Engku Rabiah Adawiah Engku Ali, "Re-Defining Property and Property Rights In Islamic Law of Contract", *Jurnal Syariah* 11/2 (2003), 54, 55.

<sup>54</sup> Karadaği, *el-Mukaddime fi'l-mal ve'l-iktisad ve'l-milkiyye ve'l-akd*, 24.

<sup>55</sup> Cemil Liv, "İslâm Hukuku Açısından NFT ve Metaverse Ürünlerin Satım Sözleşmesine Konu Olması", *Den Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (2022), 1077, 1078.

<sup>56</sup> Vehbe Zuhayli, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1985), 4/56.

<sup>57</sup> Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Kahire: Dârü'l-Fazile, ts.) 193.

<sup>58</sup> Ali Bardakoğlu, "Hak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/141.

<sup>59</sup> Mustafa Ahmed Zerka, *el-Fikhü'l-İslâmî fi sevbihî'l-cedid : el-medhalü'l-fikhiyyü'l-âm* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1998), 333.

hukukçuları milki eşya üzerinde sahibine tam tasarruf yetkisi veren hakkı tanımlamak için kullanmışlardır.<sup>60</sup> Klasik kaynaklarda milk kavramının içeriğine yönelik tanımlamaları inceleyen Halit Çalış tariflerde “ihtisâs” ve “hâciz” kelimelerine yer verilmesinin sırf sahibine ait bir hak olduğunu belirtmek ve tariflerde geçen intifa ve tasarruf kavramlarının da milkin milk sahibine milkin konusu üzerinde her türlü yetkiyi verdiğini ifade etmek için kullanıldığını belirtir.<sup>61</sup>

Bütün bu değerlendirmeler bağlamında tam milkin birinci unsuru, milk sahibine eşya üzerinde mutlak bir tasarruf kudretini vermesi olduğu söylenebilir. Tasarruf yetkisinin milk olabilmesi için milk, sahibinin doğrudan kendisine ait olup, doğrudan kazanılmış olması gerekir. Milk sahibi bu tasarrufunu kullanırken herhangi bir şekilde bir başkasının rızasına ihtiyaç hissetmemeli, istediği şekilde milkinin üzerinde –kanuni sınırlar çerçevesinde- tasarruf edebilmelidir.<sup>62</sup> İkinci unsur, herkese karşı ileri sürülebilir niteliğidir.<sup>63</sup>

Milkin bu iki temel unsuruna göre milk sahibi bu tasarrufunu kullanırken herhangi bir şekilde bir başkasının rızasına ihtiyaç hissetmeden istediği şekilde milkinin üzerinde -hukukun izin verdiği sınırlar içinde- tasarruf edebilmelidir.<sup>64</sup> Bu açıdan meta evrende arsa alımlarına bakıldığı zaman platformun bir yazılım olması ile yazılımın güncelleme hakkını yazılım sahiplerinin elinde tuttuğunun bilinmesi gerekir.<sup>65</sup> Bu da yeni bir güncelleştirmede metaversede alınan alanın durumunu belirsiz kılabilir. İkinci olarak da kullanıcı sözleşmesinde bazı şartların ihlali nedeni ile platforma girişin engellenebileceğidir. Bu da metaversede satın alınan alanda tam mülkiyet hakkının oluşmadığı anlamına gelir. Bir noktada arsanın geleceğinin platform yetkililerinin subjektif değerlendirmelerine bağlı kılındığı görülmektedir.<sup>66</sup>

<sup>60</sup> Hasan Hacak, *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2000), 148

<sup>61</sup> Halit Çalış, “İslâm Hukuku Literatüründe Eşya Hukukunun Temel Kavramları ve Konu ve Kapsam Açısından ‘Milk’ Terimi” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 188.

<sup>62</sup> Hasan Hacak, “Milk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/ 62, 63

<sup>63</sup> Hacak, *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 158,159.

<sup>64</sup> Hacak, *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 155.

<sup>65</sup> Sandbox Kullanım Şartları, “TSB'nin Yazılımı herhangi bir zamanda ve tamamen kendi takdirimize bağlı olarak güncelleyebileceğini ve bu Koşulların tüm güncellenmiş sürümler için geçerli olacağını kabul edersiniz.” (Erişim 16 Ekim 2022).

<sup>66</sup> Sandbox Kullanım Şartları “ TSB her zaman kendi takdirine bağlı olarak herhangi bir Varlık ve/veya Oyunu kabul etme veya reddetme hakkına sahiptir.” “Şirket, herhangi bir Kullanıcı içeriğini yedeklemekle yükümlü değildir ve Kullanıcı içeriğiniz herhangi bir zamanda önceden haber verilmeksizin silinebilir. İsterseniz Kullanıcı içeriğinizin kendi yedek kopyalarını oluşturmaktan ve korumaktan yalnızca siz sorumlusunuz.” “Varlıkları ve Oyunları önceden bildirimde bulunmaksızın, herhangi bir nedenle veya hiçbir sebep göstermeksizin Hizmetlerden tamamen veya kısmen kaldırma hakkımızı saklı tutarız. Bu Koşullar uyarınca bir kullanıcıyı feshetme hakkımızı sınırlamadan, ihlal faaliyeti hakkında bilgilendirilen ve/veya Varlıkları ve/veya Oyunları Hizmetten çıkarmış olan herhangi bir Hizmet kullanıcısının hesabını feshetme hakkımızı saklı tutarız. Ayrıca, Varlıkların ve/veya Oyunların uygun olup olmadığına karar verme ve fikri mülkiyet hukuku ihlalleri dışındaki ihlaller için bu Koşullara uyma hakkını saklı tutarız.” “Hizmetleri size sunduğumuz şekliyle, yalnızca bu Koşullarda belirttiği şekilde kullanmanız için size sınırlı, münhasır olmayan, alt lisansı verilemeyen ve devredilemez bir lisans veriyoruz”, “TSB, herhangi bir zamanda ve bildirimde bulunmaksızın, Hizmetlerin tamamını veya bir kısmını değiştirme veya sunmayı durdurma hakkını saklı tutar. TSB, kendi takdirine bağlı olarak ve herhangi bir zamanda, Sandbox'a erişim talep eden herkesi reddedebilir, Varlıklar ve Oyunlar oluşturma ve/veya yükleme haklarınızı feshedebilir ve/veya herhangi bir

Metaverse platformlarının, oldukça yüklü bir meblağ ile satın alınan sanal arazilerin üzerindeki kullanma ve bunlara erişme imkânını sona erdirmeye hakkını saklı tutması veya bunlar üzerinde tasarruf hakkını kendi takdirine bağlı kılması, milkin unsuru olan kişinin mülkiyeti üzerinde –kanunun izin verdiği sınırlarda- istediği gibi tasarruf ve üçüncü bir kişiyi mülkiyetinin tasarrufundan engelleme hakkının tam olarak gerçekleşemediği söylenebilir.<sup>67</sup> Bütün bunlar gösteriyor ki metaversede satın alınan arsa üzerinde gerçek dünyada yer aldığı şekli ile tam bir mülkiyetin tanımlanamayacağıdır. Çünkü arsa üzerinde tasarruf hakkı mülkiyet hukukuna göre değil satın alınan metaverse platformlarındaki kullanıcı şartlarına bağlı kılınmıştır.

### 2.3. Metaverse Arsalarn Akdin Konusu Olması

İslam hukukunda akit konusundaki ayrıntılar ile birlikte genel olarak mebi'nin mevcut, elde edilebilir, değerli, kullanıma uygun, mülkiyeti, teslimi, tasarrufu mümkün ve satıcının sahipliğini ve riskini taşıyor olması gerekir. Mevcut olmayan bir şey satılmışsa karşılıklı rıza bile olsa İslam hukukuna göre akit geçerli değildir.<sup>68</sup> Satım akdi sırasında akdin mahallini oluşturan mal bulunmuyorsa ve gelecekte bulunup bulunmayacağı meçhul ise bu ma'dumun satışı olarak isimlendirilmiştir. İslam hukukuna göre ma'dumu konu edinen bir satım akdi batıldır.<sup>69</sup>

Ma'dumun satışını batıl kabul eden İslam hukukçuları daha çok satışın garar içerdiği üzerinde durmuşlardır.<sup>70</sup> Garar “akibeti gizli olan”<sup>71</sup>, “elde edilmeyeceği bilinmeyen”<sup>72</sup>, “var olup olmadığına dair bir ihtimali olmayan”<sup>73</sup> “mevcut veya ma'dum olsun teslimine güç yetirilemeyen şey” olarak tanımlanmıştır.<sup>74</sup> İbn Teymiyye (öl. 652/1254) garar satışlarında, kumar ile ortaya çıkabilecek düşmanlık, buğz gibi mefsedetlerin mevcudiyetinden hareketle garar içeren bir akdi kumara benzetmiştir.<sup>75</sup> Nevevî (öl. 676/1277), garar içeren alışverişle ilgili olarak sınırlandırılmayacak kadar birçok konunun girdiğini belirtir. Ma'dûm, tesliminde takdir edilemeyen, satın alanın mülküne geçmeyen şeyler; sudaki balığın satılması, hayvanın memesindeki sütün satılması, hayvanın karnındaki satılması gibi çok geniş bir içeriğe sahiptir ve bütün bu alışverişler garar içerdiği için batıldır.<sup>76</sup>

---

Hizmete veya özelliğe erişiminizi ve bunları kullanmanızı engelleyebilir.” TSB, bu sayfada bir bildirim yayınlayarak herhangi bir zamanda bu Koşulları değiştirme hakkını saklı tutar. Bir değişiklik yürürlüğe girdikten sonra Hizmetleri kullanan herhangi bir kullanıcı, Şartları değiştirilmiş şekliyle kabul eder. Değiştirilen Şartları kabul etmeyen bir kullanıcı, Hizmetleri kullanmayı bırakacaktır.”

<https://www.sandbox.game/tr/terms-of-use/>

<sup>67</sup> Gazeteduvar, “Metaverse’te gerçekten bir şeyin 'sahibi' olabilir misiniz?” (Erişim 16 Kasım 2022).

<sup>68</sup> Ayub, *Understanding Islamic Finance*, 108.

<sup>69</sup> Siddik Muhammed Emin Dâir, *el-Garar ve eseruhu fi'l-ukud fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1990), 369.

<sup>70</sup> İsmail Bilgili, “İslam Hukukunda Ma'dûm'un Satışı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 8 (2006), 222.

<sup>71</sup> Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'ârif, ts.), 12/194.

<sup>72</sup> Şehâbeddin el-Karâfi, *Envârü'l-burûk fi envâ'i'l-furûk* (Beyrut: Dârü'l Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 3/432.

<sup>73</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î fi tertibi's-şerâ'î*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcut (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 7/3.

<sup>74</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvâkkî'in*, thk. Ebû Umar Ahmed Abdullah Ahmed (Cidde: Dâru İbni'l-Cevzi, 1423), 3/207.

<sup>75</sup> Takiyyüddin İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata - Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 4/16-17.

<sup>76</sup> Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Kahire: el-Matbaatü'l-Misriyye, 1929), 10/156.

Muhammad Hashim Kamali gararın hukuki sonuç doğurması için bir akdin şu dört şartı içinde bulundurması gerektiğini ifade eder. Birincisi, gararın önemsiz sayılacak kadar az olması değil, aşırı olması gerekir. İkincisi, gararın ıvazlı sözleşmeler bağlamında gerçekleşmesidir. Teberruat akitleri bunun dışında bırakılmıştır. Üçüncü olarak, garar doğrudan mebf'yi etkilemelidir. Dördüncüsü, ilgili kişinin söz konusu sözleşmeye ihtiyacı olmamalıdır.<sup>77</sup> Metaverse evreninde arsa alımlarında garar olup olmadığı bu dört unsur açısından değerlendirilirse:

Birincisi, metaverse arsanın varlığına dair belirsizlikler var mıdır sorusunun öncelikle sorulması gerekir. En büyük belirsizlik, gerçek dünyada bu arsaların bir karşılığının olmamasıdır. Metaverse platformlarında aynı alanlar parsellenerek satıldığı için alınan bu alan sadece dahil olunan metaverse evreni içinde bir değer ifade etmektedir. İslamî finans ekonomisi açısından bir alım satımın garardan, faiz ve meysirden uzak olması için hakiki bir değere dayanması gerekir. Bu anlamda İslami finans da “finansal araçların gerçek varlık temelli olmalıdır” anlayışı bulunmaktadır.<sup>78</sup> Metaversedeki gayri menkullerin gerçek varlık temelli olmaması, fiyatındaki belirsizliği ortaya çıkarmaktadır. Çünkü bu arsalarda değer artışı ve azalışı bir nedene bağlanmamaktadır. Meta evrende arsa alım satım piyasası söylenti ile yürümektedir. Halkın ilgisi ile bir anda değer kazanıp bir anda değerini kaybedebilmektedir. Bu da meta evren platformlarındaki arsaların alış ve satışlarındaki fiyat balonlarının varlığını göstermektedir. Fiyat balonları, bir sebebe bağlı olmaksızın, açıklanamayan varlık fiyat hareketleri olarak tanımlanmaktadır. Eğer bir dönem için keskin fiyat artışı ve arkasından keskin bir fiyat düşüşü yaşıyorsa burada fiyat balonlarından söz edilebilmektedir.<sup>79</sup>

İkincisi, metaverse evreni içinde arsa alım satımı ile aslında kast edilen kullanıcılara verilen sınırlı bir lisans hakkıdır. Burada kullanıcı şartlarında satın alımla verilen hakkın “Sınırlı, münhasır olmayan, alt lisansı verilemeyen ve devredilmez bir lisans vermektedir.” şeklinde ifade edilmektedir. Münhasır olmayan lisans konusu olan hak, yalnız lisans alana devir borcunu içermeyen bir lisans sözleşmesini ifade eder. Bilgisayar yazılım programları da fikri haklar çerçevesinde korunan değerlerdir ve bu nedenle lisans sözleşmesinin konusunu oluşturur.<sup>80</sup> Lisans sözleşmesi her iki taraf için borç yükleyen ıvazlı bir sözleşmedir. Lisans verenin, lisansı alana lisans konusu olan hak veya mal üzerinde sözleşme ile kararlaştırılan yararlanmayı sağlama ve sözleşme boyunca bu durumda bulundurma borcu bulunmaktadır. Herhangi bir hukuki nedene dayanmaksızın yazılımda tanınan bu haktan faydalanması engellenemez.<sup>81</sup>

İslam hukuku açısından önceden kullanım şartları belirlenen karşı tarafın doğrudan kabul ettiği akitlerin geçerliliği için haksız şartları içermemesi gerekmektedir.<sup>82</sup> Meta ev-

<sup>77</sup> Muhammad Hashim Kamali, *İslam Ticaret Hukuku Vadeli İşlem Sözleşmeleri ve Opsiyonların Analizi*, çev. Nazan Lila (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020), 127,128,129.

<sup>78</sup> Ayub, *Understanding Islamic Finance*, 92.

<sup>79</sup> Hakan Yıldırım, *Kripto Para Çılgınlığı Finansal Krizlerde Kripto Paralara* (İstanbul: Himalaya Yayınları, 2021), 17.

<sup>80</sup> Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2018), 1002.

<sup>81</sup> Eren, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 1004-1006.

<sup>82</sup> Uğur Bekir Dilek, “İslâm Hukuku Açısından Genel İşlem Koşulları İçeren Akitler: İz'ân Akitleri (Türk Borçlar Kanunu Bağlamında)” *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/1 (2018), 253.

ren platformları, platform dışı NFT alımlarını kontrol etmediğini, herhangi bir onayından geçmediğini ve bu nedenle meydana gelebilecek herhangi bir zarardan sorumlu olmayacağını belirtebilmektedir. Platform üzerinden yapılan tüm ödeme ve finansal işlemler için de aynı şekilde hiçbir kontrolün olmadığı, herhangi bir ödeme ve işlemi tersine çevirme olanaklarının bulunmadığı, ortaya çıkabilecek herhangi bir talep ve zarar için satın alana veya üçüncü bir kişiye karşı bir yükümlülüğü üstlenmediği, platform üzerinden yapılan herhangi bir satın alma işlemi için geri ödeme yapılmayacağı ifade edilmektedir.<sup>83</sup> Bu da yatırımcıları, muhayyerlik hakkının bulunmadığı sadece tek tarafın bütün riski üstlendiği bir sözleşme ile karşı karşıya bırakmaktadır.

Üçüncüsü, gararın mebû'at olmasıdır. Metaversenin sağladığı imkanlar ile kişiye sağlayacağı pasif gelir noktasında arsa sahipliği iyi bir yatırım olarak tanımlanabilmektedir. Fakat bugün görülen şekli ile sanal gayrimenkul ve diğer metaverse varlıkları etrafında spekülasyon balon olarak ifadelendirilerek finansal kayıpların olabileceği noktasında yatırımcılar uyarılmaktadır.<sup>84</sup> Spekülasyon, beklentiden çok yüksek fiyatlarla satmak amacı ile varlık satın almaktır. Burada balon kelimesi, bir varlık, menkul kıymet veya metanın fiyatında ekonominin temelleri ile açıklanamayan ciddi ölçüde artışı ifade eder.<sup>85</sup> Meta evrende varlıklar kripto paralar ile alınıp satıldığı için bu paraların değerini belirlemede spekülasyonlara açık tarafının öncelikle fark edilmesi gerekir. Çünkü kripto paralardaki risk faktörü aynen NFT'ler için de geçerlidir. Bu nedenle NFT'lerin ticareti ile yüksek kazançlar elde edilse de riskin yüksek olmasıyla büyük kayıpların yaşanabileceği bir alandır. Metaverse arsa alımlarının arkasında gerçek bir varlığın olmaması ve değerinin kripto paraya dayanması bu varlıkların spekülasyonlara açık yönünü ortaya koymaktadır. İslam hukuku açısından garar içeren akitler eğer bir mal değerinden değil de yatırımlara karşılık ne kadar gelir elde edilip edilmeyeceği üzerinden alınıp satılıyor ise burada gararın kumarı da içerebileceği ifade edilmektedir.<sup>86</sup> Meta evrende arsa alımlarında gelecekte değer kazanacağı varsayımı ile yatırım yapanların, malın kendi değerinden değil de gelecekte bu piyasadaki belirsizliğe dayanarak çok fazla değer kazanması olasılığından hareket ettikleri söylenebilir. Bir taraf kazanırken diğer tarafın tamamen riski üstlendiği bir yatırım alanının varlığını ortaya koymaktadır. Bu da bu alanda yatırımın çok fazla garar içerdiği anlamına gelmektedir.

Dördüncüsü, garar içermesi ile birlikte bu sözleşmeye kişinin ihtiyacı olup olmaması açısından konuya bakılacak olursa, meta evrende arsa alımları kişi için bir ihtiyaç mıdır sorusunun sorulması gerekir. Burada sanal arsaların gerçek bir fayda veya gerçek bir değer üretip üretmediği cevabı aranan bir soru olmaktadır. Çalışmanın önceki bölümlerinde değinildiği gibi metaverse arsalarının bir anda birçok yerde satılıyor olması, ona yüklenecek herhangi bir değeri anlamsız kılabilmektedir. Ancak iş dünyasını meta evrene taşıyarak ticari geliri artırma yönü ile bir fayda amaçlanıyorsa bu farklı değerlendirilebilir.

<sup>83</sup> The Sandbox, The Sandbox Premium NFT Terms of Use, (Erişim 01 Ekim 2022).

<sup>84</sup> Ferhat Verdi, "Metaverse ve çok konuşulan 'arsa' gündemi" (Erişim 01 Ekim 2022).

<sup>85</sup> Charles P. Kindleberger – Robert Z. Aliber, *Çılgınlık, Panik ve Çöküş, Krizler Tarihi*, çev. Ümit Şensoy (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 51,52.

<sup>86</sup> Sa'd b. Türki el-Haslân, *Fıkhü'l-muâmelâti'l-mâliyyeti'l-muâsıra* (Riyad: Dârü's-Sumayf, 2012), 217.



## Sonuç

Metaverse, gerçek dünyada geçerli olan birçok işlemin yapılabildiği ve gelecekte belki de yaşamın bir parçası haline dönüşecek, teknolojinin ortaya çıkardığı paralel bir evren olarak tanımlanabilir. Bugün için dünyaya ait olan bir çok faaliyet ve etkinliklerin metaversede gerçekleştirilebilmesi, bu platformlardaki alanları ekonomik değeri yüksek dijital varlıklara dönüştürmüştür. Bu nedenle bazı metaverse platformları dünyayı temel olarak parsellediği alanları kendi evreni içinde pazarladığı ve bu yönü ile pazar payını artırdığı görülmektedir.

Metaversede arsa alımı, gerçek dünyada olduğu şekli ile bir mülkiyet devrini içermektedir. Çünkü ortada alınan bir mülk değil, o alanın NFT'sidir. Genelde metaverse platformlarında ana sunuculara depolanan varlıkların blokzincir üzerinde tasarlanan akıllı sözleşmelere bağlantısı verilen kod, satım akdinin konusu olmaktadır. Bu NFT'nin hukuki niteliği ise platforma girişte onaylanan kullanıcı sözleşmesi ile belirlenmiştir. Bu nedenle alınan NFT yatırımcısına platform içinde tam mülkiyet hakkını değil sınırlı, münhasır olmayan bir lisans hakkını vermektedir. Platformların kullanıcı sözleşmeleri dikkate alındığı takdirde yüksek bir bedel ile alınan bu alanlar üzerinden devamlı bir tasarruf hakkının tanımlanamayacağı görülmektedir. Çoğu kişinin okumadan onayladığı kullanıcı sözleşmesinde bu hakkın sınırları belirlenmiştir. Kullanıcı sözleşmesinde, platformun önel yargısına göre kullanıcı şartlarına aykırı bir fiil işlenmişse veya bir işlem yapıldıysa hesabın iptali, engellenmesi, varlıkların silinmesi veya varlıklara erişimin engellenmesi gibi hakları da platformun kendisinde saklı tuttuğu görülmektedir.

Metaversede varlıkların yönetilmesi sözleşme hukuku iledir. Meta evrendeki mülkiyet olarak isimlendirilen, gerçek dünyadaki mülkiyet ile aynı değildir. Arsa alım ve satımı ile aslında bir mülkiyetin alımı ve satımı şeklinde bir izlenim uyandırılmaktadır. Fakat burada malvarlığı değeri haline dönüşecek bir arsa alımı değil, meta evrende bir alanın sınırlı kullanım hakkının devri şeklinde hukuki bir işlem söz edilebilir.

İslam hukuku akitlerde haksız kazancın olmaması için alıcı ve satıcının riski ortak paylaşımını şart kılmuştur. Özellikle akit mahallindeki belirsizliği, riski bir taraf üstleneceği için kabul edilmemiştir. Akdın mahallinin teslim edilebilir olması onun üzerinde tam tasarruf hakkının gerçekleşip gerçekleşmediği noktasından değerlendirilmiştir. Meta evrendeki arsalar üzerinde kullanıcı şartlarına dayalı olarak tasarruf hakkının kurulabilir olması ve bu kullanıcı şartların da tek taraflı platformun haklarını koruyucu şekilde yapılması, yatırımcıyı/kullanıcıyı tek tarafın riski üstlendiği bir sözleşme ile karşı karşıya bıraktığı söylenebilir. Böyle bir sözleşmenin İslam hukukunun satım akti teorisi açısından bir çok belirsizlikleri taşıdığı görülmektedir.

Bu sanal evrende arsaların gelecekte değerlendirileceği düşüncesi ile yatırım yapanların öncelikle akitlerdeki bilinmezliği kendileri açısından giderebilmek için NFT'nin, metaverse evreninin ne olduğunu, platformun kullanıcı şartlarının neyi içerdiğini çok iyi bilerek ileride ortaya çıkabilecek sonuçların farkında olması gerekir. İkinci olarak da İslam hukukunda malın korunması da zaruretten kabul edilir. Çünkü kişinin malı üzerinde sadece kendisinin değil geçirdiği ailesinin de hakkı vardır. Mal saçıp savurduğunda topluma yük olacağından, toplumun malın korunması noktasında maslahatı bulunmaktadır. Bu nedenle gelecekte değerlendirileceği düşüncesi ile bu alana eldeki sermayenin çoğunluğu

ile yatırım yapılması, zaruri maslahattan olan malın korunmasının ihlali olarak da tanımlanabilir. Bu nedenle özellikle sadece mal varlığı artırımı amacı ile metaverse arsalarını alan yatırımcılar için bu arsaların alım satımında tek taraflı bir riski üstlenebileceklerinden ve bu alım satımın aldatma ve aldanmayı da içerebileceğinden bu amaçla bir alım satımın, şu anda meta evren için hukuki düzenlemelerin bulunmadığı da göz önüne alınır, henüz cevaz bir alanının oluşmadığı bu çalışmanın sınırları içinde söylenebilir.

### Kaynakça | References

- Abbadi, Abdüsselam Davud. *el-Milkiyye fi ş-şeriatî'l-İslâmiyye: tabiatuha ve vazifetuha ve kuyuduha dirase mukarene bi'l-kavanin ve'n-nüzumi'l-vaz'iyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Ali Haydar Efendi, Küçük. *Dürerü'l-hukkam şerhu Mecelleti'l-ahkam*. 4 cilt. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Ali, Engku Rabiah Adawiah Engku. "Re-Defining Property and Property Rights in Islamic Law of Contract". *Jurnal Syariah* 11/2 (2003), 47-60.
- Altınok, Arda. "Gayri Misli Kripto Varlıklara (NFT- Non-Fungible Tokens) İlişkin Telif Hakkı Sorunları". *TBB Dergisi* 161 (2022), 253-275.
- Ayub, Muhammad. *Understanding Islamic Finance*. England: John Wiley & Sons Ltd, 2007.
- Bardakoğlu, Ali. "Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 15/139-151. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Bayraktar, Ahmet. "İslam Ticaret Hukuku Açısından Mal Kavramının Tasnifine Yeni bir Yaklaşım". *Eskiyeni* 32 (Bahar 2016), 113-130.
- Bilgi, Allaattin. *Marx - Engels Ekonomi Politik Sözlüğü*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1992.
- Bilgili, İsmail. "İslam Hukukunda Ma'dûm'un Satışı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 211-238.
- BTK, Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu. *Sanal Gerçeklik Teknolojisi ve Gelecek Öngörülleri Araştırma Raporu*. Ankara: BTK, 2022. <https://www.btk.gov.tr/uploads/pages/arastirma-raporlari/sanal-gerceklik-teknolojileri-ve-gelecek-ongoruleri.pdf>
- BTK, Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu. *Metaverse ve NFT Tehditler ve Fırsatlar Araştırma Raporu*. Ankara: BTK, 2022. <https://www.btk.gov.tr/uploads/pages/arastirma-raporlari/metaverse-ve-nft-tehditler-ve-firsatlar.pdf>
- Buhûti. *Keşşâfû'l-kinâ' an (metn)i'l-iknâ'*. 6 cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifât*. Kahire: Dârü'l-Fazile, ts.
- Çalış, Halit. "İslâm Hukuku Literatüründe Eşya Hukukunun Temel Kavramları ve Konu ve Kapsam Açısından 'Milk' Terimi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 185-205.
- Dağlı, İbrahim. "NFT İktisadi Bir Balon mu Yoksa Dijital Varlıkların Geleceği mi? Kripto Paraların Ardından Hızla Büyüyen NFT Piyasalar". Erişim 01 Ekim 2022), <https://www.researchgate.net/publication.13>
- Dalgın, Nihat. "İslam Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (1999), 97-128.
- DâİR, Sıddık Muhammed Emin. *el-Garar ve eseruhu fi'l-ukud fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Dârü'l-Cil Beyrut 2. Baskı, 1990.
- Demir, Fahri. *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Dilek, Uğur Bekir. "İslâm Hukuku Açısından Genel İşlem Koşulları İçeren Akitler: İz'ân Akitleri (Türk Borçlar Kanunu Bağlamında)". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/1 (2018), 231-257. <https://doi.org/10.33420/marife.378620>

- Düreyn, Muhammed Fethî. *Buhusu mukarene fi'l-fikhi'l-İslâmî ve usulühü*. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Emlak Dergisi. "Metaverse Evreninden Arsa Alınır mı, Alınırsa Değer Kazanır mı?". Erişim 05 Ekim 2022. <https://www.emlakdergisi.net.tr/>
- Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2018.
- Fîrûzâbâdî. *el-Ķâmûsü'l-muĥîṭ*. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2008.
- Fortune. "Singapore courts blocked a Bored Ape NFT from sale, setting precedent for protecting the digital assets as legal property". Erişim 29 Eylül 2022. <https://fortune.com/>
- Gazeteduvar. "Metaverse'te gerçekten bir şeyin 'sahibi' olabilir misiniz?". Erişim 16 Kasım 2022. <https://www.gazeteduvar.com.tr/>
- Gözen, Mustafa. "Değer ve Değerleme Hakkında Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi* 22/2 (2019), 374-382. <https://doi.org/10.29249/selcuksbmyd.481913>
- Güven, Vedat- Şahinöz, Erkin. *Blockzincir Kripto Paralar Bitcoin Satoshi Dünyayı Değiştiriyor*. İstanbul: Kronik Kitap, 2018.
- Hacak, Hasan. "Milk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 30/62-64. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Hacak, Hasan. *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Haffî, Ali. *el-Milkîyye fi's-şeriatil-İslâmîyye maa mukarenetiha bi'l-kavanini'l-Arabîyye*. Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi, 1996.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Ekonomi Sözlüğü Ekonomi Terimleri ve Ekonomi ile İlgili Ticaret ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Haslân, Sa'd b. Türkî. *Fikhü'l-muâmelâti'l-mâliyyeti'l-muâsıra*. Riyad: Dârü's-Sumayî, 2012.
- İslam, Muhammad Wohidul. "Al-Mal: The Concept of Property in Islamic Legal Thought". *Arab Law Quarterly* 14/4 (1999), 361-368.
- Islamic Fiqh Academy, *Resolutions and Recommendations of the Council of Islamic Fiqh Academy 'Resolution*, No 43 (5/5) Jeddah: Islamic Research and Training Institute Islamic Development Bank, 2000.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddül-muĥtâr 'ale'd-Dürri'l-muĥtâr*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 14 cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İlâmü'l-muvakka'în*. thk. Ebû Umar Ahmed Abdullah Ahmed. 7 cilt. Cidde: Dâru İbni'l-Cevzi, 1423.
- Islamic Financial Institutions. *Shari'ah Standards 'Shari'ah*. Standard, No. (42), Manama: Organization for Islamic Financial Institutions, 2015.
- Kamali, Muhammad Hashim. *İslam Ticaret Hukuku Vadeli İşlem Sözleşmeleri ve Opsiyonların Analizi*. çev. Nazan Lila, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020.
- Karadağı, Ali Muhyiddin. *el-Mukaddime fi'l-mal ve'l-iktisad ve'l-milkîyye ve'l-akd : dirase fikhîyye kanunîyye iktisadiyye*. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmîyye, 2010.
- Kâsânî. *Bedâ'î'u's-şanâ'î' fi tertibi's-şerâ'î'*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud. cilt10. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kayser, Jamie J. "The New New-World: Virtual Property And The End User License Agreement". *Loyola of Los Angeles Entertainment Law Review* 27/1 ( 2006), 59-85
- Kılıç, Arzu. "Aybars Dorman: 'Metaverse' İnternetin Ötesi mi". *Bilişim Kültür Dergisi* 1/4 (2022), 60-63.
- Kindlenberger, Charles P. - Aliber, Robert Z. *Çılgınlık, Panik ve Çöküş, Krizler Tarihi*. çev. Ümit Şensoy, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Liv, Cemil, "İslâm Hukuku Açısından NFT ve Metaverse Ürünlerin Satım Sözleşmesine Konu Olması" *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (2022) 1055-1086. <https://doi.org/10.33415/daad.1117984>

- Narin, Ekrem Can - Cumhuriyet, Duygu Belen. "Metaverse Evreni ve Sanal Arsa Satışlarına Hukuki Bakış". Erişim 04 Ekim 2022. <https://www.mgc.com.tr/metaverse-evreni-ve-sanal-arsa-satislarina-hukuki-bakis/>
- Nevevî. *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1929.
- ÖzgünLaw. "Yeni kurulan Metaverse Derneği'den ilk uyarı: Sanal arazilerden uzak durun". 08 Ekim 2022. <https://www.ozgunlaw.com/bilisim-teknoloji-hukuku-kutuphanesi/>
- Süyûtî. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fî kavâ'id ve fîrû'î fîkhi's-Şâfi'iyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Şâtîbî, İbrâhim b. Mûsâ. *el-Muvâfaqât*. 6 cilt. Huber: Dâru İbn Affan, 1997.
- Şehâbeddin el-Karâfi. *Envârü'l-burûk fî envâ'î'l-furûk*. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Şemsülemme es-Serahsî. *el-Mebsût*. 31 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'ârif, ts.
- Şübeyr, Muhammed Osman. *el-Medhal ila fîkhi'l-muamelati'l-maliyye: el-mal el-milkiyye el-akd*. Amman: Dârü'n-Nefâis, 2009.
- Takiyyüddin İbn Teymiyye. *el-Fetâva'l kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata - Mustafa Abdülkadir Ata. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Tekelioğlu, Numan. "Eşya Kavramını Yeniden Düşünmek: NFT'lerin Eşya Niteliği ve Eşya Hukuku Bakımından Geleceği Üzerine Bir İnceleme". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 30/3 (2022), 1301 -1329. <https://doi.org/10.15337/suhfd.1124648>
- Tekin, Zeliha. *Metaverse 101 Paralel Evren*. İstanbul: Scala Yayıncılık,2022.
- TBV, Türkiye Bilişim Vakfı. *Non-Fungible Token (Nitelikli Fikri Tapu Raporu)*. Ankara: BTK, 2022. <https://bctr.org/wp-content/uploads/2023/01/NFTRaporV03.pdf>
- The Art Newspaper. "NFTs recognised as 'legal property' in landmark case". Erişim 01 Ekim 2022. <https://www.theartnewspaper.com/>
- The Conversation. "Can you truly own anything in the metaverse? A law professor explains how blockchains and NFTs don't protect virtual property". Erişim 10 Ekim 2022. <https://theconversation.com>
- The Sandbox. *The Sandbox Premium NFT Terms Of Use*. Erişim 01 Ekim 2022. <https://www.sandbox.game/tr/premium-nft-terms-of-use/>
- The Sandbox, Sandbox Kullanım Şartları. Erişim 10 Ekim 2022. <https://www.sandbox.Game/tr/terms-of-use/>
- Türkekul, Erdem. "Fikri Haklar Yönünden NFT Sözleşmeleri ve Hukuki Sorunlar". *Metaverse, NFT ve Hukuki Sorunlar*, İstanbul Barosu. Erişim 04 Ekim 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=dH8TUU1aJTI>
- TCDDO, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Dijital Dönüşüm Ofisi. "NFT'nin Türkçe Karşılığı Belli Oldu". Erişim: 20 Şubat 2023. <https://cbddo.gov.tr/haberler/6354/nft-nin-turkce-karsiligi-belli-oldu>
- Ünsal, Erdal M. *Mikro İktisat*. Ankara: İmaj Yayınları, 2007.
- Verdi, Ferhat. "Metaverse ve çok konuşulan 'arsa' gündemi". Erişim 01 Ekim 2022. <https://bctr.org/metaverse-ve-cok-konusulan-arsa-gundemi-27049/>
- Yıldırım, Hakan. *Kripto Para Çılgınlığı Finansal krizlerde Kripto Paralara*. İstanbul: Himalaya Yayınları, 2021.
- Zerka, Mustafa Ahmed. *el-Fikhü'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedid: el-medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1998.
- Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâ'ik fî şerhi Kenzi'd-dekâ'ik*. 6 cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emriyye, 1313.

## Aynı Dine İnanma Ekseninde İlahiyat Fakültesi Öğrenci/Mezun ve Akademisyenlerinin Suriyeli Mültecilere Yönelik Tutumlarının İncelenmesi

Hatice Koç Kanca | <https://orcid.org/0000-0002-8322-6667>

[hatice.kanca@hbv.edu.tr](mailto:hatice.kanca@hbv.edu.tr)

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi | <https://ror.org/05mskc574>

Edebiyat Fakültesi, Din ve Maneviyat Psikolojisi Ana Bilim Dalı, Ankara, Türkiye

### Öz

Bu araştırmada, ilahiyat fakültesi öğrenci, mezun ve akademisyenlerinin Suriyeli mültecilere yönelik tutumları inceleme konusu yapılmıştır. Araştırmada yüksek din öğretimi alan ilahiyat fakültesi öğrenci ve mezunları ile bu öğretimi veren akademisyenler, Suriyeli göçmenlerle aynı dine inanma ekseninde farkındalığı nispeten yüksek bir grup olarak özellikle tercih edilmiştir. Bu çerçevede ortak dinî mirasa dair farkındalığı olan ev sahibi ülke katılımcılarının Suriyeli göçmenleri tehdit olarak algılama, kabul etme ya da reddetme alt boyutlarındaki puanlarına bakılmıştır. Araştırma, nicel araştırma yöntemlerinin genel tarama modellerinden ilişkisel tarama modeli ile yapılandırılmış betimsel bir çalışmadır. Çalışmanın evreni Türkiye genelinde rastgele olarak seçilen ilahiyat/İslami ilimler fakültesi öğrenci, mezun ve akademisyenlerinden oluşan toplam 425 kişidir. Çalışmada yarı yapılandırılmış anket formu ve “Yerel Halkın Suriyelilere Yönelik Tutum Ölçeği” kullanılmıştır. Verilerin analizi aşamasında SPSS programı kullanılarak betimsel istatistik analizi, ikili karşılaştırmalarda bağımsız gruplar için t testi ve çoklu karşılaştırmalarda tek yönlü varyans analizi (Anova), gruplar arası farklılığı ortaya koymak için post-hoc testi ve değişkenler arası ilişkiyi ortaya koymak için korelasyonel analizler kullanılmıştır.

### Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, İlahiyat Fakültesi, Suriyeli Mülteci, Tutum Ölçeği, Dindarlık

### Öne Çıkanlar

- İlahiyat fakültesi öğrenci, mezun ve akademisyenlerinin Suriyeli göçmenlere yönelik tutumları olumludur.
- Bu çalışma Suriyeli göçmenlere yönelik tutumu dindarlık düzeyi yüksek bireyler üzerinden incelemektedir.
- Ortak manevi mirasa sahip olmak dindar bireylerin Suriyeli göçmenlere yönelik tutumunu etkilemektedir.
- Demografik değişkenlere göre katılımcıların tehdit, ret ve kabul etme boyutlarında anlamlı farklılıklar bulunmaktadır.
- Göçün başlangıcında topyekûn sergilenen olumlu tavır zaman içerisinde olumsuzlaşmış ve dindar bireyler de bu süreçten etkilenmiştir.

### Atıf Bilgisi

Kanca, Hatice Koç. “Aynı Dine İnanma Ekseninde İlahiyat Fakültesi Öğrenci/Mezun ve Akademisyenlerinin Suriyeli Mültecilere Yönelik Tutumlarının İncelenmesi”. *Eskiyeni* 48 (Mart 2023), 265-280. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1227771>

<b>Geliş Tarihi</b>	01 Ocak 2023
<b>Kabul Tarihi</b>	23 Mart 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli Hakem raporları, makale ile birlikte yayımlanır. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Etik</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı - Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları <b>CC BY-NC 4.0</b> lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>
<b>Etik Kurul İzni</b>	Etik onay, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Etik Komisyonu tarafından verilmiş olup 23.03.2022 tarihli 87025 evrak sayı nosu, 2022/82 araştırma kodu ile numaralıdır.

## Examination of the Attitudes of Students/Graduates and Academicians of the Faculty of Theology Towards Syrian Refugees on the Axis of Belief in the Same Religion

Hatice Koç Kanca | <https://orcid.org/0000-0002-8322-6667>

[hatice.kanca@hbv.edu.tr](mailto:hatice.kanca@hbv.edu.tr)

Ankara Hacı Bayram Veli University | <https://ror.org/05mskc574>

Faculty of Letters, Department of Psychology, Ankara, Türkiye

### Abstract

This research aims to examine the attitudes of students, graduates and academicians of the Faculty of Theology towards Syrian refugees. In the research, especially through the students and graduates of the faculty of theology who receive religious education and academicians who provide religious education, we especially preferred a group with a relatively high awareness on the axis of believing in the same religion as Syrian immigrants. In this context, we examined the scores of the host country people, who are aware of the common religious heritage, in the sub-dimensions of perceiving, accepting or rejecting Syrian migrants as a threat. The research is a descriptive study structured with the relational screening model from the general screening models of quantitative research methods. The universe of the study is a total of 425 students consisting of randomly selected theology/islamic sciences faculty students, graduates and academicians throughout Turkey, especially in Ankara, Rize and Samsun provinces. In the study, we used a semi-structured questionnaire form and “Local People’s Attitude Scale towards Syrians”. During the analysis of the data, we used descriptive statistical analysis using SPSS program, t test for independent groups in binary comparisons, one-way analysis of variance in multiple comparisons (Anova), post-hoc test to reveal the difference between groups and correlational analyses to reveal the relationship between variables.

### Keywords

Psychology of Religion, Faculty of Theology, Syrian Refugee, Attitude Scale, Religiosity.

### Highlights

- Theology faculty students, graduates and academics have a positive attitude towards Syrian migrants.
- This study examines the attitude towards Syrian refugees through individuals with high levels of religiosity.
- Having a common spiritual heritage affects the attitude of religious individuals towards Syrian refugees.
- According to demographic variables, there are significant differences in the dimensions of threat, rejection and acceptance of the participants.
- The positive attitude displayed at the beginning of the migration turned negative over time and religious individuals were also affected by this process.

## Citation

Kanca, Hatice Koç. "Examination of the Attitudes of Students/Graduates and Academicians of the Faculty of Theology Towards Syrian Refugees on the Axis of Belief in the Same Religion". *Eskiyeni* 48 (March 2023), 265-280. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1227771>

<b>Date of submission</b>	01 January 2023
<b>Date of acceptance</b>	23 March 2023
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind + Transparent Peer Review The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Ethical Statement</b>	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.
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> . <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>
<b>Ethics committee approval</b>	Ethical Approval: Granted by the Ethics Commission of Ankara Hacı Bayram Veli University, dated 23.03.2022 and numbered with the document number 87025 and research code 2022/82.



## Giriş

Türkiye Nisan 2011 tarihinden itibaren Suriyeli göçmenlere ev sahipliği yapmakta, onlara yönelik pek çok politika geliştirmektedir. Açık kapı politikası ile kabul edilen Suriyeli göçmenlerin sayısının ve kalış süresinin beklenenin çok üzerinde olması toplumda zaman zaman olumlu karşılansa da sıklıkla olumsuz tepkiler de doğurmuştur. Ülkemizde halkın göçmenlere yönelik ilk tepkisi savaştan kaçan ve hayatını kurtarmak zorunda olan herkese maddi ve manevi destek olmak şeklindedir. Ancak aradan geçen süre zarfında iki toplum arasındaki uyum sürecinde çeşitli anlaşmazlıklar yaşanmış ve ülkemiz insanının Suriyeli göçmenlere yönelik tutum, söylem ve tavırlarında olumsuz öğelerin ilk tepkilere oranla daha baskın hale geldiği ve toplumsal kabulün istenen düzeyde gerçekleşmediği<sup>1</sup> görülmüştür. Dolayısıyla Suriye'deki iç savaşın sebep olduğu göç dalgasının sınır yakınlığından kaynaklı olarak ilk muhatabı olan ve zaman içerisinde ev sahibi ülke olmak zorunda kalan Türkiye'nin toplumsal dengesini oldukça etkilediği söylenebilir. Ancak gerek ev sahibi ülke halkı gerekse göç eden Suriyeliler aynı dinden olmalarından kaynaklı olarak ortak bir manevi mirasa, tarihi bir ortak geçmişe ve sosyokültürel yakınlığa sahiptir. Bu ortaklık sığınmacıların Türkiye'ye uyumunda ve ev sahibi olan halkın da onları kabulüne olanak sağlamış ve mevcut duruma bir anlam ve meşruiyet zemini oluşturmuştur.<sup>2</sup> Hatta iç savaştan kaynaklı zorunlu göçün Hz. Peygamber'in 'hicret' olayına atıfla ifadelendirilmesi<sup>3</sup> bu zeminin meşruiyetinin dine dayandırılmasının temel itkisidir. Türkiye'ye göç eden Suriyeliler ile ev sahibi ülke Türkiye halkının büyük çoğunluğu Müslümandır ve bu ortak manevi mirasın her iki ülke halkının uyumu konusunda etkili olacağı öngörülmüştür. Hatta ülkenin mevcut iktidarının muhafazakâr olmasından kaynaklı, aslında Suriyelilerin kabulü konusunda iktidarın destekçisi olan muhafazakâr ve dindar halkın Suriyelileri çok daha kolay ve hızlı kabul ettiği savı ileri sürülmektedir.<sup>4</sup> Bu iddia çerçevesinde Türk halkının seküler olanlarının aslında savaştan kaçan Suriyelileri kabul etmekte zorlandığı, dindar ve muhafazakâr olanların ise daha kolay kabul ettiğine dair bir kamuoyu oluştuğu da varsayılmaktadır.<sup>5</sup> Hatta bu denli büyük ve uzun süreli mülteci akımının Avrupa ülkelerinde infiale yol açabileceği Türkiye'de sosyal ve siyasal sessizlikle karşılanmasının<sup>6</sup> sebeplerinin din ortaklığı ve siyasal iradeye olan bağlılıktan kaynaklanmış olabileceği ifade edilmektedir.

<sup>1</sup> Sinem Yıldırım vd., "Suriyeli Sığınmacıların Toplumsal Kabul ve Uyum Sürecine İlişkin Bir Araştırma", *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2017), 108.

<sup>2</sup> Erol Erkan, "Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/2 (2016), 51-92; Abdullah Tanrıverdi-Mustafa Ulu, "Geçici Koruma Altına Alınan Suriyelilerde Göç, Kültürleşme/ Kültürel Uyum ve Din İlişkisi: Kayseri Örneği", *Bilimname* 3 (2020), 169-212.

<sup>3</sup> Tanrıverdi - Ulu, "Geçici Koruma Altına Alınan Suriyelilerde Göç, Kültürleşme/ Kültürel Uyum ve Din İlişkisi: Kayseri Örneği", 178.

<sup>4</sup> Patrik Bandur, "Perceptions on Syrian Refugees in Turkey, Short Analysis of a Survey Identifying Differences and Similarities Between Two Groups of Turkish Voters", *Antakiyat* 3/1 (2020), 88-89.

<sup>5</sup> Bandur, "Perceptions on Syrian Refugees in Turkey, Short Analysis of a Survey Identifying Differences and Similarities Between Two Groups of Turkish Voters", 67.

<sup>6</sup> Ayşe Kesen Kurçak, *Türk Toplumunda Suriyeli Göçmenleri Kabul ve Uyumda Dindarlığın Rolü (Gaziantep Örneği)* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), vii; Ayşe Şallı, "'Kriz'den 'Uyum'a Türkiye'deki Suriyeli Göçmenler ve Sosyo-Kültürel Boyutları Bağlamında Din", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2022), 27.

Özellikle din kaynaklı ortak manevi miras yaklaşımı, ülkemiz insanının Suriyeli göçmenlere yönelik ilk etapta ensar-muhacir kardeşliği<sup>7</sup> bağlamında şekillenen tutumlarına kapı aralamış olsa da zamanla yaşanan gerginlikler ve özellikle medyaya yansıyan olumsuz örnekler ‘aynı din ve ortak manevi miras’ zeminindeki belirleyici rolün yüksek din öğretimi kurumlarındaki öğrenci ve akademisyenlerin tutumlarında hâlihazırda varlığını sürdürüp sürdürmediğinin tespit edilmesini zorunlu kılmıştır. Çalışmada iki halk arasındaki mezhepsel ve dinî pratiklerdeki farklılıklar ya da kutsal metnin okunuşu, yorumlanması gibi aynı din içerisinde oluşan muhtemel yorum farklılıkları kapsam dışında bırakılmıştır.

Aynı dinî kökenden gelme ve bundan ötürü ortak manevi değerlere sahip olma ve bu ortak manevi hafızanın ev sahibi ülkenin tutumuna dair taşıdığı anlamı analiz edebilmek araştırmamızın spesifik hedefidir. Bu bağlamda çalışmanın ana hedefi aynı dine ait olmanın getirdiği farkındalığın daha yüksek olduğu gruplarda, Suriyelilere yönelik tutumun belirlenmesi ve ortak manevî mirasa sahip olma bağlamında kendini dindar olarak tanımlayan kişilerin konuya yaklaşımının betimsel olarak değerlendirilmesidir. Bu bağlamda üç bölümden oluşan çalışmada, ilk bölümde araştırmanın girişi, ilgili literatür ve teorik çerçeve, ikinci bölümde araştırmanın metodolojisi, üçüncü bölümde bulgular ve sonuca yer verilmiştir. Çalışmada ele alınan temel sorular aşağıdaki şekilde sıralanabilir;

- Suriyeliler hayatta kalma güdüsü ile savaştan kaçarak ülkemize sığınmış göçmenlerdir ve ‘açık kapı’ politikası üzerinden şekillenen bir politika ile ülkeye kabulleri gerçekleşmiştir. Bu bağlamda belirli dinî ideallere sahip olan ve bunları gündelik hayat içerisinde davranışlarına yansıtan örneklem grubunun mültecileri tehdit olarak algılama, kabul etme ve reddetme konusundaki tutumları farklılık göstermekte midir?
- Suriyeli mültecilere yönelik tutumda ilahiyat fakültesi öğrenci ve akademisyenleri arasında farklılık var mıdır?
- Suriyeli mültecilere yönelik tutumda ilahiyat fakültesi öğrenci, mezun ve akademisyenleri cinsiyet değişkenine göre farklılık göstermekte midir?
- Suriyeli mültecilere yönelik tutumda yükseköğretim kurumları olan ilahiyat fakültesi öğrenci ve akademisyenleri, yine aynı şekilde din öğretiminin verildiği imam-hatip lisesinden mezun olanlar ile diğer liselerden mezun olanlar arasında anlamlı bir farklılık söz konusu mudur?

### 1. İlgili Literatür Çalışmaları

Türkiye’ye göçün devam ettiği ilk yıllarda misafir olarak tanımlanan Suriyeliler<sup>8</sup> nüfus hareketinin beklendiği gibi kısa olmayışı ve misafir tanımının uluslararası hukukta bir karşılığının olmamasıyla da bağlantılı olarak, Türkiye kamuoyunda hızla mülteciye dönüşmüştür.<sup>9</sup> Suriyeli göçmenlere dair gerek Türkiye orijinli gerekse dünya çapında pek

<sup>7</sup> Şallı, “Kriz’den ‘Uyum’a Türkiye’deki Suriyeli Göçmenler ve Sosyo-Kültürel Boyutları Bağlamında Din”, 27.

<sup>8</sup> Doğuş Şimşek, “Mülteci Entegrasyonu, Göç Politikaları ve Sosyal Sınıf: Türkiye’deki Suriyeli Mülteciler Örneği”, *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 40/2 (2018), 367-392.

<sup>9</sup> Abdulkadir Gölcü - Ayşe Nur Dağlı, “Haber Söyleminde ‘Öteki’yi Aramak: Suriyeli Mülteciler Örneği”, *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 28, (2017), 13.

çok akademik araştırma yapılmış ve hâlihazırda yapılmaktadır. Göçün ilk yıllarında onlara yönelik göçmen politikaları ve sosyal politikalar üzerinden şekillenmiş olan akademik çalışmalar daha çok durum tespitine yöneliktir. Ancak süreç içerisinde zaman zaman çatışmalı olarak ilerleyen ilişkilerine ve gerek göç eden Suriyeliler gerekse kabul eden konumdaki Türkiye halkının karşılıklı ortaya çıkan uyum sorunlarına dair nitel ve nicel araştırmalar da yapılmaya başlanmıştır. Başlangıçta ‘Türkiye’deki Suriyeli Göçmenler’<sup>10</sup>, ‘Türkiye ve Suriyeli Mülteciler; Ev sahipliğinin Limitleri’<sup>11</sup>, ‘Türkiye’nin Beklenmedik Konukları “Öteki” Bağlamında Yabancı Göçmen ve Mülteci Deneyimi’<sup>12</sup> gibi daha nötr ve betimleyici çalışmalar dikkat çekerken, yaşanan gerilim çalışmalara da yansımıştır. Özellikle 2015 ve sonrasında yapılan çalışmaların daha problem ve kriz odaklı olduğu görülmektedir.<sup>13</sup> Yıllar geçtikçe iki toplumun birbirleriyle olan çatışmaları yapılan çalışmaların da kriz odaklı olmasına sebebiyet vermiş; ancak bu çalışmaların din ve ortak maneviyat vurgusu öne çıkmamış ve din bir birleştirici unsur olarak sahada ve teorik çalışmalarda kendine yeterince yer edinmemiştir. Bu bağlamda yapılan literatür incelemesinde, Suriyeli mültecilerin uyumuna dair yapılan çalışmalar içerisinde din faktörüne nicel ve nitel çalışmalarda yer verildiği ancak ev sahibi olan Türk halkının bu din ortaklığından hareketle Suriyelilere yönelik tutumuna dair çalışmaların oldukça sınırlı olduğu görülmüştür.

Erkan<sup>14</sup>, Suriyeli göçmenler ile Türk halkının benzeşen ve farklılaşan din algısını Gaziantep örneği üzerinden incelediği çalışmasında, göç sonrası etkileşim ve göçmenlerin uyumu bağlamında her iki toplum özelinde dinin farklılaşan algı ve pratiklerine dikkat çekmiştir.

Tanrıverdi ve Ulu’nun<sup>15</sup> Suriyelilerin ev sahibi ülkeye kültürel uyumunu din ilişkisi bağlamında Kayseri örneği üzerinden ele aldıkları nitel çalışmada, göç ve uyum süreçlerinde dinî inancın nasıl bir etkiye sahip olduğu konusunda göçmenlerin yaklaşımı-incelemiştir.

Şallı<sup>16</sup> çalışmasında, ‘din’ olgusunu benzer şekilde göçmenlerin uyum deneyimi çerçevesinde ele almış ve Suriyeli göçmenler konusunun ‘kriz söylemi’ üzerinden tartışılmasını eleştirerek, kültür-din ilişkisi bağlamında gelişen karşılıklı etkileşim ve uyum süreçlerine odaklanmıştır. Bir ortak payda olarak ‘din’ olgusunun hesaba katıldığı daha yerli bir perspektifle göçmenlere yönelik algıların ekonomik bağlam, yapılan yardımlar, güvenlik tehdidi, sağlık hizmetleri, eğitim bağlamında değerlendirildiği çalışma oldukça

<sup>10</sup> Şenay Özden, *Syrian Refugees in Turkey*, (MPC, 2013), 1-12.

<sup>11</sup> Osman Bahadır Dinçer vd., *Turkey and Syrian Refugees: The Limits of Hospitality* (USAK, 2013), 1-38.

<sup>12</sup> Serdar Ünal, “Türkiye’nin Beklenmedik Konukları: ‘Öteki’ Bağlamında Yabancı Göçmen ve Mülteci Deneyimi”, *Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks* 6/3 (2014), 65-89.

<sup>13</sup> Bkz. Nefise Ela Gökalp Aras- Zeynep Şahin Mencutek, “The International Migration and Foreign Policy Nexus: The Case of Syrian Refugee Crisis and Turkey”, *Migration Letters* 12/3 (2015), 193-208; İbrahim Sirkeci, “Bir Güvensizlik Ülkesi Olarak Türkiye’nin Mültecileri, Suriyeliler ve Türk Mültecileri”, *Göç Dergisi* 4/1 (2017), 21-40; Alan Makovsky, *Turkey’s Refugee Dilemma: Tiptoeing Toward Integration* (CAP, 2019), 1-43.

<sup>14</sup> Erkan, “Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği”, 51.

<sup>15</sup> Tanrıverdi - Ulu, “Geçici Koruma Altına Alınan Suriyelilerde Göç, Kültürleşme/ Kültürel Uyum ve Din İlişkisi: Kayseri Örneği”, 169-212.

<sup>16</sup> Şallı, “Kriz’den ‘Uyum’a Türkiye’deki Suriyeli Göçmenler ve Sosyo-Kültürel Boyutları Bağlamında Din”, 24-45.

kapsamlıdır. Kültür din ilişkisi bağlamında hem göçmenlerin hem de ev sahibi toplumun göç deneyimi bağlamında karşılıklı etkileşim ve çekim noktalarına vurgu yapılan çalışmada Diyanet İşleri Başkanlığı'nın rolüne de yer verilmiştir.

Kesen Kurçak<sup>17</sup> Türk toplumunda Suriyeli göçmenlerin kabulü ve uyumunda doğrudan dindarlığın rolünü Gaziantep örneği üzerinden incelediği çalışmasında, demografik değişkenlerle Suriyelileri 'kabul ve uyum' ve siyasi tercihler arasında anlamlı ilişki ve farklılıklar tespit etmiş; dindarlığın kolaylaştırıcı bir rolü bulunduğu sonucuna ulaşmıştır.

Özüdoğru ve Kan<sup>18</sup> ise Türk halkının Suriyelilere yönelik tutumunu etkileşim üzerinden inceledikleri çalışmalarında, yakınlık ilişkisi azaldığında tutum puan ortalamalarının düştüğünü tespit etmiş, iki toplumun etkileşiminin Türk halkının olumsuz tutumlarının olumluya doğru evrilmesinde önemli rol oynadığı sonucuna varmışlardır.

Aynı dinî mensubiyetten kaynaklı olarak dinî törenler, bayramlar, nikâhlar, cenaze merasimleri, bilhassa toplu kılınan namazlar ve dinî mekânlarda etkileşim doğal olarak artacaktır. Dolayısıyla Türk halkının Suriyeli mültecilere yönelik tutumunun pozitif olup olmadığının dinî inanç ortaklığını merkeze alınarak belirlenmesini hedeflediğimiz bu çalışmaya benzer bir çalışma bulunmadığı gibi ev sahibi ülkenin özellikle yüksek din eğitimi almalarından dolayı dindar olarak nitelenen gruplarının tutumunu ölçen bir çalışma da bulunmamaktadır. Bu bağlamda alandaki mevcut çalışmalara katkı sağlama ve yapılacak ilave çalışmalara destek olma bağlamında seçmiş olduğumuz İlahiyat Fakültesi öğrenci, mezun ve akademisyenlerinden oluşan grubun bu konudaki tutumunun belirlenmesi önemlidir.

### 1.1. Teorik Çerçeve

Din, insanın tutum ve eylemlerini düzenleyen gündelik hayattaki ilişkileri konusunda yol gösterici olarak önemli roller üstlenen ve değer üretme konusunda en üst kaynak<sup>19</sup> olma pozisyonunu koruyan bir fenomendir. Mensuplarını belirli değer perspektifleri etrafında toplayarak<sup>20</sup> gerek bireye gerek topluma yön vermesi itibarıyla başat rol üstlenen din, bireyin ahlaki kişiliği ve davranışlarına oradan da toplumsal ilişkilerine kadar hayatın her alanında etkisini gösterir.<sup>21</sup> Buna bağlı olarak da dindarlık, dinî inanç ve değerlerin çeşitli tutum ve eylemlerle belirli bir zaman ve mekânda bireysel ve toplumsal olarak yaşantıya dökülmesi<sup>22</sup> şeklinde tarif edilmektedir. Dindar insan dinî motivlerin etkisi altında davranışta bulunur.<sup>23</sup> Dolayısıyla kendini dindar olarak tanımlayan birey için din,

<sup>17</sup> Ayşe Kesen Kurçak, *Türk Toplumunda Suriyeli Göçmenleri Kabul ve Uyumda Dindarlığın Rolü (Gaziantep Örneği)* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

<sup>18</sup> Hülya Yiğit Özüdoğru - Adnan Kan, "Examining The People's Attitude Towards Syrians According to Levels of Communication and Relationship", *International Journal of Geography and Geography Education* 42 (2020), 244-262.

<sup>19</sup> Ali Ulvi Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2006), 134; Yümnü Sezen, *Sosyoloji Açısından Din: Dinin Sosyal Müesseseler Üzerindeki Tesirleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 101.

<sup>20</sup> Stephen J. Dollinger, "Religious Identity: An Autophotographic Study", *International Journal for the Psychology of Religion* 11 (2001), 71-92.

<sup>21</sup> Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 55.

<sup>22</sup> Muhammet Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 100'ü* (Ankara: OTTO Yayıncılık, 2017), 16.

<sup>23</sup> Hayati Hökekleli, "Dini Kişiliğin Kuruluşunda İradenin Rolü", *Diyanet Dergisi* 19/2 (1985), 16-28.

tutum geliştirme ve toplumsal ilişkiler yürütme noktasında temel referanslardandır. Bu bağlamda ülkemize göç eden Suriyeli mültecilere dair tutum geliştirme noktasında da dindar insanların dinî referanslar üzerinden hareket etmesi kuvvetle muhtemeldir. Bu bağlamda özellikle ilahiyat fakültesi öğrenci/mezun ve akademisyenlerinin seçilmesinin ana gerekçesi de bu fakültelerde eğitim gören ve ders veren kitlenin toplumdaki diğer fertlere nispetle daha dindar olduğunun literatürle desteklenmiş olmasıdır. Mevcut literatürde bu fakültelerin dindar bireyler yetiştirme potansiyeline sahip olduğu, ilahiyat fakültelerinde okuyan öğrencilerin inanç, ahlak ve ibadet puanlarının diğer fakültelerde okuyan öğrencilerin puanlarından anlamlı derecede yüksek olduğu<sup>24</sup> ortaya konulmuştur. Bu fakültelerin doğrudan kuruluş gerekçesine bakıldığında ‘din meselelerinin sağlık ve ilmî esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak, mesleki bilgisi kuvvetli ve düşüncesinde ihatalı din adamlarının yetişebilmesi için lüzumlu şartları sağlamak’ ifadesi yer almaktadır.<sup>25</sup> İlaveten, 1998 yılında ilahiyat programları ‘Kur’an’ı referans alan, kültürel mirası değerlendirebilen ilahiyatçılar yetiştirme’ amacıyla güncellenmiş, bu fakültelerde eğitim alanların dinî bilgiyi öğrenen, benimseyen, yaşamaya ve yaşatmaya çalışan kişiler olacağı’ ifade edilmiştir.<sup>26</sup> Dolayısıyla, bu fakültelerin kurulma, gelişim ve varlığını idame ettirme süreçlerinde farklı platformlarda sıklıkla vurgulanan dindar bireyler yetiştirme potansiyeli, lisans programının amaçlarının değerlendirilmesine ilişkin öğretim elemanları ve öğrencilerinin katılımı ile gerçekleştirilen bir çalışmada hem öğrenci hem de akademisyenler arasında en yaygın amacın ‘dindar olma’ olarak belirtildiği görülmüştür.<sup>27</sup>

Din eğitimi, dinî bilginin insanın hayatına bilişsel, duyuşsal ve davranışsal değişiklik meydana getirme sürecidir. Bu çerçevede insanda fitraten var olan inanma içgüdüsünün eğitilmesi noktasında insan varlığıyla bir bütün olarak ilgilenir.<sup>28</sup> Din öğretiminin Yükseköğretim kurumları gibi uzun soluklu kurumlarda verilmesi bir yandan bireye kariyer imkânı verirken diğer yandan karakter oluşumuna da imkân verir.<sup>29</sup> Bu sebeple dindar bireyler yetiştirme potansiyeline sahip olan bu fakültelerin öğrencilerinin dinî motivlelerin etkisiyle başkalarına yardım etme eğiliminde oldukları görülmektedir. Prososyal bir davranış olarak başkalarına yardım etmeyi, bir başkasının refahına kendi refahı gibi kıymet vermeyi, dahası kendi arzu ve ihtiyaçlarından çok başkalarının ihtiyaçlarını giderme eğilimi gösterme davranışı olan özgecilik<sup>30</sup> konusunda, ilahiyat fakültesi öğrencileri diğer

<sup>24</sup> Mehmet Sait Az - Muhammet Cevat Acar, “Dindarlık ile Özgecilik Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileri ile Yapılan Bir Araştırma”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 742-773.

<sup>25</sup> İsmet Parmaksızoğlu, *Türkiye’de Din Eğitimi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1966), 29.

<sup>26</sup> Süleyman Akyürek (ed.), *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (İstanbul: İSAV, 2015), 358.

<sup>27</sup> Ahmet Yiğit, *Öğrenci ve Öğretim Elemanlarının Görüşlerine Göre İlahiyat Lisans Programının Amaçlarının Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 163-167.

<sup>28</sup> Veysel Karani Altun, “Din Eğitimi Bağlamında Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Algı Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme (İnönü Üniversitesi Örneği)”, *İnönü University International Journal of Social Sciences* 9/1 (2020), 117-118.

<sup>29</sup> Zuhul Cafağlı-Ömer Akar, “Üniversitelerde Ahlaki Değerlerin Davranışa Yansımalarının Oluşturduğu Örgüt İkliminin Algılanması”, *Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu*, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: Dem Yayınları, 2007), 778.

<sup>30</sup> Recep Batu Günör, *Modern Ahlak Felsefesinde Özgecilik* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 16.

fakültelerde okuyan öğrencilerden anlamlı derecede yüksek puanlar almıştır.<sup>31</sup> İnsanın hayatındaki değerlerin dindarlıkla ilişkisini ampirik olarak ilk araştıran Rokeach'ın değer ölçeğinin kullanıldığı pek çok araştırmada dindar grupların ahlaki ve ilişkisel değerleri hoşgörülü, dürüst, yardımsever olma değerlerini daha çok tercih ettikleri saptanmıştır.<sup>32</sup> Ayrıca dindarlığın yardım etme ve hayat memnuniyeti üzerinde olumlu etkisi olduğu ortaya konmuş, bulgulara göre empati ve dindarlığın yardım etme ve hayat memnuniyeti ilişkisinde arabulucu faktörler olduğu tespit edilmiştir.<sup>33</sup> Dolayısıyla din öğretimi kurumları içerisinde yer alan araştırma grubumuzun tutum ve eylemlerinin din referanslarla şekillendiği ve bu referanslardan hareketle ülkemiz insanının Suriyeli göçmenlere yönelik ortak paydanın farkında olarak ilk etapta ensar-muhacir kardeşliği<sup>34</sup> bağlamında bir tutum geliştirdiği literatüre kazandırılan çalışmalarla da ortaya konmuştur. Ancak zaman içerisinde yaşanan çatışmalar ve özellikle medyaya yansıyan olumsuz örneklerin dindarların tutumlarının dayandığı 'aynı din ve ortak manevi miras' zeminindeki belirleyici rolünün betimlenmesi ihtiyacını yeniden doğurduğu anlaşılmıştır. Zira din olgusuna dayandırılarak meşruiyet kazandırılan ve kitlesel infiale yol açmadan yumuşak ve daha az kırılğan bir geçişle sağlanan başlangıçtaki uyumun<sup>35</sup>, özellikle göç kaynaklı olarak Türk ekonomisinin hasar alması sonucunda dindar kesimin nasıl bir tutum geliştirdiği henüz tespit edilmemiştir. Ekonomik hasarın seküler dindar ayrımı olmaksızın halkın genelini etkilediği ve göçün başlangıcının üzerinden geçen zaman sürecinde artık bu göç dalgasının kalıcı yerleşmeye evrilmesiyle, ensar-muhacir söylemi ve ona eşlik eden kardeşlik, yardımseverlik söylemlerinin romantikleştirilmiş bir yaklaşım olduğu da dillendirilmektedir.<sup>36</sup> Toplumlar birbirleriyle bağ kurmak için ortak değerlere ihtiyaç duyarlar. Hâlihazırda var olan ortak paydanın tutum geliştirme noktasında dindarlar özelinde varlığını sürdürüp sürdürmediğinin tespit edilmesi önemlidir.

## 2. Yöntem

Betimleyici olmasını amaçladığımız bu araştırmada nicel yöntemlerden olan tarama modeli kullanılacaktır. Tarama modeli ile bir grubun belirli özelliklerini belirlemek için veri toplamayı amaçlayan çalışmalar kastedilmektedir.<sup>37</sup> Bu şekilde var olan durumu olduğu şekliyle tespit etmek ve betimlemek imkânı vardır. Bu bağlamda İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde okuyan öğrenci, mezun ve akademisyenlerden oluşan toplam 425 kişi ile anket çalışması yapılmıştır. Google Forms ile hazırlanan Kişisel Bilgi Formu ve

<sup>31</sup> Durmuş Ümmet, *Üniversite Öğrencilerinde Özgeçmiş Davranışının Transaksyonel Analiz Ego durumları ve Yaşam Doyumu Bağlamında İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 4; Az-Acar, "Dindarlık ile Özgeçmiş Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileri ile Yapılan Bir Araştırma", 750.

<sup>32</sup> Sing Lau, "Religious Schema and Values", *International Journal of Psychology* 24 (1989), 137-156; Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü İlahiyat Fakültesi Örneği)", 133.

<sup>33</sup> Ali Ayten, "The Relationship Between Helping Behaviors, Religiosity and Life Satisfaction: A Case Study on Turkish Muslims", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/2 (Güz 2017), 7-25.

<sup>34</sup> Şallı, "Kriz'den 'Uyum'a Türkiye'deki Suriyeli Göçmenler ve Sosyo-Kültürel Boyutları Bağlamında Din", 39.

<sup>35</sup> Kesen Kurçak, *Türk Toplumunda Suriyeli Göçmenleri Kabul ve Uyumda Dindarlığın Rolü (Gaziantep Örneği)*, 182.

<sup>36</sup> Şallı, "Kriz'den 'Uyum'a Türkiye'deki Suriyeli Göçmenler ve Sosyo-Kültürel Boyutları Bağlamında Din", 40.

<sup>37</sup> Şener Büyüköztürk, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014), 14.

‘Yerel Halkın Suriyelilere Yönelik Tutum Ölçeği’ online olarak katılımcılara ulaştırılmıştır. 24.03.2022 tarihinde başlanan online veri toplama işlemi 7.12.2022 tarihinde tamamlanmıştır. Öğrenci ve akademisyenlerin ağırlığı ve cinsiyet dağılımı basit tesadüfi yöntem ile seçilmiştir. Bu çerçevede veri toplama araçları, çalışma evreni, veri analizine dair bilgiler aşağıda sıralanmıştır.

### 2.1. Veri Toplama Araçları

Araştırmada katılımcıların kişisel ve demografik özelliklerini tespiti yönelik bilgi toplamak ve ölçmek amacıyla araştırmacı tarafından geliştirilen Kişisel Bilgi Formu kullanılmıştır. Bu form ile katılımcıların yaş, cinsiyet, mezun oldukları lise, meslek (akademisyen/öğrenci) ve medeni durumları tespit edilmeye çalışılmıştır. Kişisel bilgi formunda demografik sorulara ek olarak ilgili eğitim kurumlarının dindar bireyler yetiştirme potansiyeli, dinî hassasiyetleri ve göç olayının başlangıçta hicrete atıfla değerlendirilmesine ilişkin öznel algı ve kanaatleri belirlemek amacıyla çeşitli sorulara da yer verilmiştir. İlgili sorular katılımcıların dindarlık, mültecilerle aynı dinden olmaya dair farkındalık, ensar ve muhacir kavramlarını bilme, ensar ve muhacirle kendilerini eşleştirme, inancın düşünceye etki düzeyi, dini ortak payda olarak görme ve dini kültüre tercih etme düzeylerini ölçmektedir. Bu bağlamdaki sorulardan ilk 4 soru için cevap formatı ‘evet’ ve ‘hayır’ seçenekleri kullanılmıştır. Geriye kalan 3 soru için ise 4’lü likert tipinde (1=Hiç, 2=Ara sıra, 3= Sıklıkla, 4=Her zaman) bir cevap formatından yararlanılmıştır.

Buna ilaveten katılımcıların Suriyeli mültecilere yönelik tutumlarını kabul etme, tehdit olarak algılama ve reddetme alt boyutlarıyla ölçen ‘Yerel Halkın Suriyelilere Yönelik Tutum Ölçeği’<sup>38</sup> kullanılmıştır. 26 maddeden oluşan ölçek kabul etme, tehdit ve reddetme şeklinde üç boyuttan oluşmaktadır. Ölçekte yer alan ifadeler ‘Kesinlikle katılmıyorum’ ile ‘Kesinlikle katılıyorum’ arasında 5’li likert formatında derecelendirilmiştir. Ölçeğin geçerliliği için doğrulayıcı faktör analizi, güvenilirliği için Cronbach Alpha katsayısı ve madde toplam korelasyonlarına bakılmıştır. Ölçeğin geçerliliği için yapılan doğrulayıcı faktör analizi ve açıklayıcı faktör analizi ile ölçeğin üç faktörlü bir yapıya sahip olduğu görülmüştür. Ölçeğin güvenilirlik analizinde Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı ‘kabul etme boyutunda’ .949, ‘tehdit’ boyutunda .940, ‘reddetme’ boyutunda ise .849’dur. Ölçeğin tüm maddelerinin Cronbach Alpha katsayısı ise .965 olarak bulunmuştur. Bu doğrultuda ölçeğin oldukça yüksek bir iç tutarlılığa sahip olduğu söylenebilir.<sup>39</sup>

### 2.2. Çalışma Evreni

Bu araştırmanın evrenini Türkiye genelinde rastgele olarak seçilen İlahiyat Fakültesi öğrencileri ve akademisyenleri oluşturmaktadır. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Etik Komisyonunun 2022/82 Araştırma kodu ile 23.03.2022 tarihinde 87025 evrak sayı numarası ile vermiş olduğu izinle, Rize ilinde Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun ilinde 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara ilinde Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ile aynı ildeki Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi dekanlıklarından da ayrıca alınan izinler doğrultusunda

<sup>38</sup> Hülya Yiğit Öziüdoğru vd., “Yerel Halkın Suriyelilere Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması”, *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 40/2 (2018), 115-140.

<sup>39</sup> Öziüdoğru vd., “Yerel Halkın Suriyelilere Yönelik Tutum Ölçeği”, 135.

veriler toplanmıştır. Araştırma evreni genişletme talebiyle Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Etik Komisyonundan 07.09.2022 tarihinde 125019 evrak sayı nosu ile alınan ikinci bir izinle ilahiyat fakültelerinden mezun öğrenciler de şehir ayırt etmeksizin araştırma evrenine dâhil edilmiştir.

### 2.3. Çalışma Grubu

Bu araştırmanın çalışma grubu Ankara, Samsun ve Rize şehirlerindeki İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleridir. Ankara ilinde bulunan Hacı Bayram Veli Üniversitesi ve Yıldırım Beyazıt Üniversitesi bünyesinde bulunan İslami İlimler Fakülteleri öğrenci ve akademisyenleri ile Samsun ilinde bulunan 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Rize ilinde bulunan Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrenci ve akademisyenlerinden oluşmaktadır. Çalışma grubumuza evren genişletme talebimizin kabul edilmesiyle ilahiyat fakültesinden mezun öğrenciler de şehir ayırt edilmeksizin dâhil edilmiştir. Çalışma grubumuzun demografik özellikleri aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

**Tablo 1: Araştırmaya Katılanların Demografik Özellikleri**

		N	%
<b>Cinsiyet</b>	Kadın	336	80.2
	Erkek	83	19.8
	Toplam	419	100.0
<b>Yaş</b>	18-25	276	65.2
	26-40	103	24.3
	>41	44	10.4
	Toplam	423	100.0
<b>Medeni Durum</b>	Bekâr	316	74.5
	Evli	108	25.5
	Toplam	424	100.0
<b>Meslek</b>	Öğrenci	339	82.3
	Akademisyen	73	17.7
	Toplam	412	100.0
<b>Lise</b>	İmam Hatip Lisesi	295	69.6
	Diğer Liseler	129	30.4
	Toplam	424	100.0

Tabloda özetlenen verilere göre katılımcıların %80,2'sinin (n=336) kadın, %19,8'inin (n=83) erkek; %65,2'sinin (n=276) 18-25 yaş aralığında, %24,3'ünün (n=103) 26-40 yaş aralığında, %10,4'ünün (n=44) 41 yaş ve üzeri; %69,6'sının (n=295) İmam Hatip Lisesi, %30,4'ünün (n=129) diğer liselerden mezun; %74,5'inin (316) bekâr, %25,5'inin (108) evli; %82,3'ünün (339) ilahiyat fakültesi öğrencisi, 73'ünün (%17,7) ise ilahiyat fakültesinde akademisyen oldukları anlaşılmaktadır.



#### 2.4. Verilerin Toplanması

Anket formu ve tutum ölçeğinin uygulanması için araştırma izni alındıktan sonra bu izinler doğrultusunda araştırmanın veri toplama işlemi gerçekleştirilmiş, veriler 2022 yılı Mart ve Aralık ayları içerisinde online olarak toplanmıştır.

#### 2.5. Verilerin Analizi

Bu çalışmada elde edilen verilerin analizi SPSS 25.0 paket programıyla gerçekleştirilmiştir. Analiz aşamasında betimsel, farklılaşma ve varyans analizlerinden yararlanılmıştır. Bu kapsamda analizlerde, bağımlı ve bağımsız değişkenlerin örneklem içindeki sıklığı ve merkezi eğilim ölçüleri verilmiştir. Farklılaşma analizleri için ise bağımsız t test analizlerinden ve varyans analizleri için ise tek yönlü varyans analizinden (One-way Anova) yararlanılmıştır. Bu bağlamda gerçekleştirilen analizler ve sonuçlar sırasıyla paylaşılmıştır.

### 3. Bulgular

Araştırmaya katılan ve dinî farkındalığı nispeten yüksek olan ilahiyat fakültesi öğrenci, mezun ve akademisyenlerinin Suriyeli mültecilere yönelik tutumlarını betimlemek için yaptığımız analizde mültecileri tehdit olarak algılayıp algılamadıklarını ölçen alt maddelerden elde edilen tehdit puanı ortalaması  $\bar{x}=2.854$ 'tür. Kabul etme puan ortalaması  $\bar{x}=3.010$ , reddetme puan ortalaması ise  $\bar{x}=1.614$ 'tür.

**Tablo 2: Bağımlı Değişkenlere Yönelik Betimsel Analizler**

	N	Min	Max	$\bar{x}$	ss
Tehdit Puan	422	.20	5	2.854	1.145
Kabul Etme	424	.36	5	3.010	.964
Reddetme	420	.60	5	1.614	.920

Katılımcıların Suriyeli mültecilere yönelik tutumlarının cinsiyet farklılıklarına göre değişip değişmediğini belirlemek amacıyla bağımsız t-test analizi gerçekleştirilmiştir. Gerçekleştirilen analiz neticesinde cinsiyete göre Suriyeli mültecilere yönelik tutumları temsil eden tehdit ( $t(108.59) = -2.45, p < .05$ ), kabul etme ( $t(105.52) = 2.88, p < .01$ ) ve reddetme ( $t(100.64) = -2.70, p < .01$ ) alt boyutlarının tamamında anlamlı farklılıklar elde edilmiştir. Bu bağlamda tehdit alt boyutunda erkek katılımcılar ( $\bar{x} = 3.17, ss = 1.36$ ) kadın katılımcılara ( $\bar{x} = 2.77, ss = 1.07$ ) göre anlamlı olarak daha yüksek puanlar elde etmişlerdir. Kabul etme alt boyutunda ise kadın katılımcılar ( $\bar{x} = 3.09, ss = 0.88$ ) erkek katılımcılardan ( $\bar{x} = 2.69, ss = 1.18$ ) anlamlı olarak daha yüksek puanlar elde etmişlerdir. Son olarak reddetme alt boyutunda ise erkek katılımcılar ( $\bar{x} = 1.90, ss = 1.17$ ) kadın katılımcılardan ( $\bar{x} = 1.53, ss = 0.81$ ) anlamlı olarak daha yüksek puanlar elde etmişlerdir. Gerçekleştirilen analiz neticesinde elde edilen puanlara ilişkin veriler Tablo 3'te detaylı olarak sunulmuştur.

**Tablo 3: Suriyeli Mültecilere Yönelik Tutumların Cinsiyete Göre Karşılaştırılması**

	Cinsiyet	N	$\bar{x}$	SS	df	t	p
<b>Tehdit Puan</b>	Kadın	334	2.773	1.069	108.594	-2.448	.016*
	Erkek	83	3.165	1.358			
<b>Kabul Etme</b>	Kadın	336	3.089	.879	105.524	2.877	.005**
	Erkek	83	2.691	1.181			
<b>Reddetme</b>	Kadın	333	1.532	.806	100.643	-2.696	.008**
	Erkek	82	1.900	1.171			

\* $p < .05$ ; \*\* $p < .01$ 

Katılımcıların Suriyeli mültecilere yönelik tutumlarının medeni durumlarına göre değişip değişmediğini belirlemek amacıyla bağımsız t-test analizi gerçekleştirilmiştir. Gerçekleştirilen analiz neticesinde katılımcıların medeni durumuna göre tehdit ( $t(420) = 3.86, p < .01$ ) alt boyutunda anlamlı farklılıklar elde edilirken; kabul etme ( $t(422) = -1.18, p > .05$ ) ve reddetme ( $t(418) = 1.77, p > .05$ ) alt boyutlarında anlamlı farklılıklar elde edilememiştir. Bu bağlamda tehdit alt boyutunda bekâr katılımcılar ( $\bar{x} = 2.98, ss = 1.13$ ) evli katılımcılara ( $\bar{x} = 2.49, ss = 1.12$ ) göre anlamlı olarak daha yüksek puanlar elde etmişlerdir. Kabul etme alt boyutunda ise evli katılımcılar ( $\bar{x} = 3.11, ss = 1.02$ ) bekâr katılımcılardan ( $\bar{x} = 2.98, ss = 0.94$ ) daha yüksek puanlar elde ederken; reddetme alt boyutunda ise bekâr katılımcılar ( $\bar{x} = 1.66, ss = 0.94$ ) evli katılımcılardan ( $\bar{x} = 1.48, ss = 0.85$ ) daha yüksek puanlar elde etmelerine rağmen bu farklılıklar anlamlı değildir. Gerçekleştirilen analiz neticesinde elde edilen puanlara ilişkin veriler Tablo 4'te detaylı olarak sunulmuştur.

**Tablo 4: Suriyeli Mültecilere Yönelik Tutumların Medeni Duruma Göre Karşılaştırılması**

	Medeni durum	N	$\bar{x}$	SS	df	t	p
<b>Tehdit Puan</b>	Bekar	314	2.978	1.127	420	3.862	.000*
	Evli	108	2.493	1.123			
<b>Kabul Etme</b>	Bekar	316	2.978	.943	422	-1.197	.232
	Evli	108	3.105	1.020			
<b>Reddetme</b>	Bekar	312	1.661	.940	418	1.769	.078
	Evli	108	1.480	.851			

\* $p < .001$ 

Katılımcıların imam hatip lisesinde veya başka bir lisede eğitim almalarının Suriyeli mültecilere yönelik tutumlarda anlamlı bir farklılık ortaya çıkarıp çıkarmadığını belirlemek amacıyla bağımsız t-test analizi gerçekleştirilmiştir. Gerçekleştirilen analiz neticesinde eğitim yerine göre Suriyeli mültecilere yönelik tutumları temsil eden tehdit ( $t(209.38) = -2.45, p < .05$ ), kabul etme ( $t(204.25) = 3.04, p < .01$ ) ve reddetme ( $t(161.48) = -4.29, p < .01$ ) alt boyutlarının tamamında anlamlı farklılıklar elde edilmiştir. Bu bağlamda diğer liselere giden katılımcılar ( $\bar{x} = 3.07, ss = 1.27$ ) imam hatip lisesine giden katılımcılardan ( $\bar{x} = 2.76, ss = 1.07$ ) tehdit alt boyutunda anlamlı olarak daha yüksek puanlar elde

etmişlerdir. Kabul etme alt boyutunda ise imam hatip lisesine giden katılımcılar ( $\bar{x} = 3.11$ ,  $ss = 0.88$ ) diğer liselere giden katılımcılardan ( $\bar{x} = 2.78$ ,  $ss = 1.10$ ) anlamlı olarak daha yüksek puanlar elde etmişlerdir. Son olarak reddetme alt boyutunda ise diğer liselere giden katılımcılar ( $\bar{x} = 1.96$ ,  $ss = 1.24$ ) imam hatip lisesine giden katılımcılardan ( $\bar{x} = 1.46$ ,  $ss = 0.69$ ) anlamlı olarak daha yüksek puanlar elde etmişlerdir. Gerçekleştirilen analiz neticesinde elde edilen puanlara ilişkin veriler Tablo 5'te detaylı olarak sunulmuştur.

**Tablo 5: Suriyeli Mültecilere Yönelik Tutumların Lise Türüne Göre Karşılaştırılması**

	Eğitim yeri	N	$\bar{x}$	SS	df	t	p
<b>Tehdit Puan</b>	İmam hatip li-	294	2.758	1.073	209.380	-2.446	.015*
	Diğer liseler	128	3.073	1.271			
<b>Kabul Etme</b>	İmam hatip li-	295	3.110	.884	204.248	3.036	.003**
	Diğer liseler	129	2.779	1.094			
<b>Reddetme</b>	İmam hatip li-	293	1.463	.694	161.479	-4.287	.000**
	Diğer liseler	127	1.964	1.235			

\* $p < .05$ ; \*\* $p < .01$

Suriyeli mültecilere yönelik tutumlarının katılımcıların mesleklerine göre değişip değişmediğini belirlemek amacıyla bağımsız t-test analizi gerçekleştirilmiştir. Gerçekleştirilen analiz neticesinde katılımcıların mesleki durumuna göre tehdit ( $t(408) = 3.32$ ,  $p < .01$ ) ve reddetme ( $t(406) = 2.03$ ,  $p < .05$ ) alt boyutlarında anlamlı farklılıklar elde edilirken; kabul etme ( $t(410) = -1.62$ ,  $p > .05$ ) alt boyutunda anlamlı farklılıklar elde edilememiştir. Bu bağlamda tehdit alt boyutunda öğrenci olan katılımcılar ( $\bar{x} = 2.95$ ,  $ss = 1.13$ ) akademisyen olan katılımcılara ( $\bar{x} = 2.46$ ,  $ss = 1.15$ ) göre anlamlı olarak daha yüksek puanlar elde etmişlerdir. Reddetme alt boyutunda ise öğrenci olan katılımcılar ( $\bar{x} = 1.66$ ,  $ss = 0.95$ ) akademisyen olan katılımcılardan ( $\bar{x} = 1.42$ ,  $ss = 0.83$ ) daha yüksek puanlar elde etmişlerdir. Kabul etme alt boyutunda ise akademisyen olan katılımcılar ( $\bar{x} = 3.18$ ,  $ss = 0.99$ ) öğrenci olan katılımcılardan ( $\bar{x} = 2.97$ ,  $ss = 0.96$ ) daha yüksek puanlar elde etmelerine rağmen bu farklılıklar anlamlı değildir. Gerçekleştirilen analiz neticesinde elde edilen puanlara ilişkin veriler Tablo 6'da detaylı olarak sunulmuştur.

**Tablo 6: Suriyeli Mültecilere Yönelik Tutumların Mesleklere Göre Karşılaştırılması**

	Meslek	N	$\bar{x}$	SS	df	t	p
<b>Tehdit Puan</b>	Öğrenci	337	2.948	1.126	408	3.318	.001**
	Akademisyen	73	2.463	1.158			
<b>Kabul Etme</b>	Öğrenci	339	2.974	.959	410	-1.623	.105
	Akademisyen	73	3.176	.994			
<b>Reddetme</b>	Öğrenci	335	1.662	.945	406	2.034	.043*
	Akademisyen	73	1.419	.827			

\* $p < .05$ ; \*\* $p < .01$

Farklı yaş gruplarına göre Suriyeli mültecilere yönelik tutumların farklılaşıp farklılaşmadığını tespit etmek amacıyla tek yönlü varyans (One-way Anova) analizi gerçekleştirilmiştir. Analiz neticesinde farklı yaş gruplarına göre tehdit ( $F(2, 418) = 14.61, p < .01$ ) ve reddetme ( $F(2, 416) = 2.58, p < .05$ ) alt boyutunda anlamlı farklılıklar ortaya çıkarken; kabul etme ( $F(2, 420) = 1.95, p > .05$ ) alt boyutunda anlamlı bir farklılık ortaya çıkmamıştır. Anova analizine ilişkin sonuçlar Tablo 7’de sunulmuştur.

**Tablo 7: Suriyeli Mültecilere Yönelik Tutumların Yaşa Göre Karşılaştırılması**

		<i>df</i>	Kareler Toplamı	Ortalama Kare	<i>F</i>	<i>p</i>
<b>Tehdit Puan</b>	Gruplar arası	2	36.016	18.008	14.607	.000**
	Grup içi	418	515.328	1.233		
	Toplam	420	551.343			
<b>Kabul Etme</b>	Gruplar arası	2	3.605	1.802	1.947	.144
	Grup içi	420	388.790	.926		
	Toplam	422	392.395			
<b>Reddetme</b>	Gruplar arası	2	5.991	2.995	3.575	.029*
	Grup içi	416	348.585	.838		
	Toplam	418	354.576			

\* $p < .05$ ; \*\* $p < .001$

Yaşa göre reddetme ve tehdit alt boyutundaki anlamlı farklılığın hangi yaş gruplarında olduğunu ortaya koymak amacıyla Post-hoc çoklu karşılaştırmasından Tukey testi uygulanmıştır. Çoklu karşılaştırma neticesinde tehdit alt boyutunda üç yaş grubu da birbirinden anlamlı olarak farklılaşmakta olup en yüksek tehdit puanına 18-25 yaş grubundaki ( $\bar{x} = 3.04, ss = 1.11$ ) kişiler sahipken en düşük tehdit puanına 41 yaş üzerindeki ( $\bar{x} = 2.12, ss = 1.08$ ) olan kişiler sahiptir. 26-40 yaş grubundaki ( $\bar{x} = 2.68, ss = 1.12$ ) kişiler ise orta tehdit puanına sahiptir. Anova analizi neticesinde yaşa göre anlamlı bir farklılık ortaya çıkan reddetme alt boyutu için yapılan çoklu karşılaştırma analizleri neticesinde 18-25 yaş grubu ile ( $\bar{x} = 1.69, ss = 0.95$ ), 41 yaş üzeri ( $\bar{x} = 1.31, ss = 0.47$ ) grubu arasında anlamlı bir farklılık elde edilmiştir. Diğer yaş grupları arasında anlamlı bir farklılık elde edilmemiştir. Post-hoc sonuçlarına ilişkin detaylı bilgi Tablo 8’de belirtilmiştir.

**Tablo 8: Post-hoc Sonuçları**

			$\bar{x}$	SS	Ortalama Farkı	p
<b>Tehdit Puan</b>	18-25 Yaş	26-40	2.684	1.118	.354	.017*
		>41	2.118	1.078	.919	.000**
	26-40 Yaş	18-25	3.037	1.112	-.354	.017*
		>41	2.118	1.078	.565	.014*
<b>Reddetme</b>	18-25 Yaş	26-40	1.559	.964	.128	.447
		>41	1.305	.471	.383	.028*
	26-40 Yaş	18-25	1.688	.949	-.128	.447
		>41	1.305	.471	.255	.271

\* $p < .05$ ; \*\* $p < .001$ **Tablo 9: Tehdit Alt Boyutu Betimsel Analiz Sonuçları**

		N	%	$\bar{x}$	SS
<b>Suriyelileri tehdit olarak algıladım.</b>	Kesinlikle katılmıyorum	63	14.9	2.87	1.24
	Katılmıyorum	111	26.2		
	Kararsızım	115	27.1		
	Katılıyorum	77	18.2		
	Kesinlikle katılıyorum	52	12.3		
<b>Suriyelilerin ülke ekonomisine zarar verdiğini düşünürüm.</b>	Kesinlikle katılmıyorum	65	15.3	3.06	1.34
	Katılmıyorum	94	22.2		
	Kararsızım	89	21.0		
	Katılıyorum	96	22.6		
	Kesinlikle katılıyorum	77	18.2		
<b>Suriyelilerin suç oranlarını artırdığını düşünürüm.</b>	Kesinlikle katılmıyorum	60	14.2	3.08	1.31
	Katılmıyorum	87	20.5		
	Kararsızım	105	24.8		
	Katılıyorum	91	21.5		
	Kesinlikle katılıyorum	75	17.7		
<b>Suriyelilerin toplumsal sorunlara yol açtığını düşünürüm.</b>	Kesinlikle katılmıyorum	48	11.3	3.13	1.26
	Katılmıyorum	91	21.5		
	Kararsızım	103	24.3		
	Katılıyorum	106	25.0		
	Kesinlikle katılıyorum	68	16.0		

Tablo 9’da katılımcıların tehdit alt boyutundaki sorulara verdiği cevaplar özetlenmiştir. ‘Suriyelileri tehdit olarak algılarım’ ifadesine katılımcıların %14.9’u (n=63) kesinlikle katılmıyorum, % 26.2’si (n=111) katılmıyorum, % 27.1’i (n=115) kararsızım yanıtını verirken %18.2’si (n=77) katılıyorum ve %12.3’ü (n=52) ise kesinlikle katılıyorum diyerek Suriyelileri tehdit olarak algıladıklarını ifade etmişlerdir. Toplam katılımcı sayısının %30.5’i Suriyelileri tehdit olarak algıladığını ifade etmiştir. Buna göre Suriyelileri tehdit olarak algılayanların ortalaması  $\bar{x} = 2.87$  olup diğer maddelere göre bu maddenin ortalamasının görece düşük olduğu söylenebilir.

‘Suriyelilerin ülke ekonomisine zarar verdiğini düşünürüm’ ifadesine katılımcıların %15.3’ü (n=65) kesinlikle katılmıyorum, % 22.2’si (n=94) katılmıyorum, %21.0’ı (n=89) kararsızım yanıtını vermiştir. Katılımcıların %22.6’sı (n=96) katılıyorum, %18.2’si (n=77) kesinlikle katılıyorum cevabını vererek Suriyelilerin ekonomiye zarar verdiğini düşündüğünü ifade etmiştir. Buna göre katılımcıların toplam %40.8’inin Suriyelilerin ülke ekonomisine zarar verdiğini düşündüğü, %21.0’ının ise kararsız kaldığı görülmektedir.

‘Suriyelilerin suç oranlarını artırdığını düşünürüm’ maddesinin ortalaması  $\bar{x} = 3.08$ ’dir. Katılımcıların % 14.2’si (n=60) kesinlikle katılmıyorum, % 20.5’i (n=87) katılmıyorum, %24.8’i (n=105) kararsızım yanıtını vermiştir. %21.5’i (n=91) katılıyorum, %17.7’si ise (n=75) kesinlikle katılıyorum cevabını vermiştir. Buna göre katılımcıların toplamda %38.12’si Suriyelilerin suç oranlarını artırdığını düşündüklerini ifade etmiştir.

‘Suriyelilerin toplumsal sorunlara yol açtığını düşünürüm’ maddesinin ortalaması  $\bar{x} = 3.13$ ’tür. Katılımcıların % 11.3’ü (n=48) kesinlikle katılmıyorum, % 21.5’i (n=91) katılmıyorum, %24.3’ü (n=103) kararsızım yanıtını vermiştir. %25.0’i ise (n=106) katılıyorum, %16.0’sı (n=68) kesinlikle katılıyorum cevabını vermiştir. Buna göre katılımcıların toplamda % 41.0’ı Suriyelilerin toplumsal sorunlara yol açtığını düşündüklerini ifade etmişlerdir.

**Tablo 10: Öznel Algı ve Kanaatler ve Tutum İlişkisi Korelasyon Sonuçları**

		Kabul etme	Tehdit	Reddetme
<b>Dindarlık</b>	r	.248**	-.270**	-.335**
	p	.000	.000	.000
<b>Göçmenlerle aynı dinden olma farkındalığı</b>	r	.297**	-.272**	-.393**
	p	.000	.000	.000
<b>Ensar ve muhacir kavramlarını bilme</b>	r	.115*	-.154**	-.232*
	p	.018	.002	.010
<b>Ensar ve muhacirle eşleştirme</b>	r	.355**	-.350**	-.344**
	p	.000	.000	.000
<b>Dini inancın düşüncelerine etki düzeyi</b>	r	.386**	-.375**	-.358**
	p	.000	.000	.000
<b>Dini ortak payda olarak görme</b>	r	.374**	-.408**	-.436**
	p	.000	.000	.000

<b>Dini kültüre tercih etme</b>	r	.325**	-.214**	-.288**
	p	.000	.000	.000

\*p&lt;.05; \*\*p&lt;.01

Kişisel bilgi formunda yer alan, katılımcıların çeşitli konulardaki öznel algı ve kanaatleri ile Suriyeli mültecilere yönelik tutumları arasındaki ilişkiyi belirlemek amacıyla korelasyon analizleri gerçekleştirilmiştir. Tablo 10'da değerleri verilen bu analizler neticesinde bütün öznel algı ve kanaatlerin kabul etme, tehdit ve reddetme alt boyutlarının üçü ile de ilişkili olduğu saptanmıştır. Bu bağlamda her bir algı ve kanaat kabul etme puanı ile anlamlı ve pozitif ilişkiliyken; reddetme ve tehdit puanları ile anlamlı ve negatif ilişkilidir. Bu bulgulara göre kabul etme puanları katılımcıların dinî inancın düşüncelerine etki düzeyi ( $r = .39, p < .01$ ) ile en yüksek ilişki katsayısına sahipken, tehdit ( $r = -.41, p < .01$ ) ve reddetme ( $r = -.44, p < .01$ ) puanları ise dini ortak bir payda olarak görme ile en yüksek ilişki katsayısına sahiptir. Ayrıca katılımcıların ensar ve muhacir kavramlarını bilmesi ile kabul etme ( $r = .12, p < .05$ ), tehdit ( $r = -.15, p < .01$ ) ve reddetme ( $r = -.23, p < .01$ ) puanları arasındaki ilişki en düşük ilişki katsayısına sahiptir.

**Tablo 11: Öznel Algı ve Kanaatler ve Tehdit Alt Boyutu Korelasyon Sonuçları**

		Ülke Güvenliğini Tehdit	Ekonomiye Zarar	Suç Oranını Artırma	Toplumsal Soruna Yol Açma
<b>Dindarlık</b>	r	-.305**	-.247**	-.253**	-.209**
	p	.000	.000	.000	.000
<b>Göçmenlerle Aynı Dinden Olma</b>	r	-.236**	-.228**	-.235**	-.192**
	p	.000	.000	.000	.000
<b>Ensar ve Muha- cir Kavramlarını Bilme</b>	r	-.124*	-.123*	-.125*	-.127*
	p	.011	.012	.011	.010
<b>Ensar ve Muha- cirle Eşleştirme</b>	r	-.355**	-.291**	-.304**	-.298**
	p	.002	.000	.000	.000
<b>Dini İncanın Dü- şüncelerine Etki Düzeyi</b>	r	-.351**	-.307**	-.317**	-.316**
	p	.000	.000	.000	.000
<b>Dini Ortak Payda Olarak Görme</b>	r	-.395**	-.310**	-.336**	-.335**
	p	.000	.000	.000	.000
<b>Dini Kültüre Tercih Etme</b>	r	-.193**	-.182**	-.208**	-.174**
	p	.000	.000	.000	.000

\*p&lt;.05; \*\*p&lt;.01

Tablo 11’de, yukarıda gerçekleştirilen analizlere ek olarak, tehdit boyutunda yer alan ve çalışmanın orijinaliği açısından özellikle tehdit boyutunda ayırt edici olarak değerlendirilen maddelerin, öznel algı ve kanaatlerle ilişkisini belirlemek amacıyla korelasyon analizleri gerçekleştirilmiştir. Gerçekleştirilen analiz neticesinde öznel algı ve kanaatlerin tamamıyla tehdit alt boyutundan özellikle seçilen maddeler arasında anlamlı ve negatif ilişkiler elde edilmiştir. Bu bağlamda tehdit boyutunda yer alan ülke güvenliğine yönelik tehdit algılama ile dini ortak bir payda olarak görme ( $r = -.40, p < .01$ ) en yüksek ilişki katsayısına sahipken, katılımcıların ensar ve muhacir kavramlarını bilmesi ( $r = -.12, p < .05$ ) ile en düşük ilişki katsayısına sahiptir. Ayrıca suç oranlarına ve toplumsal sorunlara yönelik tehdit algılama; dinin insanları birleştiren ortak bir payda olarak düşünülmesi ( $r = -.34, p < .01$ ) ile en yüksek ilişki katsayısına sahipken, katılımcıların ensar ve muhacir kavramlarını bilmesi ( $r = -.13, p < .05$ ) ile en düşük ilişki katsayısına sahiptir. Ekonomiye yönelik tehdit algılama ise hem dini ortak bir payda olarak görme ile hem de dinî inancın düşüncelerine etki düzeyi ile ( $r = -.31, p < .01$ ) en yüksek ilişki katsayısına sahipken, katılımcıların ensar ve muhacir kavramlarını bilmesi ( $r = -.12, p < .05$ ) ile en düşük ilişki katsayısına sahiptir.

### Değerlendirme ve Sonuç

Göçmenlere yönelik tutumları genel olarak kültürel, sosyal, dinî, siyasi nedenler ve öznel tecrübeler etkilemektedir. Bu bağlamda kabul ya da reddediş konusunda toplumun genel bir kanıya sahip olması beklentisinin yanında, fertlerin bu genel kanı dışında kendi inançları ve öznel tecrübeleri çerçevesinde farklı yaklaşımlara sahip olması da söz konusudur. Özellikle Türkiye’de dinî hassasiyeti nispeten yüksek olan bir grubun, aynı dinî inanca sahip olmalarından hareketle ülkelerine göç eden mültecilere yönelik tutumlarını incelediğimiz bu çalışmada, çeşitli demografik değişkenlere (cinsiyet, medeni durum, eğitim yeri, meslek ve yaş) göre Suriyeli mültecilere yönelik tutumların tehdit, kabul etme ve reddetme boyutlarında farklılaşıp farklılaşmadığını ortaya koymak amacıyla analizler gerçekleştirilmiştir. İlâveten özellikle tutum ölçeğinin tehdit alt boyutundaki maddelerinin betimsel analizi, çeşitli konulardaki öznel algı ve kanaatlerle tutum ölçeğinin üç alt boyutu arasındaki korelasyon ile tehdit alt boyutundaki maddelerin korelasyonu incelenmiştir.

Analiz sonuçlarına göre kadınların Suriyeli mültecileri tehdit olarak algılama puanları erkeklerden daha düşüktür. Kabul etme boyutunda kadınların puanları erkeklerden yüksek, reddetme alt boyutundaki puanları ise erkeklerden düşüktür. Reddetme, kabul etme ve tehdit olarak algılama boyutlarında kadın ve erkek puanları karşılaştırıldığında anlamlılık düzeyinde bir fark olduğu görülmekte, dolayısıyla cinsiyet değişkeninin dinî gruplarda Suriyelilere yönelik tutumu anlamlı düzeyde etkilediği ve kadınların mültecileri kabul etme ortalamasının yüksek, erkeklerin ise tehdit olarak algılama ve reddetme puanlarının anlamlı olarak yüksek olduğu görülmektedir. Bu bağlamda tehdit ve reddetme gibi olumsuz alt boyutlarda erkekler anlamlı olarak daha yüksek puanlar elde ederken kabul etme gibi olumlu alt boyutta ise kadınlar anlamlı olarak daha yüksek puanlar elde etmişlerdir. Dolayısıyla İlahiyat Fakültesi öğrenci mezun ve akademisyenlerinden oluşan katılımcı grubumuz içerisindeki kadınların Suriyeli mültecilere yönelik tutumu olumludur. Bu sonuç, ilgili literatürde, kadınların dinî inançlarının hayata dair



perspektiflerini daha çok etkilediği yönündeki genel kanaatle de paralellik arz etmektedir. Dolayısıyla araştırmamıza katılan kadınların, Suriyeli mültecileri kabul etme konusunda, dinî inançlarıyla çelişmeyecek bir tutum sergilemiş oldukları söylenebilir.

Medeni duruma göre, sadece tehdit boyutunda bekârlar anlamlı olarak daha yüksek puanlar elde etmişlerdir. Reddetme boyutunda bekârlar daha yüksek, kabul etme boyutunda ise evliler daha yüksek puanlar elde etmişlerdir, ancak bu anlamlılık düzeyinde değildir. Bu sonuç bekârların, ekonomik olarak Suriyeli mültecileri kendilerine ya da ülkenin işsiz gençlerine alternatif ucuz işçi olarak görmelerinden ve kendi ekonomik kaygılarını mültecilerin artırdığını düşünmelerinden kaynaklanmış olabilir. Evli katılımcıların kabul puanlarının yüksek olması da bu bağlamda değerlendirilebilir, zira Türkiye’de genel itibarıyla ekonomik şartları elverişli hale gelen bireyler evlenmektedir. Dolayısıyla reddetme ya da tehdit olarak algılama konusunda evlilerin düşük puan alması, aslında Suriyeli mültecileri kendi hayatlarını kurma ya da iş bulma konusunda engelleyici bir faktör olarak düşünmediklerinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Yaşa gruplarına göre de yine olumsuz boyutlarda anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. Bu bağlamda yaş azaldıkça tehdit boyutunda anlamlı farklılıklar ortaya çıkmıştır. Reddetme boyutunda ise sadece en düşük yaş grubu ile en büyük yaş grubu arasında anlamlı bir farklılık söz konusudur. Kabul etme boyutunda yaşa göre herhangi bir farklılık saptanmamıştır. Düşük yaş grupları için Suriyeli mültecilerin daha fazla tehdit unsuru olarak görülmesi ise bu yaş grupları için sosyal etkinin dinî inançtan daha fazla etkili olduğu şeklinde değerlendirilebilir. Zira toplumda özellikle olumsuz haberlerin etkisiyle giderek yükselen tepkisel tutumların gençleri etkilemiş olabileceği, Suriyeli mültecilerin hastane sırası beklemediği, üniversiteye sınavsız girdiği, sosyal destek alma ya da burs alma konusunda kendilerine kıyasla daha öncelikli olduklarına dair gerçek dışı söylemlerden etkilendikleri söylenebilir. Bu durum, ilahiyat fakültesi öğrenci ve akademisyenleri arasındaki tehdit alt boyutunda öğrencilerin anlamlılık düzeyinde yüksek puanlar almasını da açıklayabilir. Zira kabul etme ortalamalarında öğrencilerin ortalaması akademisyenlerin ortalamasından düşüktür ancak bu farklılık anlamlılık düzeyinde değildir. Reddetme alt boyutunda ise akademisyenlerin ortalaması öğrencilerin ortalamasından düşüktür ve bu farklılık istatistiksel olarak anlamlıdır. Dolayısıyla öğrenciler Suriyelilere yönelik olumsuz tutumları ifade eden tehdit ve reddetme boyutlarında akademisyenlerden anlamlı olarak daha yüksek puanlar elde etmişlerdir. Bu çerçevede, yaş değişkeni açısından daha küçük yaş gruplarının, meslek değişkeni açısından ise akademisyenlere kıyasla öğrencilerin tehdit ve reddetme puanlarının yüksek oluşu, mevcut sosyo-ekonomik şartların dinî inançtan daha hâkim bir etkiye sahip olduğu şeklinde değerlendirilebilir.

Eğitim alınan lise türü de katılımcıların tutumlarını etkilemektedir. Din eğitimi ve pozitif eğitimin birlikte verildiği İmam Hatip Liselerinden mezun olanların, Suriyelilere yönelik tutumlarında olumlu tutumları ifade eden kabul etme alt boyutundaki puanlarının diğer liselerden mezun olanlara göre anlamlı düzeyde yüksek olduğu görülmüştür. Tehdit boyutunda ise diğer liselerden mezun olanların Suriyelileri tehdit olarak algılama puanları daha yüksek olup, İmam Hatip Lisesi mezunu olanların puanları daha düşüktür ve bu fark anlamlılık düzeyindedir. Ölçeğin reddetme alt boyutunda ise diğer liselerden

mezun olanlar anlamlılık düzeyinde daha yüksek puanlar elde etmişlerdir. Suriyeli mültecilere yönelik olumsuz tutumları ifade eden reddetme alt boyutundaki tutum ölçeğimize elde ettiğimiz veriye göre İmam Hatip Lisesinden mezun olanların reddetme puanları daha düşüktür. Bu bağlamda dindar bireyler yetiştirme potansiyeli olan yüksekokullarda eğitim alan katılımcı grubumuzdan, lise düzeyinde de aynı şekilde din eğitimi alanların Suriyeli mültecilere yönelik tutumunun olumlu olduğu saptanmıştır. Din öğretimi yapılan ve bu bağlamda dindar bireyler yetiştirme potansiyeline sahip olan ilahiyat fakültesi öğrenci, mezun ve akademisyenlerinin Suriyeli mültecilere yönelik tutumlarının puan ortalaması en yüksekten en düşüğe doğru kabul etme, tehdit ve reddetme olarak sıralanmaktadır. Bu çerçevede katılımcı grubumuzun kabul puan ortalamaları yüksek olduğundan Suriyelilere yönelik tutumlarının genel itibarıyla olumlu olduğu söylenebilir. Nitekim çalışmada elde edilen bu sonuçlarla Kesin Kurçak'ın dindarlık düzeyi ile Suriyelileri 'kabul' arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki olduğuna dair araştırma sonucu örtüşmektedir. Ancak ölçeğin tehdit alt boyutundaki maddelerden elde edilen betimsel sonuçlar da oldukça dikkat çekicidir. Özellikle 'Suriyelileri tehdit olarak algılam', 'Suriyelilerin ülke ekonomisine zarar verdiğini düşünürüm', 'Suriyelilerin suç oranlarını artırdığını düşünürüm', 'Suriyelilerin toplumsal sorunlara yol açtığını düşünürüm' maddelerinin analiz sonuçlarına bakıldığında katılımcıların madde bazında farklı yaklaşımlara sahip oldukları söylenebilir. Zira katılımcıların üçte birine yakını (% 30.5) Suriyelileri tehdit olarak algılamaktadır. Aynı şekilde Suriyelilerin ülke ekonomisine zarar verdiğini düşünenler neredeyse katılımcıların yarısına (%40.8) tekabül etmektedir. Suriyelilerin suç oranlarını artırdığını düşünen katılımcıların oranı (%38.12) ise ekonomiye zarar verdiklerini düşünenlerin oranına oldukça yakındır. Suriyelilerin toplumsal sorunlara yol açtığını düşündüğünü ifade edenlerin oranı (%41.0) da azımsanmayacak boyuttadır. Ölçeğin özellikle tehdit alt boyutundaki maddelerinin analizi yapıldığında, kabul etme düzeyinde yüksek puanlar gözlemlense de, kabul puanlarının ortalamasına yakın düzeyde tehdit puanı elde edilmiştir. Buradan hareketle katılımcıların Suriyelilere yönelik tutumlarında her ne kadar genel bir kabul etme gözlemlense de, Suriyelileri aynı zamanda kısmen bir tehdit olarak algıladıkları da anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu bağlamda dindar olarak tanımlanan grubun da Suriyeli göçmenleri görmezden gelinemeyecek oranlarda tehdit olarak algıladıkları ifade edilebilir. Mevcut literatüre göre başlangıçta yerel halkın Suriyelileri kolay kabullenmesi ya da bu göç hareketinin en azından infiale ya da kitlesel sorunlara yol açmayışından kaynaklı olumlu havanın süreç içerisinde olumsuza doğru evrildiği ve dindarların da bu süreçte kısmen tutum değişiklikleri sergiledikleri söylenebilir.

Kişisel bilgi formunda yer alan öznel algı ve kanaatlere ilişkin soruların Suriyeli mültecilere yönelik tutum ile ilişkisini ortaya koymak amacıyla yapılan korelasyon analizleri neticesinde bütün algı ve kanaatlerin kabul etme, tehdit ve reddetme alt boyutlarının üçü ile de ilişkili olduğu görülmüştür. Bu bağlamda dindarlık, göçmenlerle aynı dinden olma farkındalığı, ensar ve muhacir kavramlarını bilme, kendini ensarla göçmenleri muhacirle eşleştirme, dinî inancın düşünceyi etkilemesi, dini ortak payda kabul etme ve dini kültüre tercih etmeye dair her bir soru kabul etme puanı ile anlamlı ve pozitif ilişkiliyken, aynı sorular reddetme ve tehdit puanları ile anlamlı ve negatif ilişkilidir. Buna göre kabul

etme puanları katılımcıların dinî inancının düşüncelerine etki düzeyi ile en yüksek ilişki katsayısına sahipken, tehdit ve reddetme puanları ise dini ortak bir payda olarak görme ile en yüksek ilişki katsayısına sahiptir. Dolayısıyla kişinin dinî inancının düşüncesine etkisi arttıkça Suriyelilere yönelik tutumunda kabul etme düzeyi artmaktadır. Dindarlık ve dini ortak payda kabul etme gibi hususlarda farkındalık arttıkça Suriyeli göçmenleri kabul etme artmakta, farkındalık azaldıkça reddetme ve tehdit etme puanları artmaktadır. Bu yüzden eğitimcilerin, kamu kurumları ve STK'ler aracılığıyla, göçmenlerle aynı manevi mirasın takipçileri olarak 'din' ortak paydasına yeniden vurgu yapmaları, insanımızın Suriyeli mültecileri kabul etme düzeylerinde olumlu bir etki yaratabilir. Keza bu tür eğitim ve uygulamalarla insanımızın mültecileri reddetme ve tehdit olarak algılama düzeylerinde de düşüş sağlanabilir. Ayrıca katılımcıların ensar ve muhacir kavramlarını bilmesi ile kabul etme, tehdit ve reddetme puanları arasındaki ilişki en düşük ilişki katsayısına sahiptir ve tutumlar üzerinde düşük bir etki yaratmaktadır. Kişilerin ensar ve muhacir kavramlarını bilmesi düşük derecede ilişkili olsa da, bu kavramlarla kendini ve mültecileri eşleştirmesi daha yüksek derecede ilişkilidir. Bu nedenle kişilerin yalnızca bu kavramları bilmesi Suriyelileri kabul etmelerinde, onları daha az tehdit olarak algılamalarında ve reddetmelerinde yeterli olmayabilir. Aynı zamanda Suriyelilerle ensar muhacir ilişkisi kurmaları, onları bu kavramlarla eşleştirmelerinde ve olumlu tutumlar geliştirmelerinde faydalı olabilir. Bu bağlamda, Kesin Kurçak'ın çalışmasında ensar muhacir söyleminin toplumda düşük de olsa bir karşılığının olduğuna dair ulaştığı sonuç bizim çalışmamızda en düşük ilişki katsayısı ile desteklenmektedir. Söylemlerin ötesine geçerek iki grup arasında ensar muhacir kardeşliğine yönelik bir eşleştirme oluşturmak önem arz etmektedir. Bu noktada başta Diyanet İşleri Başkanlığı olmak üzere çeşitli kurumların geçmişteki ensar muhacir ilişkisi hakkında toplumu yeniden bilgilendirmesi ve bu bilince vurgu yapması da işlevsel olabilir. Ayrıca bu sorumluluğu bugüne dek yapıldığı üzere yalnızca Diyanet İşleri Başkanlığının uhdesine bırakmanın yeterli olmadığı ve bu husustaki toplumsal farkındalığı arttırmada diğer ilgili kamu kurum ve kuruluşlarının da sorumluluk alması gereği ortadadır.

Son olarak yalnızca tehdit boyutunda yer alan ve tutuma dair ayırt edici olduğu görülen maddelerin kişisel bilgi formundaki öznel algı ve kanaatlerle ilişkisini belirlemek amacıyla da korelasyon analizleri gerçekleştirilmiştir. Analiz sonucunda öznel algı ve kanaatlerle ilgili bütün sorular ile seçilen maddeler arasında anlamlı ve negatif ilişkiler elde edilmiştir. Bu bağlamda tehdit boyutunda yer alan ülke güvenliğine yönelik tehdit algılama ile dini ortak bir payda olarak görme en yüksek ilişki katsayısına sahipken, katılımcıların ensar ve muhacir kavramlarını bilmesi ile en düşük ilişki katsayısına sahiptir. Başlangıçta ensar muhacir ve din kardeşliği üzerinden şekillenen algının süreç içerisinde güvenlik eksenine doğru kaydığının ifade edildiği Kesin Kurçak'ın araştırma bulguları da bu sonuçları destekler niteliktedir. Ülke güvenliğine yönelik tehdit algılamada özellikle medyanın olumsuz tutumları arttırıcı bir unsur olmasının önüne geçilebilir. Bu durum Suriyelilere karşı olumsuz tutumların azalmasını ve kabul etme tutumlarının artmasını kolaylaştırabilir.

Suç oranlarına ve toplumsal sorunlara yönelik tehdit algılama; dinin insanları birleştiren ortak bir payda olarak düşünülmesi ile en yüksek ilişki katsayısına sahiptir. Dolayısıyla

sıyla Suriyelilerin suç oranlarını arttırdığına dair algı, Suriyelilere karşı olumsuz tutumların artması ve kabul etme tutumlarının azalmasıyla ilişkilidir. Suç oranlarında Suriyelilerin payı olabileceği gibi, ev sahibi ülkedeki vatandaşların payı da olabilecektir. Devlet kanalıyla şeffaf politikalar izlenerek suç oranlarında Suriyelilerin payını belirten istatistiksel verilerin paylaşılması faydalı olabilir. Böylece Suriyelilerin suç oranlarını arttırdığına dair propagandaların ve dezenformasyonların önüne geçilebilir.

Ekonomiye yönelik tehdit algılama ise hem dini ortak bir payda olarak görme ile hem de dinî inancın düşüncelerine etki düzeyi ile en yüksek ilişki katsayısına sahiptir. Dini ortak payda olarak görme ve dinî inancın düşünceye etki düzeyi arttıkça Suriyelilerin ekonomiye yönelik tehdit olarak algılanması azalmaktadır. Bu noktada elde edilen bulguyu, dini ortak payda olarak görenlerin, var olan maddi kaynakların paylaşılması noktasında Suriyelileri de paydaşlardan biri olarak gördüğü şeklinde açıklayabiliriz. Öte yandan dinî inancın düşünceye etkisinde İslam dininin öğütlediği elindekini paylaşma öğretisinin de etkili olmuş olabileceği hatırd tutulmalıdır.

Sonuç olarak bu çalışma ile göçün başlangıcında milletimiz tarafından mültecilere karşı sergilenen olumlu ve insani tepkilerin zaman içerisinde kimi etkenlerce olumsuzla döndüğüne dair bir uyarı ve farkındalık oluşturmanın gerekliliğine ve bu çerçevede dindar bireylerin de bu süreçten etkilendiğine; mültecilere yönelik tutumlarının, öznel algı ve kanaatlerinin genelde olumlu olduğuna ancak aynı dine mensup olsalar bile mültecilere yönelik bazı tutum, öznel algı ve kanaatlerinde olumsuzluklar bulunduğuna yönelik sonuçlara ulaşılmıştır. Bu araştırma ile ayrıca özellikle bu konudaki ilgili literatüre katkı sağlamaya çalışılmış, yeni ve derinlikli araştırmalara ihtiyaç bulunduğuna işaret edilmiştir. İki toplumun ortak manevi mirasının yeniden ilgili kurum ve kuruluşlarca gündeme getirilmesine dair ilave akademik çalışmalara ve sahada yürütülecek projelere ihtiyaç vardır. Bu ortaklık hususundaki teorik zeminin daha güçlü bir şekilde seslendirilmesi ve pratik çalışmalarla olumsuz havanın tersine döndürülmesi, daha da uzun sürmesi ya da kalıcı olması ihtimaline binaen her iki toplumun birlikte yaşama tecrübesini zenginleştirme fırsatı sunacaktır.

### Kaynakça | References

- Akyürek, Süleyman (ed.). *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. İstanbul: İSAV Yayınları, 2015.
- Altun, Veysel Karani. "Din Eğitimi Bağlamında Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Algı Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme (İnönü Üniversitesi Örneği)". *İnönü University International Journal of Social Sciences* 9/1 (2020), 115-131.
- Ayten, Ali. "The Relationship Between Helping Behaviors, Religiosity and Life Satisfaction: A Case Study on Turkish Muslims". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/2 (Güz 2017), 7-25.
- Az, Mehmet Sait - Acar, Muhammet Cevat. "Dindarlık ile Özgecilik Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileri ile Yapılan Bir Araştırma". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 742-773.
- Bandur, Patrik. "Perceptions on Syrian Refugees in Turkey, Short Analysis of a Survey Identifying Differences and Similarities Between Two Groups of Turkish Voters". *Antakiyat* 3/1 (Haziran 2020), 67-91.
- Büyükoztürk, Şener. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014.

- Cafoğlu, Zuhâl - Akar, Ömer “Üniversitelerde Ahlakî Değerlerin Davranışa Yansımalarının Oluşturduğu Örgüt İkliminin Algılanması”. *Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu*. ed. Recep Kaymakcan. İstanbul: Dem Yayınları, 2007.
- Dinçer, Osman Bahadır vd. *Turkey and Syrian Refugees: The Limits of Hospitality*. International Strategic Research Organization. USAK, 2013.
- Dollinger, Stephen J. “Religious Identity: An Autophotographic Study”. *International Journal for the Psychology of Religion* 11 (2001),71-92. 71-92. [https://doi.org/10.1207/S15327582IJPR1102\\_01](https://doi.org/10.1207/S15327582IJPR1102_01)
- Erkan, Erol. “Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/2 (2016), 51-92.
- Gökalp Aras, Nefise Ela - Şahin Mencutek, Zeynep. “The International Migration and Foreign Policy Nexus: the Case of Syrian Refugee Crisis and Turkey”. *Migration Letters* 12/3 (2015), 193-208. <https://doi.org/10.33182/ml.v12i3.274>
- Gölcü, Abdulkadir - Dağlı, Ayşe Nur. “Haber Söyleminde 'Öteki'yi Aramak: Suriyeli Mülteciler Örneği”. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 28 (2017), 11-38. <https://doi.org/10.31123/akil.437410>
- Günör, Recep Batu. *Modern Ahlak Felsefesinde Özgeçlilik*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Hökelekli, Hayati. “Dini Kişiliğin Kuruluşunda İradenin Rolü”. *Diyanet Dergisi* 19/2 (1985), 16-28.
- Kesen Kurçak, Ayşe. *Türk Toplumunda Suriyeli Göçmenleri Kabul ve Uyumda Dindarlığın Rolü (Gaziantep Örneği)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Kızılgöç, Muhammet. *Din Psikolojisinin 100'ü*. Ankara: OTTO Yayıncılık, 2017.
- Lau, Sing. “Religious Schema and Values”. *International Journal of Psychology* 24 (1989),137-156. <https://doi.org/10.1080/00207594.1989.10600039>
- Makovsky, Alan. *Turkey's Refugee Dilemma:Tiptoeing Toward Integration*. CAP, 2019.<https://www.americanprogress.org/wp-content/uploads/sites/2/2019/03/Turkeys-Refugee-Dilemma1.pdf>
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü İlahiyat Fakültesi Örneği)”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2006), 133-167.
- Özden, Şenay. *Syrian Refugees in Turkey*. MPC, 2013. <https://cadmus.eu.eu/bitstream/handle/1814/29455/MPC-RR-2013%2005.pdf>
- Parmaksızoğlu, İsmet. *Türkiye’de Din Eğitimi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1966.
- Sezen, Yümnî. *Sosyoloji Açısından Din: Dinin Sosyal Müesseseler Üzerindeki Tesirleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Sirkeci, İbrahim. “Bir Güvensizlik Ülkesi Olarak Türkiye’nin Mültecileri, Suriyeliler ve Türk Mülteciler”. *Göç Dergisi* 4/1 (2017), 21-40.
- Şallı, Ayşe. “Kriz’den 'Uyum'a Türkiye’deki Suriyeli Göçmenler ve Sosyo-Kültürel Boyutları Bağlamında Din”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2022), 24-45. <https://doi.org/10.34085/buifd.1062625>
- Şimşek, Doğuş. “Mülteci Entegrasyonu, Göç Politikaları ve Sosyal Sınıf: Türkiye’deki Suriyeli Mülteciler Örneği”. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 40/2 (2018), 367-392. <https://doi.org/10.21560/spcd.vi.446153>
- Tanrıverdi, Abdullah-Ulu, Mustafa. “Geçici Koruma Altına Alınan Suriyelilerde Göç, Kültürleşme/ Kültürel Uyum ve Din İlişkisi: Kayseri Örneği”. *Bilimname* 3 (2020), 169-212. <https://doi.org/10.28949/bilimname.776819>

- Ümmet, Durmuş. *Üniversite Öğrencilerinde Özgeçmiş Davranışının Transaksiyonel Analiz Ego durumları ve Yaşam Doyumu Bağlamında İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Ünal, Serdar. "Türkiye'nin Beklenmedik Konukları: 'Öteki' Bağlamında Yabancı Göçmen ve Mülteci Deneyimi". *Zeitschrift für die Welt der Türken Journal of World of Turks* 6/3 (2014), 65-89.
- Yiğit, Ahmet. *Öğrenci ve Öğretim Elemanlarının Görüşlerine Göre İlahiyat Lisans Programının Amaçlarının Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Yiğit Özüdoğru, Hülya vd. "Yerel Halkın Suriyelilere Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması". *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 40/2 (2018), 115-140.  
<https://doi.org/10.21560/spcd.v18i39974.446546>
- Yiğit Özüdoğru, Hülya - Kan, Adnan. "Examining The People's Attitude Towards Syrians According to Levels of Communication and Relationship". *International Journal of Geography and Geography Education* 42 (2020), 244-262.
- Yıldırım, Sinem vd. "Suriyeli Sığınmacıların Toplumsal Kabul ve Uyum Sürecine İlişkin Bir Araştırma". *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2017), 107-126.

## Taberî Tefsirinde ‘fi Kelâmi’l-Arab’ Neye Tekabül Eder?\*

Ayşe Uzun | <https://orcid.org/0000-0002-5359-6827>  
[auzun@aybu.edu.tr](mailto:auzun@aybu.edu.tr)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | <https://ror.org/05ryemn72>  
 İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

### Öz

Taberî, Kur’ân âyetlerini tefsir ederken Arap dilini kaynak olarak kullanmıştır. Bu kaynağa yapılan referansın kavramsallaştırılmış hali, “fi kelâmi’l-Arab” (Arapların dil kullanımı) ifadesidir. Müfessir, tefsirinde 304 defa *fi kelâmi’l-Arab* ibaresine yer vermiştir. Bu yazının amacı, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân* adlı tefsirde Taberî’nin “fi kelâmi’l-Arab” ibaresiyle neyi kastettiğini ortaya koymaktır. Taberî öncesi süreçte “fi kelâmi’l-Arab” kullanımlarını incelediğimizde, bunun sınırlı sayıda olduğu ve söz konusu ibarenin kavramsallaştırmasını yapanın Taberî olduğu ortaya çıkmaktadır. Taberî’nin “fi kelâmi’l-Arab” kalıbını zikrettiği kısımlarda bağlam incelemesi yapıldığında öne çıkan tematik vurgular şöyle sıralanabilir: Salt kelime-lafız tahlili yapmak suretiyle leksikolojik bilgi vermek, kelime tahlilini şiirle desteklemek, muhtelif görüşleri ve rivâyetleri zikrettikten sonra Taberî’nin nezdinde en sahih ve en muteber kabul edilen görüşü değerlendirme pasajı, kıraat meseleleri, Kûfe ve Basra dil okullarıyla alakalı mukayeseler, lehçe bilgisi. Bu tematik vurguların yanı sıra Taberî’nin söz konusu kalıp ifadeyi kullandığı pasajlarda öne çıkan isimler ve üslup da bu çalışmada dikkate alınmıştır. Üslupla kastedilen, söz konusu ibarenin kullanıldığı yerde zikredilen derecelendirme ifadesidir. Onun “fi kelâmi’l-Arab” ifadesine yer verdiği kısımlarda İbn Abbas, Mücâhid, Katâde ve İbn Zeyd’e yer verdiği görülmektedir. Taberî tefsirinde bir kaynak soruşturması olarak değerlendirilebilecek bu araştırma, müfessirin “fi kelâmi’l-Arab”ı zikrettiği pek çok yerde Arap şiirinden iktibasta bulunduğunu ortaya koymaktadır. Müfessirin “fi kelâmi’l-Arab”ı zikrettiği yerlerin üçte birinde Arap şiirine müracaat ettiği tespit edilmiştir. Bu şiirlerin incelemesi yapıldığında, hicrî ikinci asrı kapsayan döneme ait veriler olduğu görülür. Taberî tefsirinde “fi kelâmi’l-Arab” ile kastedilenin, büyük oranda yazılı literatüre tekabül ettiği söylenebilir. Bu iddiayı desteklemek için tefsirdeki “fi kelâmi’l-Arab” kullanımları incelenmiş ve sayısal değerlendirmeler yapılmıştır. Makale metin incelemesi metoduyla hazırlanmıştır.

### Anahtar Kelimeler

Tefsir, Taberî, fi kelâmi’l-Arab, Şiir, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*

### Öne Çıkanlar

- Taberî’nin *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân* adlı tefsirinde geçen “fi kelâmi’l-Arab” kullanımları ele alınmaktadır.
- Tefsirinde Arapların gündelik dil kullanımına atıf yapan Taberî’nin, “fi kelâmi’l-Arab” kalıbını kavramsallaştırdığı iddia edilmektedir.
- Taberî’nin “fi kelâmi’l-Arab” kalıbını kullandığı kısımların tematik incelemesi yapılmıştır.
- Taberî’nin tefsirinde “fi kelâmi’l-Arab” ifadesinin neye tekabül ettiği sorusu, tefsirin kaynaklarını tespit etmeye yöneliktir.
- Müfessirin söz konusu ifadeyle büyük ölçüde şiiri ve yazılı literatürü kastettiği neticesine ulaşılmıştır.

### Atıf Bilgisi

Uzun, Ayşe. “Ṭabarī Tefsirinde ‘fī Kelâmi’l-Arab’ Neye Tekabül Eder?”. *Eskiyeni* 48 (Mart 2023), 281-305. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1222380>

<b>Geliş Tarihi</b>	21 Aralık 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	25 Mart 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli Hakem raporları, makale ile birlikte yayımlanır. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Etik</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları <b>CC BY-NC 4.0</b> lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>
<b>Etik Beyan</b>	* Bu makale, Sakarya Üniversitesi Osmanlı Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi tarafından 25-26 Kasım 2021 tarihlerinden düzenlenen Sözü'n Tarihi-Tarihin Sözü: Tarih ile Edebiyat Arasında Yeni Yaklaşımlar Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Sözü'n Tarihinden Medet Uman Tefsir” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.



## What Does ‘fi kalām al-‘Arab’ Correspond to in Ṭabarī’s Tafsīr?\*

Ayşe Uzun | <https://orcid.org/0000-0002-5359-6827>

[auzun@aybu.edu.tr](mailto:auzun@aybu.edu.tr)

Ankara Yıldırım Beyazıt University | <https://ror.org/05ryem72>  
Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir, Ankara, Türkiye

### Abstract

Ṭabarī, used the Arabic language as a source while interpreting the verses of the Qur’ān. The conceptualized form of the reference to this source is the expression “fi kalām al-‘Arab” (Arabic language use). In his commentary, he used the phrase “fi kalām al-‘Arab” 304 times. This study aims to reveal what Ṭabarī means with the phrase “fi kalām al-‘Arab” in his tafsīr *Jāmi’ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur’ān*. When we examine the usages of “fi kalām al-‘Arab” in the pre-Ṭabarī period, it becomes clear that it is limited in number and it is Ṭabarī who conceptualizes the phrase. When the context analysis is made in the parts where Ṭabarī mentions the phrase “fi kalām al-‘Arab”, the main thematic emphases can be listed as follows: To provide lexicological information by making only a word-by-word analysis, to support the word analysis with poetry, after mentioning various opinions and narrations, the evaluation passage of the most authentic and reliable opinion in the eyes of Ṭabarī, the issues of recitation, comparisons about the Kufa and Basra language schools, dialect knowledge. In addition to these thematic emphases, prominent names and styles in the passages in which Ṭabarī uses the aforementioned pattern are also taken into account in this study. In this context, what is meant by style is rating statements. It is seen that he refers to Ibn Abbas, Mujahid, Qatada and Ibn Zayd in the parts where he includes the expression “fi kalām al-‘Arab”. This research, which can be considered as a source investigation in Ṭabarī’s tafsir, reveals that in many places where he mentions “fi kalām al-‘Arab”, he quotes from Arabic poetry. It has been determined that in one third of the places where the mufassir mentions “fi kalām al-‘Arab”, he applied to Arabic poetry. When these poems are examined, it is seen that there are data belonging to the period covering the second century of the hijri. This research, which can be considered as a source investigation in Ṭabarī’s tafsir, reveals that in many places where the mufassir mentions “fi kalām al-‘Arab”, he quotes from Arabic poetry. It can be said that what is meant by “fi kalām al-‘Arab” in al-Ṭabarī’s tafsir largely corresponds to the written literature. To support this claim, the uses of “fi kalām al-‘Arab” in tafsir were examined and numerical evaluations were made. The study was written by using text analysis method.

### Keywords

Tafsīr, Ṭabarī, fi kalām al-‘Arab, Poetry, *Jāmi’ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur’ān*

### Highlights

- The uses of “fi kalām al-‘Arab” in Ṭabarī’s tafsir named *Jāmi’ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur’ān* are discussed.
- It is claimed that Ṭabarī, who refers to the daily language use of the Arabs in his tafsir, conceptualizes the “fi kalām al-‘Arab” pattern.
- The thematic analysis of the parts in which Ṭabarī used the “fi kalām al-‘Arab” pattern was made.

- The question of what the expression “fi kalām al-‘Arab” corresponds to in Ṭabari’s tafsīr is aimed at determining the sources of tafsīr.
- It has been concluded that Ṭabari mostly refers to poetry and written literature with the “fi kalām al-‘Arab”

### Citation

Uzun, Ayşe. “What Does ‘fi kalām al-‘Arab’ Correspond to in Ṭabari’s Tafsīr?”. *Eskiyeni* 48 (March 2023), 281-305. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1222380>

---

<b>Date of submission</b>	21 December 2022
<b>Date of acceptance</b>	25 March 2023
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind + Transparent Peer Review The reviewers’ reports and the authors’ responses to the reviewers are published alongside the article. <a href="https://dergipark.org.tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Ethical Statement</b>	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.
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> . <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>
<b>Ethical Statement</b>	* This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled “Tafsir waiting for contribution from the History of the Word”, orally delivered at the The History of the Word- The Word of History: New Approaches Between History and Literature Symposium organized by Sakarya University Center of Ottoman Studies between 25-26 November 2021.

---

## Giriş

Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (öl. 310/923) şeklinde künyelenen Taberî,<sup>1</sup> tarihin babası,<sup>2</sup> Herodot,<sup>3</sup> şeyhü’l-müverrihîn ve imâmü’l-müfessirîn (tefsirde otorite, tarihte üstad) diye anılmaktadır. Tarih ve tefsir alanlarındaki yetkinliği, bu alanlardaki eser üretimi yoluyla belgelenmiştir. Aslen Taberistanlı olan müfessir, Abbasî dönemi bilim, kültür ve tercüme merkezi olan Bağdat’ın<sup>4</sup> sunduğu kültürel imkanlardan istifade ederek eserlerini Bağdat’ta kaleme almıştır. *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân* adlı Kur’ân tefsiri, ilk üç asrın tefsir müktesebatını arşivci titizliğiyle aktarması bakımından kayda değer bir eserdir.

Bu yazıda, Taberî’nin meşhur tefsirinde sıklıkla karşılaştığım “fi kelâmi’l-Arab”<sup>5</sup> ifadesinin neye tekabül ettiğini inceleyeceğim. Büyük ölçüde işçiliğe yani eseri bütüncül bir şekilde taramaya ve mukayeseye dayanan bir yolla, Taberî’nin tefsirinde örtük bir atıf mekanizmasına delalet eden bu kalıp ifadeyle müfessirin kastının ne olduğunun izini süreceğim. *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*’da yer alan “fi kelâmi’l-Arab” kalıplarının tamamının zikredildiği bağlamı dikkate alarak inceledikten sonra eriştiğim bilgilerin mukayesesini, Taberî’nin kütüphanesinde bulunması kuvvetle muhtemel kitaplar üzerinden yapacağım. Mukayeseye konu olan eserler, daha ziyade dilbilimsel tefsir üst çatısı altında tasnif ettiğimiz garîbü’l-Kur’ân, müşkilü’l-Kur’ân, meâni’l-Kur’ân türündeki eserler ile ilk sistemli sözlük sayılan *Kitâbü’l-Ayn*’dan ibarettir. Dolayısıyla *gündelik dil kullanımı* veya *Arapça söz varlığı* olarak Türkçeleştirebileceğimiz “fi kelâmi’l-Arab” ifadesinin sözlü kültüre mi yoksa yazılı literatüre mi atıf yaptığı anlaşılacaktır. Bu sayede Taberî’nin dil ve tarih arasında kurduğu bağları anlamak mümkün olacaktır. Zira “fi kelâmi’l-Arab” yani “Arapların gündelik dil kullanımı” ifadesi başlı başına, tarihin metinsel bir forma büründüğüne adeta tarihin metinselleştigiğine işaret ediyor. Çünkü onların gündelik dil kullanımını, hayatın akışı içerisinde şekillenen ve ilhamını doğrudan doğruya Arapların kültürel, sosyal, siyasi ve entelektüel ufuklarından alan bir unsurdur. Öyleyse söz konusu kalıp ifadenin, tarihle kuşatılmış bir dilin serüvenini aktarmakta olduğunu söylemek fazla iddialı olmayacaktır. Öte yandan Taberî tefsirinde söz konusu atıfların neye tekabül ettiğini

<sup>1</sup> Mustafa Fayda, “Muhammed b. Cerîr Taberî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Ekim 2022).

<sup>2</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 533.

<sup>3</sup> “İslâm dünyasının Herodot’u” şeklindeki nitelermeler için bk. Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 3.

<sup>4</sup> Abdülazîz ed-Dûrî, “Bağdat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Ekim 2022).

<sup>5</sup> Elektronik ortamların ve Şamile gibi programların sağladığı imkân sayesinde Taberî tefsirinde “fi kelâmi’l-Arab” taraması yaptığımızda şu neticelerle karşılaşırız: Şamile taraması iki farklı sayı sunar. Buna göre Türkî tahkiki olan Dâru Hicr nüshasında “fi kelâmi’l-Arab” ifadesinin 328 kez zikredildiğini, Ahmed Muhammed Şâkir tahkiki olan Müessesetü’r-Risâle baskısında ise söz konusu ifadenin 350 kez zikredildiğini görmekteyiz. Buna mukabil <https://tafsirtabari.com/> üzerinden yapılan taramada “fi kelâmi’l-Arab” kalıbının 337 kez zikredildiği yönünde veriyle karşılaşırız. Bu yazıda, Türkî tahkiki nüshayı esas alarak 304 adet “fi kelâmi’l-Arab” kalıbını inceledim. Hariçte bıraktıkların genel itibarıyla ya mükerrerdir yahut aynı pasajda iki kez geçen ifadeyi (bağlam incelemesi/tematik inceleme yaptığım için) bir saydıklarımıdır. Örneğin bir pasajda iki defa geçtiği halde bunu tek saydığım “fi kelâmi’l-Arab” kalıplarının bir kısmı şunlardır: 1/227-228, 1/164, 1/193, 1/185, 2/381, 8/557, 11/337, 13/473, 14/39, 14/219, 14/510, 16/37, 23/406. Bunun yanı sıra <https://tafsirtabari.com/> sitesinin kendi içinde tekrarlar vardır. Mesela 6/109, 8/236, 15/81, 15/99, 15/29, 15/121, 16/587, 16/595 verileri iki defa tekrarlanmış; 16/626 ve 16/625 şeklinde sayfa numarası farklı verilse dahi aynı ibare tekrarlanmıştır. Bütün bu sebeplerden ötürü “fi kelâmi’l-Arab” kalıbının Taberî tefsirinde kaç defa zikredildiği sorusuna kesin bir cevap vermek zorlaşmaktadır. bk. Tafsir Tabari, “Search” (23 Ocak 2023).

sorgularken metnin tarihselliğine vurgu yapmış oluyorum. Bu sayede, Allah'ın muradını keşfetmeyi hedefleyen Kur'ân tefsirinde, ilâhî beyanı izah etmek maksadıyla beşer ürettiği olan dilden istifadenin imkanını Taberî örneğiyle okurun takdirine sunuyorum.

### 1. Taberî'ye Göre "fi kelâmî'l-Arab" Neye Tekabül Eder?

Tefsir tarihi öğretiminde müfessirleri rivâyet-dirâyet şeklinde klasik şablonların içine yerleştirmek, didaktik hedeflere hizmet ettiği için büyük ölçüde bu sistem benimsemiştir. Yalnız, didaktik hedefe tanınan imtiyaz, bütüncül tefsir tarihi tasavvurunun oluşumunu ıskalamaktadır. Taberî'nin tefsirinin erken dönem tefsir mirasını nakletmesi hasebiyle rivâyet kategorisinde konumlandırılması, onun da söz konusu yanlış tasavvurdan nasibini aldığını ima etmektedir. Zira müverrih müfessirin, özellikle tefsirinde rivâyetleri nakletmekle yetinmediği ve bunları tahlil etmek suretiyle bir değerlendirme yaptığı çeşitli araştırmalarda sıklıkla tekrar edilen bir tespittir.<sup>6</sup> Öyleyse müfessirin tefsirini yazarken beslediği kaynakların titiz bir şekilde göz önünde bulundurulmaması, tefsir tarihi tasnifinde onun yanlış zemine konumlandırılmasına sebep olmaktadır. Âyetleri tefsir ederken sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn'den gelen tefsir birikimiyle yetinmeyen Taberî'nin aynı zamanda "dilbilime dair insanî birikimden" yararlandığı vurgusu araştırmacılar tarafından yapılmıştır. Bu vurguyu ispat sadedinde müfessirin 2000'den fazla Arapça şiir ile istihsal etmesi ve Arapçanın gündelik-günlük kullanımına sıklıkla atıf yapmasına işaret edilmiştir.<sup>7</sup> Yine Taberî'nin Kur'ân'ı yorumlama yöntemi üzerine çalışan Atik Aydın'ın çalışmasının temel tezini, onun Kur'ân tasavvurunun muhatap-dil merkezli olduğu iddiası teşkil etmektedir. Aydın'ın bu bağlamda dikkat çektiği husus şöyle özetlenebilir: İlâhî hitabın, muhatap dikkate almasının zorunlu sonucu olarak Kur'ân ile Arapça arasında uyumun bizatihi hikmet anlamına geldiğini düşünen Taberî, hitabet sanatının zirvede olduğu bir topluma onların anlamayacağı bir dille hitap etmenin abes bir durum olacağını vurgulamaktadır. Müfessirin dilin iyiliğini belirleme noktasındaki kriteri ise "maksadını en iyi şekilde dışarıya yansıtan ve dinleyicinin en rahat bir şekilde anlamasını sağlayan dildir."<sup>8</sup>

Taberî'nin tefsirinin mukaddimesinde ifade ettiği üzere; Arapça Kur'ân, muhataplarının diliyle yani Arapçanın kuralları doğrultusunda, Arapçanın en fasih ifadeleriyle ve Arapçanın en yaygın kullanımıyla nazil olmuştur. Arapçada var olan icaz, ihtisar, tekrar, sözü uzatma gibi özelliklerin Allah'ın nebisine indirdiği Arapça kitapta da bulunması gayet tabiidir.<sup>9</sup> Vahiy dilinin, Arap kelâmının anlamlarıyla örtüştüğünü vurgulamak için

<sup>6</sup> Oysa Taberî tefsirini ele alan çalışmalar bize bu yargının aksini söyler. Buna göre Taberî'nin bin civarında ihtilafli te'vil arasından tercihte bulunduğu, söz konusu tercihlerde ise dayanak noktasının genellikle dilsel ve usûlî ölçütler olduğu tespit edilmiştir. Net istatistik bir dağılıma göre oranlar şöyledir: "Taberî'nin yaptığı tercih sayısı 967 iken bunların % 85'i dil ve usûlî gerekçelere dayanır. Taberî'nin tevil tercihlerinin % 8'i sahih habere bağlı olarak geriye kalan kısım ise icmâya, tabîî, tarihî ve toplumsal gerçeklere dayanır." Atik Aydın, "Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Bahar 2010), 291-293.

<sup>7</sup> Mehmet Akif Koç, "Taberî Tefsir'ini Anlamak Üzerine- I", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 88.

<sup>8</sup> Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 34-36; Naif Yaşar, "Taberî'nin Tefsir Usulü", *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1/2 (Aralık 2018), 71-92; Mesut Kaya, *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 87.

<sup>9</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyad: Dâru Hicr, ts.), 1/12; Yaşar, "Taberî'nin Tefsir Usulü", 71-92.

Taberî'nin henüz tefsirinin mukaddimesinde bu mevzuya bir pasaj ayırması dikkate değerdir. Tam da bu noktada şuna işaret etmekte yarar var: Taberî söz konusu pasajda “iz kâne mevcûden fi kelâmi'l-Arab” diye cümleye başlarken Arap dilinin gündelik kullanımını “fi kelâmi'l-Arab” ifadesiyle anlatır. Çalışmamızın çıkış noktası bu kalıp ifadedir.

Tefsirle alakalı naklettiği rivâyetlerin senedini verirken titizlenen Taberî'nin aynı titizliği lügat ve nahivle ilgili izahlarında göstermediği dikkat çekmektedir. Fakat onun isim zikretmeden kinayeli bir şekilde “ba'zu ehli'l-ilm bi kelâmi'l-Arab/ba'zu ehli'l-ilm bi kelâmi'l-Arab mine'l-Basriyyîn/ba'zu nahviyyî'l-Basra/ba'zu nahviyyi'l-Kûfe” diyerek verdiği isimlerin kime işaret ettiği tespit edilmeyecek kadar zor değildir. Nitekim onun bu ifadelerle Ebû Ubeyde'yi (öl. 209/824) ve Ferrâ'yı (öl. 207/822) kastettiği, literatür araştırmaları ve mukayeseler neticesinde tespit edilmiştir.<sup>10</sup> Taberî tefsirinin kaynaklarını araştıran Mesut Kaya, müfessirin başvurduğu eserler arasında Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'an*'ı, Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830 [?]) ve Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*'ları, İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *Garîbu'l-Kur'an*'ının bulunduğunu dile getirir. Ona göre Taberî bu eserlerden tefsirin ilk kısmında genellikle isim zikretmeden ikinci yarısında ise isim vererek yararlanmışır.<sup>11</sup>

Taberî'nin kaynaklarını merak eden Heribert Horst (öl. 2012), “Taberî'nin kütüphanesinde hangi eserler vardı?” sorusunu sormuş olmalı ki buna yönelik tahminlerini kayıt düşmüştür. Buna göre Ali b. Ebû Talha'nın (öl. 143/760) Tefsîri, Mücâhid'in (öl. 103/721) Tefsîri, Abdurrahmân b. Zeyd b. Eslem'in Tefsîri, İbn İshâk'ın (öl. 151/768) *Kitâbü'l-Megâzi*'si ve muhtemelen Taberî'ye İbn Sa'd'dan rivâyet edilmiş olan bir eser onun kütüphanesinde mevcuttur.<sup>12</sup> Dolayısıyla müfessirin yararlandığı kaynaklarla alakalı tahmin yürütmek mümkündür. Böylece, bir kaynak soruşturması sayılan *fi kelâmi'l-Arab*ın delaleti hakkında da söz söylemek kolaylaşır.

Taberî, Kur'ân âyetlerini tefsir ederken Arap dilini kaynak olarak kullanmıştır. Hatta Düreyd Ahmed Hasan'a göre Taberî tefsirinde Arap dili ana kaynaktır.<sup>13</sup> Bu kaynağa yapılan referansın kavramsallaştırılmış hali, *fi kelâmi'l-Arab* ifadesidir. Tefsirinde 304 defa *fi kelâmi'l-Arab* (Arapların dil kullanımı) ibaresine yer vermiştir. Onun bu ifadeyle geniş ve müphem bir kümeye işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Taberî'nin *fi kelâmi'l-Arab* ifadesinin neye-kime delalet ettiğini netleştirmek, istatistiksel dağılımı belirlemeye bağlıdır. Söz konusu ifadenin gösterenini tespit etmek, bir dizi metin işçiliği sayesinde mümkündür. Nispeten kolay diyebileceğimiz bu aşamadan sonra esas soru bizi bekler: Bu istatistik veriler bize ne söyler? Taberî'nin Kur'ân âyetlerini tefsir ederken müracaat ettiği kaynakların tablosunu çıkartmak tasvirî bir fayda sağlasa da analitik bir tahlil sunmaz. Taberî'nin Arapların dil kullanımına yer verdiği bağlamda şunları yaptığını görürüz: Salt kelime-lafız tahlili yapmak suretiyle leksikolojik bilgi vermek, kelime tahlilini şiirle desteklemek, muhtelif görüşleri ve rivâyetleri zikrettikten sonra Taberî'nin nezdinde en sahih ve en muteber kabul edilen görüşü değerlendirme pasajı, kıraat meseleleri, Kûfe ve Basra dil okullarıyla alakalı mukayeseler, lehçe bilgisi. Dolayısıyla Taberî'nin *fi kelâmi'l-Arab* ifadesi, sözlük

<sup>10</sup> Harun Ögmüş, “Taberî Tefsirinin Şiirle İstihâd Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi”, *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu*, ed. Fethi Ahmet Polat (Konya: Ünlem Ofset, 2010), 91-92.

<sup>11</sup> Mesut Kaya, *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları*, 402.

<sup>12</sup> Heribert Horst, “Taberî'nin Kur'an Tefsiri'ndeki Rivayetler”, çev. Sabri Çap, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 328.

<sup>13</sup> Düreyd Hasan Ahmed, “Tekayyüdü'l-İmâm et-Taberî bi lugati'l-Arab” (Câmiü'l-Beyân), *Mecelletü'l-Câmiati'l-İrâkiyye*, 1/34 (2015), 484.

bilgisini, şiiri, kıraat bilgisini, dil okullarının görüşlerini, lehçeleri ve hadisleri tercih ederken bir kriter olarak işlev görmüştür. Ansiklopedik tefsir olması hasebiyle sıkı bir arşivci hassasiyetiyle derlediği rivâyetleri kayda geçirdiği bilinen müfessirin, bunların tahlilini yaptığı değerlendirme pasajlarında *fi kelâmî'l-Arab* ifadesine sıklıkla yer vermesi ise manidardır. Çeşitli rivâyetler arasından kendi tercih ettiği görüşü dile getirirken bunun *fi kelâmî'l-Arab*'ta muhkem bir yeri olduğunu vurgulamak maksadıyla sözün sıhhati ile onun kaynağı arasında bir irtibat kurmaktadır. Taberî'nin *fi kelâmî'l-Arab* kümesinin kapsamına dahil ettiği en önemli veri şiirdir.<sup>14</sup> Bu kapsamda zikredilen şiirlerin dağılımına bakıldığında; İslam'ın ilk dönemi, Câhiliyye dönemi, Emevîler dönemi ve Muhadram şairler olduğu görülür. Bu şairlerin ekseriyetle Câhiliyye ve Emevîler döneminde yaşadığı anlaşılmaktadır.<sup>15</sup> Taberî'nin şiirle istiḥād

<sup>14</sup> Taberî tefsirinde yer alan şiirlerin zamansal çerçevesini tespit eden araştırma için bk. Öğmüſ, "Taberî Tefsirinin Şiirle İstiḥād Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi", 90.

<sup>15</sup> Taberî'nin "fi kelâmî'l-Arab" ifadesini dile getirdiği pasajlarda, şiirlerine yer verdiği şairlerin listesi şöyledir: 1. Ebû Abdillâh Sühaym Abdü Beni'l-Hashâs el-Esedî el-Uzrî (öl. 40/660'tan önce). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/104. 2. Ebû Akîl Lebîd b. Rebîa b. Mâlik b. Ca'fer el-Âmirî el-Ca'ferî (öl. 40 veya 41/660 veya 661). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/142. 3. Ebû Fîrâs Hemmâm b. Gâlib b. Sa'saa et-Temîmî (öl. 114/732). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/142. 4. Ebü'n-Necm el-Fazl (el-Mufaddal) b. Kudâme er-Râciz el-İclî (öl. 125/743'ten önce). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/213. 5. Ebû Basîr Meymûn b. Kays b. Cendel el-Bekrî (öl. 7/629 [?]). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/248. 6. Haris b. Halid b. el-As el-Mahzumi [80 h. 700 m.]. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/271. 7. Ebû Nefr (Ebû Dubeybe) et-Tırmîmâh el-Hakem b. Hakîm b. el-Hakem b. Nefr et-Tâî (öl. 125/743 [?]). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/456. 8. Ebü'l-Kâsım (Ebû Osmân) Ümeyye b. Ebi's-Salt Abdillâh b. Ebi Rebîa b. Avf es-Sekafî (öl. 8/630 [?]). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/473. 9. Ebû Ümâme (Ebû Akreb) Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb (Dıbâb) b. Câbir en-Nâbîga ez-Zübyânî (öl. 604 [?]). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/559. 10. Ebû Sülmâ (Ebû Büceyr) Züheyr b. Ebî Sülmâ (Rebîa) b. Riyâh el-Müzenî (öl. 609 [?]). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/654. 11. Ebü's-Şa'sâ' Abdullâh b. Rû'be (öl. 97/715-16). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/48. 12. Ebû Basîr Meymûn b. Kays b. Cendel el-Bekrî (öl. 7/629 [?]). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/103. 13. Ebü'l-Esved Zâlim b. Amr b. Süfyân b. Cendel ed-Düelî (öl. 69/688). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/309. 14. Ebü'l-Velîd (Ebû Abdırrahmân) Hassân b. Sâbit b. el-Münzir el-Hazrecî el-Ensârî (öl. 60/680 [?]). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/320. 15. Ebü'l-Hattâb (Ebû Hafis) Ömer b. Abdillâh b. Ebî Rebîa b. el-Mugîre el-Kureſî el-Mahzûmî (öl. 93/711-12). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/102. 16. Ebû Duâd el-İyâdî. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/260. 17. Alkame b. Abede b. en-Nu'mân el-Fahl et-Temîmî (öl. 3/625 [?]). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/142. 18. Ebü'l-Mudarrab (Ebû Ukbe) Kâ'b b. Züheyr b. Rebîa (öl. 24/645 [?]). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/11. 19. Ebü'l-Cahhâf (Ebû Abdillâh) Rû'be b. Abdillâh el-Accâc b. Rû'be b. Lebîd et-Temîmî es-Sa'dî (öl. 145/762). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/34. 20. Ebû Saîd Umeyr b. Şüveyyem b. Amr (Âmir) b. Bekr et-Tağlibî (öl. 101/719-20 [?]). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/386. 21. Ebü'l-Hâris Zürrumme Gaylân b. Ukbe b. Ma'dî b. Amr el-Adevî el-Kinânî el-Kahtânî (öl. 117/735). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/704. 22. Ebû Şüreyh Evs b. Hacer b. Attâb et-Temîmî (öl. 620). et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/389. 23. Şair Murakkaſ. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/325. 24. Ebû Vehb (Ebü'l-Hâris / Ebû Zeyd) Hunduc b. Huçr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr (öl. 540 dolayları). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/252. 25. Ebû Mâlik Selâme b. Cendel b. Abdiamr et-Temîmî el-Hârisî (öl. 608 [?]). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 13/473. 26. Ebû Sa'd Abdullâh b. ez-Ziba'râ b. Kays b. Adî el-Kureſî es-Sehmî. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/412. 27. Ebû Leylâ Kays b. Abdillâh b. Udes b. Rebîa en-Nâbîga el-Ca'dî el-Âmirî (öl. 65/685 [?]). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/453. 28. Ebû Kâ'b Temîm b. Übey b. Mukbil b. Avf el-Aclânî el-Âmirî (öl. 70/689'dan sonra). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 21/598. 29. Ebü'l-Esved (Ebû Abbâd) Amr b. Külsüm b. Mâlik (öl. 584 veya 600). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 22/529. 30. Gaylân b. Seleme b. Muattib es-Sekafî (öl. 23/644). Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/406.

ederken ihticac asrının dışındaki şairlerle istişhad etmemesi, onun dil konusundaki hasasiyetinin göstergelerinden kabul edilmiştir.<sup>16</sup>

Şairlerin yanı sıra tabiînin önde gelen müfessirlerinden Katâde (öl. 117/735) ve Mücâhid'e kimi zaman tenkit maksatlı da olsa yer verdiği tespit edilmiştir. İbn Abbas (öl. 68/687-88) ve İbn Zeyd'in de *fi kelâmi'l-Arabın* isim kadrosunda öncü şahıslar olduğu söylenebilir. Bütün bunlardan hareketle *fi kelâmi'l-Arabın* zamansal çerçevesini çizmek mümkündür: Müfessir söz konusu kalıp ifadeyle hicrî ikinci asrı kapsayan bir döneme atıf yapar.

Taberî'nin *fi kelâmi'l-Arabı* zikrettiği kısımlarda tenkitte bulunması ve görüşler arasında derecelendirme yapması; onun tarihi, akli çıkarsamalardan uzak bir rivâyet koleksiyonculuğuna indirgediği<sup>17</sup> yargısıyla bağdaşmaz. Zira *fi kelâmi'l-Arabın* tefsir içerisinde kullanımı sahih, hatalı, meşhur, fasih, ma'dûm, gayru mevcûd şeklinde çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Müfessirin *fi kelâmi'l-Arab* ifadesini kullandığı kesitlerde mukayeseler yapması, hatalı olduğunu düşündüğü görüşü tenkit etmesi, isabetsiz bulduğu görüşün zorlama olduğuna işaret etmesi, görüşleri değerlendirmeye tabi tutması ve bunlar arasından en sahih (evle'l-akvâl fi zâlîke indena, ve evlâ bi's-savâb fi zâlîke, ve evlâ hazîhi'l-akval bi's-savâbi kavlu men kâle, evle't-te'vileyne bi'l-âye, ve's-savâb mine'l-kavl fi zâlîke indî, ve evle'l-akvâl fi zâlîke bi's-sihhati indenâ, es-savâb mine'l-kavl indî) görüşü vurgulaması onun tarih tasavvurunun, rivâyet koleksiyonculuğunu ve arşivciliği aşan bir mahiyete sahip olduğunu gösterir. Ayrıca okurun muhtemel sorularını hesaba katarak “fenkale” metodunu<sup>18</sup> (“Eğer biri şöyle derse ben de ona cevaben böyle derim” şeklindeki metodu) işletmesi de akli çıkarsamalara itibar ettiğine kanıt sayılabilir. Dolayısıyla uğraş alanlarından biri de dil tarihçiliği olan Taberî'nin, ansiklopedik zihniyetle analitik bakışı harmanladığı söylenebilir. En azından “fi kelâmi'l-Arab” kalıbını kullandığı pasajlardaki veriler, bunu destekler.

## 2. Taberî'nin “fi kelâmi'l-Arab” Kalıbını Kullandığı Pasajlar

Taberî Tefsirinde “fi kelâmi'l-Arab”ın zikredildiği konuların dağılımına bakıldığında sayısal olarak şöyle bir dağılımdan bahsedebiliriz: Kelime izahı-Leksikolojik bilgi amacıyla 182, gramer meselelerinde 35, kırâat bahsinde 24, sahabe-tabiûn görüşleri sadedinde 15, Kûfe-Basra dil okullarıyla ilgili hususlarda 8, Kur'ân ilimleriyle alakalı ise 2 yerde “fi kelâmi'l-Arab” kalıbı kullanılmıştır.

Şairlerin konulara göre dağılımına baktığımızda ise şöyle bir tablo görürüz: Kelime izahı-Leksikolojik bilgi 86, kırâat 8, gramer 5, Kur'ân ilimleri 2, sahabe-tabiûn görüşlerini değerlendirme<sup>1</sup>, fesahati şiirden destekleme 1, Arap dilinde söz konusu kullanımın yaygınlığını izah maksatlı 1 yerde şiir kullanılmıştır.

Taberî tefsirinde “فال العرب” ibaresini çalışan Düreyd Hasan Ahmed, sözkonusu kullanımın delâlet, nahiv, dilsel hatalar, Kur'ânî ifadeler (ta'bîr Kur'anî) ve fonetik meseleler

<sup>16</sup> Nâsirüddin Ebû Hudayr, *er-Ru'yetü'n-Nahviyye inde't-Taberî : Kırâe fi Câmii'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'an* (Ürdün: Alemü'l-Kütübî'l-Hadîs, 2014), 243.

<sup>17</sup> Hasan Aydın, “İslam Ortaçağında Nakilci ve Akılcı Tarih Anlayışları: Taberî ve İbn Haldûn Örneği”, *Tarihya-zımı* 1/1 (Yaz 2019), 32.

<sup>18</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân* 6/552; 10/61; 11/447; 11/620; 12/88; 16/37.

gibi çeşitli noktada tefsirde karşılaştığını söyler.<sup>19</sup> Buna göre müfessirin “kale'l-Arab” kullanımıyla “fi kelâmi'l-Arab” kullanımının benzerlik gösterdiği söylenebilir.

### 2.1. Kelime-Lafız Tahlilinde Leksikolojik Bilgi Vermek İçin

Taberî, lafızların tahlilini yaptığı ve kelimelerin karşılıklarını verdiği pasajlarda sıklıkla “fi kelâmi'l-Arab” kalıbına yer vermektedir. Bu türden pasajlarda müfessirin adeta bir sözlük müellifine dönüştüğü söylenebilir. Âyet ve sûrenin kavramsal çerçevesini çizerken,<sup>20</sup> Arapların gündelik dil kullanımında insanlardan ve cinlerden inatçı her varlığı şeytan diye isimlendirmelerinden bahisle,<sup>21</sup> rab kelimesinin Arapçadaki çeşitli anlamlarından birinin köle olduğunu belirtirken,<sup>22</sup> hidayet kelimesini tevfikle,<sup>23</sup> salât'ı duayla<sup>24</sup> karşılarken, istihzanın<sup>25</sup>, gişâve<sup>26</sup>,nin, tesviyenin<sup>27</sup> anlamını belirlerken, istivânın kök anlamında gençlik demlerinin son bulması manası<sup>28</sup> bulunduğunu, ağaç/şecer kelimesinin gövdeli bitkiler için kullanıldığı,<sup>29</sup> zulmün bir şeyi hak etmediği yere konumlandırmak manasına geldiği,<sup>30</sup> müstekar'ın istikrar mevzî,<sup>31</sup> metanın kendisinden faydalanılan her şey,<sup>32</sup> cezanın karşılık vermek,<sup>33</sup> adl'in fidyeye,<sup>34</sup> belanın imtihan,<sup>35</sup> tûr'un dağ,<sup>36</sup> feth'in zaffer,<sup>37</sup> müjdenin kişiye yüzünü güldürecek bir şeyi bildirmek,<sup>38</sup> siyah iplik-beyaz ipliğin gece ve gündüz<sup>39</sup> lağv'in çirkin söz,<sup>40</sup> tevil'in tefsir,<sup>41</sup> sebîl'in tarik,<sup>42</sup> musaddik'in sözü fiilini doğrulayan kişiye dendiği,<sup>43</sup> fitnenin imtihan,<sup>44</sup> küfrün inkar, imanın tasdik ve ikrar<sup>45</sup> feleğin dönen her bir şeye verilen isim, lağv'in asılsız ve hatalı her söz ve eylemi anlattığını<sup>46</sup> kunût'un itaat, ayakta durmak ve konuşmaktan el çekmek manalarına,<sup>47</sup> vasat ümmet tamlamasındaki vasat'ın makbul ve iyi anlamına geldiği<sup>48</sup> söylerken adeta sözlükçü

<sup>19</sup> Ahmed, “Tekayyüdü'l-İmâm et-Taberî bi lugati'l-Arab” (Câmiü'l-Beyân), 482.

<sup>20</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 1/103-104.

<sup>21</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 1/109.

<sup>22</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 1/142.

<sup>23</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 1/166.

<sup>24</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 1/248.

<sup>25</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 1/315.

<sup>26</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 1/271.

<sup>27</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 1/458.

<sup>28</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 1/456.

<sup>29</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 1/551.

<sup>30</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 1/559.

<sup>31</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 1/576.

<sup>32</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 1/578.

<sup>33</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 1/632.

<sup>34</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 1/637.

<sup>35</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 1/653.

<sup>36</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 2/48.

<sup>37</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 2/149.

<sup>38</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 2/300.

<sup>39</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 3/260.

<sup>40</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 4/33.

<sup>41</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 5/222.

<sup>42</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 5/616.

<sup>43</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 7/212.

<sup>44</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 7/303.

<sup>45</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 8/152.

<sup>46</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 17/525.

<sup>47</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 2/463.

<sup>48</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 2/626.



hassasiyetiyle izahta bulunur. Yine inanmayanlar karşısında Hz. Peygamber'in hissiyatını yansıtan “لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسًا” âyetinde<sup>49</sup> geçen ifadenin “cana kıymak” anlamına geldiğini söylerken bunu “kelâmu'l-Arab”ın bir çeşidi olan şiirle destekler.<sup>50</sup> Taberî'nin söz konusu kalıp ifadeyle dile getirdiği leksikolojik izahlar bunlarla sınırlı değildir. Pek çok kelimenin sözlük anlamlarını verirken<sup>51</sup> aynı kalıbı kullanır.

Müfessir genellikle kelimenin ne anlama geldiğini bildirmek maksadını güderken kimi zaman da bahsi geçen kelimenin içermediği anlama değinmeyi de hedefler. Örneğin recâ'nın havf-korku anlamına gelmediğini söylerken böyledir.<sup>52</sup> Ayrıca Taberî'nin kelimenin yanlış anlamlandırılmasının önüne geçmek için de “fi kelâmi'l-Arab” ifadesine başvurduğu görülür. Örneğin sâdk kelimesinin bilgi değil de haber anlamına geldiğini vurgularken<sup>53</sup> kalıp ifadeye yer verir.

Taberî'nin, Arapça kelimelere Kur'ân'ın kattığı anlamları izah sadedinde “fi kelâmi'l-Arab” kalıbını kullandığını söyleyebiliriz. Nitekim Kur'ân'da yine Kur'ân'ı anlatmak için Kur'ân, Furkân, Kitâb ve Zikr isimlendirmeleri yapılmakla birlikte (Yûsuf 12/3, en-Neml 27/76, el-Furkân 25/1, Kehf 18/1, el-Hicr 15/9) bunların Arap dil kullanımında başka anlamları olduğundan bahsederken,<sup>54</sup> din kelimesine Arapçada hesap ve ceza dışında başka anlamlar takdir edildiğini söylerken<sup>55</sup> kafir'in Allah'ın nimetlerini örtmesi hasebiyle<sup>56</sup> münafik ve kafirin Allah'ın itaatinden çıkması nedeniyle<sup>57</sup> böyle isimlendirildiğinden bahsederken tam da bu minval üzeredir. Yine tarihsel süreç içerisinde kelimelerin kazandığı farklı anlamlara değinirken yahut bağlama göre anlamı değişen kelimeleri izah ederken “fi kelâmi'l-Arab” kalıbının kullanımı dikkat çeker. Örneğin خلق kelimesinin belli bir bağlamda nasip anlamına geldiğinden bahsederken o anlamın dilde bulunduğundan bahseder.<sup>58</sup> Siyaka göre anlam tayininde, sefih'in cahil<sup>59</sup> ve sicil'in sahife<sup>60</sup> anlamına geldiğini dile getirmesi hususu da zikre değerdir.

<sup>49</sup> eş-Şuarâ 26/3; el-Kehf 18/6.

<sup>50</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/543.

<sup>51</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/309; 2/320; 2/361; 2/581; 2/570; 2/602; 3/102; 3/149; 3/242; 3/442; 3/581; 3/759; 4/11; 4/100; 4/472; 4/642; 5/265; 5/479; 6/245; 6/289; 6/354; 6/369; 6/385; 6/705; 7/11; 7/21; 7/490; 7/608; 8/235; 8/389; 8/514; 8/709; 9/154; 9/237; 9/249; 9/284; 9/298; 9/392; 9/578; 9/589; 9/646; 9/617; 10/54-55; 10/89; 10/92; 10/123; 10/179; 10/225; 10/252; 10/349; 10/585; 10/598; 10/605; 10/644; 11/299; 11/433; 11/435; 11/620; 12/228; 12/241; 12/248; 12/260; 12/408; 12/479; 12/631; 13/81; 13/115; 13/255; 13/473; 13/580; 13/707; 14/188; 14/225; 14/284; 14/303; 14/324; 14/344; 14/510; 14/619; 15/27; 15/29; 15/120; 15/226; 15/457; 15/336; 15/625; 15/649; 16/37; 16/166; 16/266; 16/273; 16/594; 16/625; 17/412; 17/453; 17/465; 17/476; 17/484; 17/503-504; 18/27; 18/29; 18/314; 18/340; 18/398; 19/61; 19/192; 19/534; 19/552; 19/614; 20/12; 20/37; 20/120; 20/401; 21/37; 21/540; 21/584; 21/598; 22/54; 22/221; 22/358; 22/486; 22/529; 23/164; 23/173; 23/179; 23/240; 23/316; 23/326; 23/406; 23/416; 24/94; 24/131; 24/137; 24/158; 24/219; 24/296; 24/360; 24/367; 24/525; 24/739; 24/745.

<sup>52</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/456; 18/398.

<sup>53</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/525.

<sup>54</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/89.

<sup>55</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/158.

<sup>56</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/405.

<sup>57</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/434.

<sup>58</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/366.

<sup>59</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/82-83.

<sup>60</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/425.

Kelimelerin leksikolojik izahını yaparken sıklıkla “fi kelâmî'l-Arab” kalıbını kullanan Taberî'nin kelimelerin teşekkülünde ve kazandığı anlamlarda kültürün ve örfün etkisini de hesaba kattığı anlatılara değinmekte fayda var. Bu meyanda en aşikâr örnek olarak ümmî kelimesine getirdiği izahı zikredebiliriz. Taberî ümmî kelimesinin “tıpkı anası gibi yani okur yazar değil” anlamında anaya nispeti<sup>61</sup> meselesinde toplumun kadın algısına dair bir manzara sunar. Buradaki açıklamalardan hareketle ümmî kelimesinin gündelik dilden beslenecek anlamlandırıldığını öğrenmek mümkündür. Öyleyse tarihsel, kültürel ve sosyolojik tespitler yapmaya imkân tanıyan bu tahlil, Taberî tefsirinde dil ve tarihin ilişkisini ortaya sermesi bakımından oldukça manidar. Bir yandan “tarihle kuşatılan, tarihin şekillendirdiği” bir dilden bahsederken aynı zamanda dil o tarihi-tarihsel vasatı aktarmanın da bir aracı oluyor. Dolayısıyla Taberî tefsiri söz konusu olduğunda tarih meleği edebiyatın omzunda olduğu kadar edebiyat meleği de tarihin omzundadır ve “fi kelâmî'l-Arab” kullanımlarını inceldiğimizde; tefsir yazım yolunun ekseriyetle tarihe çıktığını söyleyebiliriz.

## 2.2. Muhtelif Görüşleri ve Rivâyetleri Zikrettikten Sonra Taberî'nin Nezdinde En Sahih ve En Muteber Kabul Edilen Görüşü Değerlendirme Pasajı

Taberî'nin *fi kelâmî'l-Arab* kalıbını zikrettiği pasajlarda tefsir tarihinin öncü simalarına yönelttiği tenkitler ve yaptığı değerlendirmeler dikkat çeker. Bu tenkitlerde dayanak noktası, dil kullanımudur. Örneğin Taberî, Katâde'nin ve Mücâhid'in râinâ / رَاعِنًا kelimesiyle alakalı (“sen bizi dinle biz de seni dinleyelim” anlamındaki) yorumlarını, dilde bulunmaması sebebiyle hatalı bulur.<sup>62</sup> Yine Mücâhid ve Katâde'nin “nazara”nın intezara manasına yorumlanmasıyla alakalı görüşünün Arap dil kullanımında yeri olmadığını söyler, bunu hatalı bir görüş olarak değerlendirir.<sup>63</sup> Mücâhid'i eleştirirken, Kur'an'ın indiği dille konuşan insanlar nezdinde makbul ve meşhur olan görüşü bırakmasını gerekçe olarak sunar.<sup>64</sup> Mücâhid'in hûr / الحور kelimesine takdir ettiği anlamın Arap dilinde herhangi bir anlamı-karşılığı olmadığını söyler.<sup>65</sup> Mücâhid'in, Mâide sûresi 48. âyetle ilgili yaptığı yorumu şiddetle karşı çıkar. Gerekçesi ise *kelâm-ı Arab*'ta bunun muteber bir yorum olmayışıdır.<sup>66</sup> Katâde'yi kelâm-ı Arab'ta kullanılmayan bir anlamı lafza yüklediği için tenkit eden Taberî, el-afv/ العفو kelimesinin hiçbir şekilde mutluluk anlamına gelmediğini söyler.<sup>67</sup> Katâde'nin kelimeye yüklediği anlamın dilde bulunmadığını belirtir.<sup>68</sup> Fakat kelâmî Arab bağlamında Katâde'yi zikrettiği her yerde eleştiri getirmez.<sup>69</sup> Dolayısıyla ona yönelik dil eleştirilerinin kasıtlı olmadığı söylenebilir. İbn Zeyd'in şağaf/ شَغَف kelimesinin hem sevgi hem de öfke bağlamında kullanılabileceği yönündeki görüşünü eleştirmesi<sup>70</sup> de bahsi geçen kalıbı kullandığı bağlamdaki tenkitleri arasında sayılabilir.

<sup>61</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/153-154.

<sup>62</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/381.

<sup>63</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/109.

<sup>64</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11/337.

<sup>65</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 21/65.

<sup>66</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/490.

<sup>67</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/332.

<sup>68</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/749.

<sup>69</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/514.

<sup>70</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 13/120.

Taberî'nin eleştirileri bu isimlerle sınırlı değildir. Ebü'l-Abbâs el-Velîd b. Müslim ed-Dîmaşkî'ye (öl. 195/810) yönelttiği eleştiriye gelince, onun el-adl / العدل kelimesine mühlet anlamı vermesini Arap dili kullanımında yeri olmadığından bahisle<sup>71</sup> ele alması örnek verilebilir. Ferrâ'nın “dilde nadiren kullanılan ifadelerle” alakalı iddiasını tenkit ettiği gibi<sup>72</sup> Dahhâk'ın فلق / feleka kelimesini خلق / halaka anlamında karşılmasını, Arap dilinde böyle bir kullanımı bilmediğini gerekçe göstererek eleştirir.<sup>73</sup>

Taberî fi kelâmi'l-arab'ı salt tenkit maksatlı kullanmaz. Bazı durumlarda katıldığı görüşü delillendirmede ona başvurur. Taberî'nin fi kelâmi'l-Arab bağlamındaki tenkitlerinin tamamında aynı üslup gözlenmez. Mesela müfessir, İbn Abbas'ın “temenni'nin istek anlamına geldiği yönündeki görüşünün Arap dilinde bulunmadığını söylerken bir yandan da onu bu konuda haklı çıkartmak için uğraşır.<sup>74</sup> İbn Abbas'a karşı destekleyici tutumunu fi kelâmi'l-Arab'a yer verdiği başka pasajlarda da görmek mümkündür. Örneğin “mülk-ü azîm” in mülk-ü Süleyman anlamına geldiğini izah ederken, İbn Abbas'tan nakledilen bu rivâyetin dil kullanımındaki yerine işaret eder.<sup>75</sup> Yine İbn Abbas ve Mücâhid'in Kur'ân'ın isimleri konusundaki görüşlerinin dilde sahih kabul edildiğini belirtmek için “vechun sahihun fi kelâmi'l-Arab” der.<sup>76</sup> Aslında Taberî söz konusu görüşler arasında değerlendirme yaparken bunları adeta Arap dil kullanımına arz eder.

Dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus da Taberî'nin bahsi geçen kalıbı kullandığı pasajlarda yaptığı değerlendirmelerdir. Taberî'nin evlâ bi te'vilî'l aye,<sup>77</sup> evlâ bi's-savab,<sup>78</sup> evlâ hazîhi'l-akva'l-bi's-savab<sup>79</sup> evle't-te'vileyn bi'l-aye<sup>80</sup> evle't-tevileyn fi zâlike<sup>81</sup> evle't-tevileyn fi zâlike bi's-savâb indî,<sup>82</sup> evle'l-akvâl fi zâlike bi's-savâb,<sup>83</sup> evle'l-akvâl fi zâlike bi's-sihhati indenâ<sup>84</sup> evle'l-akvâl fi zâlike bi's-sihha,<sup>85</sup> evle'l-akvâl fi zâlike indenâ bi's-savâb,<sup>86</sup> ve's-savâb mine'l-kavl fi zâlike<sup>87</sup> evle'l-akvâl bi's-savâb,<sup>88</sup> evlâ zâlike bi's-Savâb,<sup>89</sup> evle'l-kavleyn fi zâlike bi's-savâb,<sup>90</sup> ve's-savâb mine'l-kavl<sup>91</sup> şeklinde yaptığı değerlendirmeler onun görüşler arasında derecelendirmeye gittiğini ve en muteber görüşü tercih ederken dile dayandığını göstermesi bakımından önemlidir.

<sup>71</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11/241.

<sup>72</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/514.

<sup>73</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/422.

<sup>74</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/295.

<sup>75</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/160.

<sup>76</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/92.

<sup>77</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/154; 7/490.

<sup>78</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/214; 24/412.

<sup>79</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/366; 5/265.

<sup>80</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/260; 5/82.

<sup>81</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/470.

<sup>82</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/298.

<sup>83</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 21/37; 21/597; 22/221; 23/326; 24/137.

<sup>84</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/441-442.

<sup>85</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 22/433.

<sup>86</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/425; 20/401; 23/315-316; 24/219.

<sup>87</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/510; 17/31; 18/9.

<sup>88</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11/10.

<sup>89</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 14/38-39.

<sup>90</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 14/225; 15/226; 22/229.

<sup>91</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 14/510; 23/455; 24/131; 24/296; 24/745.

### 2.3. Kırâat İzahlarında “fi kelâmi'l-'Arab”

Taberî'nin Arapça ve Kur'ân arasında kurduğu irtibat kırâat tercihlerine de yansımıştır. Onun kırâat tercihlerinde temel dayanağının dil olduğu söylenir.<sup>92</sup> Kırâatleri değerlendirirken evlâ-câiz- câiz değil şeklinde derecelendirme yapan müfessirin kırâatleri değerlendirirken Arapların şiir ve nesir birikimine başvurduğu tespit edilmiştir.<sup>93</sup> Taberî'nin tefsirinde kırâatler arasında tercih yapması onun kırâatleri, Müslümanların tarihsel tecrübesinin ürünü olarak değerlendirdiği anlamına gelebilir.<sup>94</sup> Nitekim kırâat değerlendirmelerinde gayri müstefiz, evlâ bi's-savab ve câizen fi kelâmi'l-'arab<sup>95</sup> kelâm-ı Arab'ta meşhur<sup>96</sup> evle'l-kıraat fi zâlike bi's-savab,<sup>97</sup> ve's-savab minel'l kav<sup>98</sup> maruf,<sup>99</sup> meşhur<sup>100</sup> şeklinde değerlendirmeler yaparken söz konusu kalıp ifadeye yer verir.<sup>101</sup>

Taberî, Şam ehlinin mushafındaki kırâatı okura sunarak bunun Arap dil kullanımında maruf olduğuna dikkat çekerken,<sup>102</sup> dilde kullanımı olmayan kırâatleri kabul etmezken<sup>103</sup> ve Kûfelilerin kırâatını şaz olduğu gerekçesiyle eleştirirken<sup>104</sup> “fi kelâmi'l-'Arab”a yer verir. Yine müfessir, Kûfeli ve Medinelilerin bir kısmının kırâatini tenkit ederken,<sup>105</sup> Basralıların ve Kûfelilerin okuyuşunun dilde yeri olmadığını söylerken,<sup>106</sup> bahsedilen kırâatin dilde yeri olsa bile fesahati olmadığını söylerken<sup>107</sup> yahut söz konusu kırâatin fasih olduğunu anlatırken<sup>108</sup> ve bahsi geçen kelimeyi merfu okumanın dilde daha fasih olduğunu söylerken<sup>109</sup> de aynı kalıp ifadeyi zikreder. Ayrıca Allah'ın Adem'e isimleri öğretip ona bunları sunmasından bahisle kelimenin nasıl okunacağını tartışırken (arazahünne-arazaha),<sup>110</sup> bakar/inek kelimesinin -velev ki dilde bâkır şeklinde kullanımı bulursa bile- böyle okunmasının caiz olmadığını dile getirirken<sup>111</sup> “fi kelâmi'l-'Arab”a atıfla kırâat meselelerine temas eder.

### 2.4. Gramer İzahlarında “fi kelâmi'l-'Arab”

<sup>92</sup> Naif Yaşar, “Taberî'nin Kırâatlere Bakışı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (Nisan, 2016), 62-66.

<sup>93</sup> Mustafa Kartal, “Taberî Tefsirinde İstişhâd”, *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8 (2019), 11.

<sup>94</sup> Halis Albayrak, “Taberî ve Kırâat (Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili'l-Kur'ân Çerçevesinde)”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV (Kırâat İlmi ve Problemleri)* (İstanbul: İSAV Yayınları, 2002), 362.

<sup>95</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/707.

<sup>96</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/109.

<sup>97</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 14/86; 14/218.

<sup>98</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 20/590; 23/454.

<sup>99</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/50; 17/309; 19/93.

<sup>100</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 18/239.

<sup>101</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/214.

<sup>102</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/208.

<sup>103</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/295; 9/385; 2/272.

<sup>104</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/526.

<sup>105</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11/241.

<sup>106</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 19/36.

<sup>107</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11/242.

<sup>108</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11/270.

<sup>109</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/184.

<sup>110</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/519.

<sup>111</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/227.

Taberî fi kelâmi'l-Arab kalıbını; harf-i cer, edat, zamir, sıfat, izafet, masdar ve tekillik-çoğulluk gibi gramer meselelerinde kullanır. Örneğin iz'in cevabının kendisinden önce gelip gelmediğini tartışırken fenkale üslubuyla<sup>112</sup> ve atf harflerinden bahsederken fenkale üslubuyla<sup>113</sup> buna yer verir. Aynı şekilde müfessir, kem'in sayı bildiren istifham olduğundan,<sup>114</sup> min'in teb'iz içerdiği ama teşbih içeren “kâf” anlamında kullanılmadığından,<sup>115</sup> ilâ harfi cerrinin amacından,<sup>116</sup> ev edatının kullanımından,<sup>117</sup> marife-nekre kullanımından<sup>118</sup> ve kelimenin tekil-çoğul kullanımından<sup>119</sup> bahisle de buna değinir. Ayrıca sümme'nin işlevinden,<sup>120</sup> mâ'nın sıla olarak kullanımının yaygınlığından,<sup>121</sup> min'in ba harfi cerri yerine kullanımından,<sup>122</sup> şihâb ile kastedilenin kabes olduğu bir bağlamda bunun izafet şeklinde (şu'letu kabes) okunması gerektiğinden,<sup>123</sup> kelimenin masdar oluşundan<sup>124</sup> ve istifham harflerinin cümlede ispat maksatlı bulunmayacağından<sup>125</sup> bahisle de aynı kalıbı kullanır. Bir de kelimenin mansup yerine merfu kullanımının dilde daha fasih olduğunu belirtirken,<sup>126</sup> asâ / عسى fiilinin lealle anlamında kullanılıp kullanılmayacağını tartışırken,<sup>127</sup> melâike kelimesinin tekilinde hemze yokken çoğulunda hemzenin varlığını dile getirirken,<sup>128</sup> melâike kelimesi çoğul olduğu halde tekilden bahsedercesine kullanmayı anlatırken,<sup>129</sup> ikil-müsenâ kullanımlardan cemi-çoğul anlamı çıkıp çıkmayacağından,<sup>130</sup> dilde eş anlamlılık olgusundan bahsederken<sup>131</sup> ve fonetik meselelerden<sup>132</sup> bahisle söz konusu kalıp ifadeye yer verir.

“İyyâke”de yer alan zamirin aslında “na‘budu” fiiline bitişmesi gerektiğinden bahisle muhtelif görüşleri zikreder. Bunlar arasında değerlendirme yaparken “ve kâne zâlîke ef-saha fi kelâmi'l-Arab” cümlesine yer verir.<sup>133</sup> Bu tür tahlillerin yanı sıra dilde az kullanılan ifadelere dikkat çekerken de gramer konuları bağlamında aynı kalıbı kullanır. Mesela Hicr sûresi 20. âyette zikredilen “men” in “mâ” anlamındaki tevilinin dilde nadiren görülen bir kullanım olduğunu söyler.<sup>134</sup> Benzer bir örnek sînâ'nın, dağ kelimesinin sıfatı

<sup>112</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/470.

<sup>113</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/61.

<sup>114</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/596.

<sup>115</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/108.

<sup>116</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/184.

<sup>117</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/381; 19/284.

<sup>118</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/328.

<sup>119</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/430.

<sup>120</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/673;10/81.

<sup>121</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 18/231.

<sup>122</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/306.

<sup>123</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 18/9.

<sup>124</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/371; 12/74.

<sup>125</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/404.

<sup>126</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/111.

<sup>127</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11/651.

<sup>128</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/472.

<sup>129</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/364.

<sup>130</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/557.

<sup>131</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/378.

<sup>132</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/344.

<sup>133</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/164.

<sup>134</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 14/38.

olup olmayacağına tartışıldığı kısımda görülür. Taberî, tûr-ı sînâ tamlamasının “mübarek dağ” şeklinde anlamlandırılmasının Arap dilinde bilinmediğini, gramerle irtibatlandırarak izah eder.<sup>135</sup>

Arap dil kullanımında hatalı gramer kullanımlarına işaret ederken de söz konusu kalıbı kullanır. Örneğin “ğayri'l-mağzubi aleyhim / وَلَا الضَّالِّينَ / الْعَمَّاتُ عَلَيْهِمْ” cümlesinin, “ellezine en'amte aleyhim / الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” cümlesinin naatı olamayacağını beyan ederken eleştirel bir tutumu vardır.<sup>136</sup> Ahkâm meselesini fenkale uslubuyla tartışmaya açmışken men ve mâ ismi mevsullerinin benî Âdem ve benî Âdem dışındakiler için kullanıldığından bahsetmesi,<sup>137</sup> a'lemu'nun ya'lemu anlamına gelmeyeceğini anlatırken diğer bir deyişle kendince yanlış bulunduğu görüşü çürütmek için<sup>138</sup> de “fi kelâmi'l-'Arab” dayandığı bir kaynaktır.

Harf-i cerli ibare kullanımında; “el-câhil bihi” yerine hüve bihi câhil” denileceğini söyler. İlk kullanımın gündelik dil kullanımında bulunmadığını belirtir.<sup>139</sup> Gayru ma'ruf, gayru mevcûd şeklindeki değerlendirmeleri gramatik meseleleri ele aldığı kısımlarda görmek mümkündür.<sup>140</sup> Burada ele almadığımız başka gramatik mevzularda da “fi kelâmi'l-'Arab” ifadesine yer verilmiştir.<sup>141</sup>

## 2.5. Kûfe-Basra Dil Okullarının Görüşleriyle Alakalı Bahislerde

Taberî, Kûfe ve Basra dil okullarının görüşlerini ele alırken “fi kelâmi'l-'Arab”a yer vermiştir. Bu bahislerin genellikle tenkit sadedinde olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin Kûfeli nahivcilerin Fatiha sûresinde geçen “gayr”ın istisna olduğu yönündeki görüşlerini tenkit eden Taberî'ye göre buradaki kullanım, cahd anlamındadır. Ona göre eğer Arap dil kullanımında böyle bir kullanımın olmadığı söylenecek olursa burada ölçüt, Kur'ân dilidir. Kur'ân'ın, Arab'ın en fasih lisanıyla indiğini söyleyen müfessirin vurgusu oldukça keskindir.<sup>142</sup> Başka gramatik bir bağlamda “gayra”nın “sivâ” anlamına geldiğini söylemenin hatalı olduğunu dile getirirken de aynı keskin vurguyu görmek mümkündür.<sup>143</sup> Yine Bakara sûresi 260. âyetteki “fe sürhünne/فَصُرُّهُنَّ” lafzının kesmek anlamına geldiğini bilmediğini iddia eden Kûfe nahivcilerini tenkit eder.<sup>144</sup> Kûfe dil okulu eleştirileri<sup>145</sup> bunlarla sınırlı değildir. Dilde fasih ve selis olmayan görüşleri sebebiyle nahivcileri tenkit etmesi<sup>146</sup> de bu başlık altında değerlendirilebilir.

## 2.6. Dil Vurgusu

Taberî, Kur'ân dili ile gündelik dil arasındaki uyumu vurgularken oldukça istikrarlı bir çizgidedir. Söz konusu istikrarlı anlatının, özellikle “fi kelâmi'l-'Arab”ı zikrettiği pasajlarda hâkim söylem olduğunu iddia edebiliriz. Taberî adeta tefsirin muhtelif kısımlarında

<sup>135</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/31.

<sup>136</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/184.

<sup>137</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/160.

<sup>138</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/511.

<sup>139</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/510.

<sup>140</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/354.

<sup>141</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/193; 1/227.

<sup>142</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/184.

<sup>143</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/192.

<sup>144</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4/636.

<sup>145</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 14/596.

<sup>146</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/693.

dil vurgusunu yapmak için fırsat kollar. Örneğin onun, kalbin ve kulakların mühürlenmesinden bahseden Kur'ân'ın, gözün mühürlenmesinden bahsetmeyişi gündelik dille ilişkilendirerek anlatışı böyledir. Taberî'ye göre bu türden bir kullanım Arap dil kullanımıyla mutabıktır. Arapçada gözün mühürlenmesinden değil göze örtü indirilmesinden bahsedilebilir.<sup>147</sup> Böylece vahiy dilinin gündelik dile mutabık olduğu vurgusu yinelenir.

Kur'ân lafızlarına takdir edilen anlamın gündelik dille uyumuna odaklanmakla yetinmeyen Taberî, ulûmu'l-Kur'ân konularını da bu kapsama dahil eder. Kur'ân'da Hurûf-u Mukattaa'nın işlevinin kendinden önceki sûrenin bittiğini haber veren bir ayırıcı olduğundan bahsederken Arap dil kullanımında da bunun benzerinin olduğunu söyler.<sup>148</sup> “elif lam mim”in “enallahu alem” cümlesinin kısaltması olup olmadığı yönünde tartışma yürütürken, Arap dil kullanımında, cümlede, meramın iletilmesini sağlayacak düzeyde bazı hazfler yapılmasının oldukça yaygın olduğundan bahseder.<sup>149</sup> Müfessir bu sayede, Arapların gündelik dil kullanımıyla Kur'ân dili arasındaki sıkı irtibatın varlığına dair teorisini teyit ve tekmil etme imkanı bulur.

Taberî'nin “fi kelâmî'l-Arab”ı zikrettiği pasajlarda yaptığı filolojik derecelendirmeler de kayda değerdir. Filolojik derecelendirme ile kastedilen; mevcut/var,<sup>150</sup> gayru mevcut/yok,<sup>151</sup> vechun sahihun/sahih kullanım,<sup>152</sup> hatalı,<sup>153</sup> mâdum/yok,<sup>154</sup> müstefiz/bol,<sup>155</sup> maruf/bilinen-aşına olunan<sup>156</sup> gayru marûf/bilinmeyen-kullanılmayan,<sup>157</sup> leyse bi marûf/bilinmeyen,<sup>158</sup> gayru makul/akla yatkın olmayan,<sup>159</sup> la yu'kal/makul olmayan,<sup>160</sup> esheli'l-efsah/fasih kullanımlar arasında en kolay-akıcı olanı,<sup>161</sup> ekser min en tuhsâ/sayılamayacak kadar çok,<sup>162</sup> caiz,<sup>163</sup> fasih<sup>164</sup> efsah/en fasih<sup>165</sup> malum/bilinen<sup>166</sup> la veçhe lehu/kullanımı yok-yersiz,<sup>167</sup> kesîr/çok<sup>168</sup> az,<sup>169</sup> şeklindeki nitelermelerdir. Bu türden ifadeler, sayısal oranlamaya işaret ettiği kadar Taberî'nin kelâm-ı Arab'ı titiz bir tasnife tabi

<sup>147</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/269.

<sup>148</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/213.

<sup>149</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/216.

<sup>150</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/12; 3/102; 11/435; 14/324.

<sup>151</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/192; 19/36.

<sup>152</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/89; 18/9.

<sup>153</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/181; 8/557.

<sup>154</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/192.

<sup>155</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/519; 2/214; 3/634; 6/385; 8/213; 10/631; 14/218.

<sup>156</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/269; 3/260; 9/298; 10/644; 11/299; 11/447; 12/74; 16/166; 16/425; 24/137; 24/296; 24/367.

<sup>157</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/404; 4/639; 17/31.

<sup>158</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 12/74.

<sup>159</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/568; 8/557.

<sup>160</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/613.

<sup>161</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/693.

<sup>162</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/532.

<sup>163</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/707; 5/364; 10/81; 22/433.

<sup>164</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/526.

<sup>165</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/662; 10/350; 24/184.

<sup>166</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/510.

<sup>167</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/332.

<sup>168</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/594; 14/596; 16/273; 18/21; 23/455.

<sup>169</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 14/38; 14/218; 16/514.

tuttuğunu da gösterir. Arapların gündelik söz bakiyesini sınıflandıran Taberî'nin “dilde makul değildir”<sup>170</sup> şeklinde bir kategoriden bahsettiği görülür. Taberî'ye göre makul olmayan ifadesi, o lafzın dilde kullanılmadığı manasındadır. Lafzın dilde kabul düzeyine telmihte bulunan bu ayırıcı vasıflar aslında iki temel başlıkta toplanabilir: Dilde kullanılan ve dilde kullanılmayan.

Kur'ân kelimelerini izah ederken söz konusu lafzın dilde bolca bulunduğu ve yaygınlığından bahsettikten sonra bunu gerekçelendirme sadedinde “zaten Allah onlara kendi dil ufukları çerçevesinde hitap etti”, der.<sup>171</sup> Allah'ın Araplara, onların gündelik dil kullanımında bir lafzın içermediği bir manayı kasteder biçimde seslenmesinin mümkün olmadığı vurgusu<sup>172</sup> baskındır. Allah'ın kitabını tefsir ederken onu en fasih *kelâm-ı Arabla* tefsir etmek gerektiğini söyler yani Kur'ân kelimelerin dildeki en meşhur anlamlarına yönelir.<sup>173</sup> Fesahat vurgusuyla<sup>174</sup> Arapların gündelik söz bakiyesine atıfların paralel bir seyir izlediği söylenebilir.

Elde edilen bu bilgilerden hareketle sorulması gereken soru şudur: Taberî'nin fi kelâmi'l-Arab ile kastettiği sözlü aktarımlar mıdır yoksa müfessir bununla yazılı literatüre mi atıf yapmaktadır? Bu soruya tek celsede ve kesin bir cevap vermek kolay değildir. Ancak yaptığımız tasnifler, derlediğimiz malzemedan çıkardığımız kaba istatistik ve dönemin kitap kültürünü hesaba katarak ihtimalli bir neticeden bahsetmek mümkündür. Değilleme mantığıyla gidecek olursak, diğer bir deyişle Taberî'nin kelâm-ı Arab ile neyi kastetmediğini söyleyerek işe başlarsak; hadisin bu kapsama girmediğini iddia edebiliriz. Zira müfessirin kelâm-ı Arab'ı zikrettiği kısımlarda, yok denecek kadar az miktarda hadise müracaat ettiğini tespit ettik. Öyleyse Taberî'nin Arapların gündelik söz varlığına atıf yaptığı kısımlarda hadisten dayanağının az<sup>175</sup> olduğunu söylemeliyiz.

Müfessirin, Arapların gündelik söz varlığıyla şiiri yan yana zikretmesi<sup>176</sup> manidardır. 304 kez “fi kelâmi'l-Arab” ifadesini zikreden Taberî'nin bununla kastı büyük oranda şiirdir. Zira bu kalıp ifadeyi zikrettiği yerlerin üçte birinde tam 104 yerde şiirle istihsad etmiştir. Yani bahse konu lafzın geçerliliğini ve sıhatini şiirle desteklemiştir. Sayısal hesaplamalara itibar edilirse, müfessirin Arap gündelik söz kullanımı-Arapça söz varlığı ifadesiyle kastettiği içeriğin üçte birinin şiir olduğunu söyleyebiliriz. 104 şiirden 86 tanesi kelime izahı için kullanılmıştır. Tespitlerimize göre “fi kelâmi'l-Arab” ifadesinin büyük ölçüde yazılı literatüre tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Zira müfessir bir başka pasajda “*fe hukiye ani'l-Arab simâen*”<sup>177</sup> diyerek vurgulu bir şekilde Araplardan sözlü bir şekilde gelen bilgiye yer vermektedir. Böyle bir ayırım yapması da tespitimizi destekleyen önemli bir kanıt sayılabilir. Bu ayırım, “fi kelâmi'l-Arab”ın sözlü veriye değil yazılı malzemeye tekabül ettiğine işaretler. Ayrıca Taberî'deki isnadlar çerçevesinde yaptığı araştırmasında Bessâm Cemal, söz konusu tefsirin büyük ölçüde yazılı kaynaklardan beslendiğini tespit etmiştir. O, Taberî'nin çağında

<sup>170</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/613.

<sup>171</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/634 “في كلام العرب موجودٌ مستفيضٌ، والله تبارك وتعالى إنما خاطبهم بمنطقهم” 12/228.

<sup>172</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/161; 7/116.

<sup>173</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/470; 8/213.

<sup>174</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/580.

<sup>175</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/15; 22/69.

<sup>176</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/296.

<sup>177</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 15/80.



hem yazılı hem sözlü kaynakların tedavülde bulunduğunu da ekler.<sup>178</sup> O dönemde kâğıdın İslam dünyasında üretilmesi hasebiyle hicrî üçüncü asırda telif edilen eserlerde yazı malzemesi sıkıntısı yoktur. Ayrıca İsmail E. Erünsal'ın tespitine göre üçüncü asırda rivâyetlerden oluşan sözlü kitapların yazıya geçirilmesi hususunda yoğun çalışmaların yürütüldüğü bilinmektedir.<sup>179</sup> Hatta Taberî'nin çağında, şiir derleyen râvîlerin çalışma usûllerinde yazının önemine dair vurgular<sup>180</sup> da bu kapsamda zikredilebilir. Nihayetinde şiir dendiğinde yazıyla kayıt altına alınan bir türden ziyade sözlü aktarım akla gelse bile, tarihi veriler onun da yazı yoluyla muhafaza edildiğini belgelemektedir. Ali Bulut'un araştırmaları bunu ortaya koyar mahiyettedir. Ona göre câhiliye kültürüne ait şiir ve nesir formundaki birikimin yazıya geçirilmesi faaliyeti hicrî ikinci asırda tamamlanmıştır.<sup>181</sup>

Taberî'nin yazılı ve sözlü kaynakları üzerine çalışan Bessâm Cemel, onun kırâatler konusunda senet zikretmeyişini, bu sahada yazılı kaynaklardan faydalanmasıyla ilişkili görür. Senet bir bakıma, şifahi söyleme delalet ederken, senetsiz ifadeler ve meçhul kimliğe yapılan atıflar da yazılı birikme işaret etmektedir.<sup>182</sup> Cemel, makalenin sonuç kısmında bu tezini daha belirgin ve keskin bir biçimde ortaya koyar: Ona göre Taberî'nin tefsirindeki bütün kaynakları, yazılı kaynaklardır. Dolayısıyla "fi kelâmi'l-Arab"ın delalet ettiği içerik de bu kapsamda görülebilir. Emânüddîn Hathât'ın yorumları bu tezi pekiştirir düzeydedir. Hathât'a göre Taberî'deki "fi kelâmi'l-Arab" kullanımları, şiiri de nesri de kapsamaktadır. Taberî'nin "tekûlü'l-Arab" dediği pasajlarda nesir alıntısı yaptığını iddia eden Hathât, söyleyeni meçhul şairlerle ihticac eden Taberî'nin bu hususta nahivciler gibi şair adı zikretme titizliği sergilemediği kanaatindedir. Hathât bu meyanda, Arap söz varlığıyla ihticac eden Taberî'nin, dil malzemesini alırken sadece Esed, Kays ve Temîm'den almakla yetinmediğini Hâris b. Kab, Hüs'am ve Zebid'den Yemen ve Arap yarımadasının dışındaki pek çok kabileden de istifade ettiğini söyler.<sup>183</sup> Kees Versteegh'e göre kelâm- Arap dendiğinde, bütün lehçeleri kapsayan şemsiye bir kavram düşünülür.<sup>184</sup> Burada şuna dikkat kesilmekte yarar var: Acaba Taberî'nin yararlandığı bu türden malzeme şifâhî müktesabata mı dahildir? Buna "yazılı eserlerin bazı durumlarda sözlü aktarımın bir parçası gibi"<sup>185</sup> olduğu bilgisiyle cevap verilebilir. Bu bilgiye ilaveten Nâsirüddin Ebû Hudayr'ın, Taberî'nin lehçe kullanımıyla alakalı incelemesi de önemli veri sunar. Yazara göre Taberî lehçelerle ilgili bilgi verdiği kısmında bunları doğrudan bahsi geçen lehçe sahiplerinden şifahi bir şekilde almış değildir. Ezd Şenûe, Yemen gibi lehçelerden aktarımda bulunduysa bunu Ferrâ'dan yahut diğer müelliflerden aldığı bilgiyle yapmaktadır.<sup>186</sup> Öyleyse şu çıkarımda bulunmak gayet mümkündür: Taberî, diğer konulara nispetle şifâhî kaynaklara dayanması kuvvetle muhtemel

<sup>178</sup> Bessâm Cemel, "eş-Şefeviyyü ve'l-Mektûbu fi Hitâbi't-Tefsîr: Câmiü'l-Beyân li't-Taberî enmuzecen", *Müminün bilâ Hudûd*, 15, (Erişim 18 Ekim 2022).

<sup>179</sup> İsmail E. Erünsal, *Orta Çağ İslam Dünyasında Kitap ve Kütüphaneye* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 117-118.

<sup>180</sup> Gregor Schoeler, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Yazı ve Rivâyet*, çev. Güllü Yıldız (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022), 45.

<sup>181</sup> Ali Bulut, "İslâm Öncesi Arap Edebiyatının Mevsûkiyeti Meselesi", *İslâm Öncesi Araçlarda Dil ve Edebiyat*, ed. Mustafa Çağrırcı (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 16.

<sup>182</sup> Cemel, "eş-Şefeviyyü ve'l-Mektûbu fi Hitâbi't-Tefsîr: Câmiü'l-Beyân li't-Taberî enmuzecen", 22.

<sup>183</sup> Emânüddîn Hathât, "el-Cuhûdu'n-Nahviyye fi Tefsîri't-Taberî", *es-Sekâfeti'l-İslâmiyye* 28 (1989-1990), 228-231.

<sup>184</sup> Kees Versteegh, *The Arabic Language* (Edinburg: Edinburg University Press, 2001), 38.

<sup>185</sup> Ghada Osman, "Oral vs. Written Transmission: The Case of Ṭabarî and Ibn Sa'd", *Arabica* 48/1 (2001), 69.

<sup>186</sup> Ebû Hudayr, *er-Ru'yetü'n-Nahviyye inde't-Taberî*, 246.

olan lehçe bilgisinde dahi yazılı literatürden beslendiyse; Arap söz bakiyesi üst başlığıyla nesri ve şiiri ihtiva eden malzemede de aynı usulü takip etmiş olmalıdır.

“Kelâm-ı Arab”ı tanımlama çabaları çağdaş araştırmalarda karşımıza çıkar. Mebrûk Berekât, kelâm-ı Arab’ı “Arapçasıyla mevsuk ve fasih kişilerden gelen şiir yahut nesir”<sup>187</sup> şeklinde tanımlarken Robert Gleave bunu “Arapların linguistik normları”<sup>188</sup> ile ifade eder. Rafael Talmon ise “kelâm”ın terminolojik statüsünün müphem olduğunu söylerken haklı olabilir. Zira hem “cümle” hem de “telaffuz” kelâm ile ifade edilir. Hal böyle olunca kavramın neye delalet ettiği tam olarak anlaşmaz.<sup>189</sup> Taberî cihetinden ise büyük ölçüde şiir olmak üzere Arapların dil birikimine işaret eder. Müfessirin “fi kelâmi'l-Arab”ı kullandığı yerlerin üçte birinde şiir zikretmesi bunu destekler. Taberî'nin alıntılardığı şiirleri, istişhad maksatlı kullandığı iddia edilebilir. Dolayısıyla *kelâm-ı Arab*'ın şiire eşitlenemeyeceği şeklinde bir itiraz akla gelebilir. Fakat Hathât'ın da dikkat çektiği üzere, Taberî'nin söyleyeni meçhul şairlerle ihticac etmesi bu itirazı geçersiz kılar. Çünkü şiirleri alıntılarken nahivci hassasiyetiyle davranmamıştır.<sup>190</sup>

### 3. Taberî Öncesi Süreçte Bu Terkibi Kim - Nasıl Kullandı? Taberî'nin Söz Konusu Kalıp İfadeye Kazandırdığı Anlamın Diğerlerinden Farkı Nedir?

Taberî öncesi süreçte “fi kelâmi'l-Arab” kalıbını kullananlar olmuştur. Örneğin Mukâtil'in tefsirinde “fi kelâmi'l-Arab” ifadesi var. Fakat onda oldukça sınırlı sayıda sadece dört defa zikredilmiştir.<sup>191</sup> Robert Gleave, Mukâtil'in tefsirinde literal anlamı ortaya çıkarmak ve garîb kelimeleri izah etmek için yani sözlükbilimsel olarak ve kelimelerin gerçek anlamlarını tespit etmek amacıyla kelâm-ı Arab'a referansta bulunulduğunu söyler. Ona göre “Mukâtil'den önceki şahsiyetlere atfedilen tefsir materyalinde kelâm-ı Arab kullanımı eksik değildir. Mücâhid'in tefsirinde yer yer “Araplar derlerdi” tabiri kullanılır. Zeyd b. Ali'nin tefsirinde de benzer kullanım vardır. Fakat Gleave'e göre Mukâtil'in kullanımı onlara nispetle daha sofistikedir.<sup>192</sup>

İlk sistemli sözlük kabul edilen *Kitâbü'l-Ayn*'da sadece 21 yerde “fi kelâmi'l-Arab” ifadesi zikredilir. Üstelik bunların pek çoğu kelimenin morfolojik ve fonetik yapısına odaklanan izahlardır.<sup>193</sup> (Şu harften sonra şu harf gelmez vb.) Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ına baktığımızda onda da Halil'in sözlüğüne paralel rakamlar görürüz. 24 yerde söz konusu

<sup>187</sup> Mebrûk Berekât, “Menhecü'n-Nuhât fi İntikâi Kelâmi'l-Arab ve Dirâsetuhû fi Nazari Temmâm Hassân, *Meccelletü Mümâresâti'l-Lugaviyye*, 38 (2016), 105.

<sup>188</sup> Robert Gleave, *Islam and Literalism - Literal Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 85.

<sup>189</sup> Rafael Talmon, “Al-kalâm mâ kâna muktafiyan bi-nafsihi wa-huwa l-ğumla”: A Study in the history of sentence-concept and the Sîbawaihian legacy in Arabic grammar”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 138/1 (1988), 77.

<sup>190</sup> Hathât, “el-Cuhûdu'n-Nahviyye”, 230-231.

<sup>191</sup> Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 2002), 1/507; 3/635; 4/113; 5/102.

<sup>192</sup> Gleave, *Islam and Literalism*, 82-85.

<sup>193</sup> Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi Mahzumi vd. (Beyrut: Dâru ve Mektebetü Hilâl, 1996), 1/52; 1/53; 1/310; 2/25; 2/170; 2/212; 2/215; 2/273; 2/334.

kalıp ifade zikredildiğini görmekteyiz.<sup>194</sup> Ancak Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ında 18 yerde kelâm-ı Arab (the speech of the Arabs), kullanımını tespit eden Peter Webb, bu nadir kullanımın titiz bir incelemeye muhtaç olduğunu söyler. Müellifin bunları gramatik hususlarda cevaza delalet eder biçimde kullandığını söyleyen yazar, eserdeki 'arab and 'arabî kullanımlarını incelendiğinde ciddi bir netice elde edebileceği kanaatindedir. Ayrıca Webb, Kees Versteegh'in tespitine göre *el-Kitâb*'taki kullanımların şiirle alakalı olduğu yönünde bir nakli paylaşır.<sup>195</sup>

Taberî'nin bahsi geçen kalıp ifadenin kullanımında Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'an*'ın'dan istifade ettiği anlaşılıyor. Bununla birlikte Taberî, onun kullandığı örneklerin tamamını tefsirine almamıştır. İkisi arasındaki örtüşen-ortak içeriklere baktığımızda bunların istiva'nın anlamı,<sup>196</sup> mensek ve el-kattu kelimeleri, harf-i cer kullanımı (merartu alâ raculin)<sup>197</sup> olduğunu görürüz. Mustafa Mantûrân, Ferrâ'nın *kelâm* kullanımının mutlak bir şekilde Arapçaya referansta bulunduğunu tespit etmiştir.<sup>198</sup>

Ebû Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ'nın *Mecâzü'l-Kur'an*'ıyla tek bir yerde (tur kelimesinin dağ anlamına geldiğini izah ederken) kesiştiğini anlıyoruz. Her ikisi de Rûbe b. Accâc'ın (öl. 145/762) şiiriyle istihsad eder.<sup>199</sup> Câhiz'in (öl. 255/869) *Kitâbü'l-Hayevân*'ından yararlanmadığı anlaşılıyor. Aynı kelimeyi izah etseler bile izahlarının farklılık arz etmesi bu tezi destekliyor.<sup>200</sup> Yahyâ b. Sellâm (öl. 200/815) ve Şâfiî'nin (öl. 204/820) (*Ahkâmü'l-Kur'an*) tefsirlerinde de "fi kelâmi'l-Arab" kalıbı vardır ancak Taberî'de zikredilen içerik bunlarda kullanılmamıştır.<sup>201</sup> İbn Kuteybe'nin *Garîbü'l-Kur'an*'ında "fi kelâmi'l-Arab" bağlamında çok az malumat zikredilir.<sup>202</sup> Yine bu eserle arasındaki irtibatın da güçlü olmadığı anlaşılıyor. Dolayısıyla Taberî'nin dilbilimsel tefsirin ilk evresini oluşturan tedvin dönemi eserlerinin pek çoğundan iktibasta bulunmadığı anlaşılıyor. Bu kalıp ifadeyi Taberî'nin icat etmediği ancak onun bunu kavramsallaştırdığı ve buna zengin bir içerik yüklediği söylenebilir.

Taberî'nin tefsir tarihindeki yerini onun tefsir yazımında beslendiği kaynaklardan hareketle belirlemeyi önemseyen bu yazıyı, yeni çalışmalara teşvik olması bakımından

<sup>194</sup> Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebû'l-Hasen, Ebû'l-Hüseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârîsî, *el-Kitâb*, thk. Abdüselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Ĥâncî, 1988), 1/122; 2/102; 2/121; 2/136; 2/181; 2/185; 2/228; 2/241.

<sup>195</sup> Peter Webb, *Imagining the Arabs - Arab Identity and the Rise of Islam-* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), 304-305.

<sup>196</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. (Mısır: Dârü'l-Mısriyye li't-telif ve't-terceme, ts.), 1/25.

<sup>197</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/230; 2/400; 2/224.

<sup>198</sup> Mustafa Mantûrân, "Mekuleti'l-Kelâm fi'l-Fikri'l-Lugaviyyi'l-Kadîm: Dirâse fi't-Tefkîri'l-Uslûbî inde'n-Nuhât ve'l-Lugaviyyîni'l-Arab", *Merkezu ĵil el-Bahsü'l-İlmî* (5 Eylül 2022 Erişim)

<sup>199</sup> Ebû Ubeyde Mamer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Ĥâncî, 1381), 2/230.

<sup>200</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.), 3/418.

<sup>201</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/488; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Mustafâ el-Ferrân (Suudi Arabistan: Dârü't-Tedmiriyye, 2006), 1/221.

<sup>202</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlü Müşkilü'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 1/258.

ilginç bir soruyla sonlandırılırım: Taberî'nin çağını tahayyül ettiğimizde; Arapça konuşan-yazan nüfusun fetihler, ticaret vb. araçlarla çoğaldığını, buna paralel biçimde Arapçanın kültürel statüsünün arttığını tahmin etmek güç değildir. Böyle bir aşamada bilhassa İslam öncesi süreçteki bedevi imajının popülerlik kazandığını ve dil açısından homojen bir devrin yaşandığı zamanlara duyulan özlemin ve yüceltmenin ziyadeleştiği de bilinmektedir. Peki, Taberî'nin sıklıkla kullandığı kelām-ı Arab kalıbı, Bedevî'nin yabancı etkilerden azade saf dilini belirtmek için mi icat edildi?<sup>203</sup>

### Sonuç

Arapça, Taberî'nin tefsirinde temel kaynaklardan biridir. Müfessirin söz konusu kaynağa yaptığı referansın kavramsallaştırılmış formlarından biri "fi kelâmi'l-Arab" kullanımıdır. Taberî'nin, tefsirinde 304 defa bu ifadeye yer verdiği tespit edilmiştir. Bu atıfların bağlamsal ve tematik incelemesi yapıldığında, "fi kelâmi'l-Arab" kavramının neye delalet ettiğine dair fikir üretmek mümkün olmaktadır. Müfessirin, "fi kelâmi'l-Arab" ifadesiyle müphem bıraktığı içeriğin tespiti, Taberî tefsirinin dil kaynaklarının araştırılması anlamına gelir.

Taberî Tefsirinde "fi kelâmi'l-Arab"ın zikredildiği konuların dağılımına bakıldığında bunların ekseriyetle leksikografik izahlardan oluştuğu söylenebilir. Müfessir dilde kelimelere takdir edilen anlamı verirken söz konusu kalıp ifadeye başvurduğu kadar kelimelerin yanlış anlamlandırılmasının önüne geçmek maksadıyla bu kalıp ifadeye yer verir. Bağlama göre anlamı değişen kelimelerden bahsederken ve Kur'ân'ın Arapçaya kattığı anlamları zikrederken de "fi kelâmi'l-Arab"a referansta bulunur. Taberî'nin adeta sözlükçü ve kelime işçisi hassasiyetiyle davrandığı söylenebilir.

Toplam 304 yerde "fi kelâmi'l-Arab" kalıbını kullanan Taberî, bunların 182 tanesini kelime izahlarında zikreder. Bunun yanı sıra gramer meselelerinde 35, kırâat bahsinde 24, sahabe-tabiûn görüşleri sadedinde 15, Kûfe-Basra dil okullarıyla ilgili hususlarda 8, Kur'an ilimleriyle alakalı ise 2 yerde "fi kelâmi'l-Arab" kalıbı kullanılmıştır. Tematik inceleme sayılabilecek bu tasnif, bahsi geçen kalıbın dille alakalı meselelerde kullanıldığını gösterir. Müfessirin "fi kelâmi'l-Arab" kalıbını kullandığı yerlerin yaklaşık üçte birinde şiir zikrettiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla onun söz konusu müphem kümenin kapsamına dahil ettiği en önemli veri şiirdir. Bu kapsamda zikredilen şiirlerin dağılımına bakıldığında; İslam'ın ilk dönemi, Câhiliyye dönemi, Emevîler dönemi ve Muhadram şairler olduğu görülür. Öyleyse "fi kelâmi'l-Arab" kalıbının zamansal çerçevesi hicrî ikinci asra kadar olan süreyi kapsamaktadır.

Taberî'nin "fi kelâmi'l-Arab" kalıbını zikrettiği kısımlarda öne çıkan tematik vurgular şunlardır: Salt kelime-lafız tahlili yapmak suretiyle leksikolojik bilgi vermek, kelime tahlilini şiirle desteklemek, muhtelif görüşleri ve rivâyetleri zikrettikten sonra Taberî'nin nezdinde en sahih ve en muteber kabul edilen görüşü değerlendirme pasajı, kiraat meseleleri, gramer kullanımlarında hatalı olana işaret etmek, dil vurgusu yapmak, Kûfe ve Basra dil okullarıyla alakalı mukayeseler, lehçe bilgisi. Öyleyse Taberî'nin "fi kelâmi'l-

<sup>203</sup> Bu soruya ilham kaynağı olması açısından Kees Versteegh'i anmak isabetli olur. Versteegh, *The Arabic Language*, 43.

Arab" ifadesinin, sözlük bilgisine, şiire, kıraat bilgisine, dil okullarının görüşlerine ve gramaire tekabül ettiği söylenebilir.

Taberî'nin "fî kelâmî'l-Arab"ı kullandığı pasajlarda yoğun bir biçimde değerlendirmeler yaptığı görülmektedir. Bu değerlendirmeler sahih, hatalı, meşhur, fasih, ma'dûm, gayru mevcûd şeklinde çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Müfessirin "fî kelâmî'l-Arab" ifadesini kullandığı kesitlerde mukayeseler yapması, hatalı olduğunu düşündüğü görüşü tenkit etmesi, isabetsiz bulduğu görüşün zorlama olduğuna işaret etmesi, görüşleri değerlendirmeye tabi tutması ve bunlar arasından en sahih olanı tercih etme çabası aşikardır. Müfessir söz konusu kalıbı kullandığı kısımlarda Katâde ve Mücâhid gibi tefsirin öncü isimlerine eleştiri yönelmiştir. Bütün bunlardan hareketle onun nazarında muteber görüşü ortaya koymak için *dil*'in temel bir dayanak olduğu söylenebilir.

Müfessirin "fî kelâmî'l-Arab" kullanımını, halkın gündelik dil kullanımına yani sözlü kültüre işaret edebilir. Bununla birlikte müfessirin kastı, kendi dönemine kadar erişen Arapça literatür, yazılı kaynaklar da olabilir. Taberî tefsirinde "fî kelâmî'l-Arab"ın, câhiliyye dönemi edebiyatına atıf yaptığı da söylenebilir. Bütün bu ihtimaller, "fî kelâmî'l-Arab" ibaresinin çağrıştırdığı muhtevanın genişliğine işaret etmesinden daha ziyade bunun müphemliğine delalet eder. Bu müphemliğin ortadan kaldırılması, söz konusu ibarenin kullanıldığı bağlamların titiz bir incelemesini gerektirmektedir. Makalenin amacı doğrultusunda öncelikle, Taberî tefsirindeki "fî kelâmî'l-Arab" ibaresinin kullanıldığı bağlamların tespiti yapılmıştır. Müfessirin ağırlıklı olarak hangi konularda bu ifadeleri kullandığını belirlemek, söz konusu ibarenin içeriğinin tahlili hususunda yardımcıdır. Fakat bağlam incelemesi sayesinde tematik vurguların belirlenmesi de "fî kelâmî'l-Arab"ın neye delalet ettiğini kesin bir şekilde tespit etmek için yeterli değildir. Bu noktada bağlamların sunduğu tematik verilerden ziyade, bu kavramın kullanıldığı yerlerde zikredilen veriler daha çok önem taşımaktadır. Buna göre müfessirin Arapların gündelik dil kullanımını, hicrî ikinci asra kadar erişen şiirle karşıladığı anlaşılmaktadır. Taberî'nin çağında kâğıda erişimin imkanına ve onun kütüphanesinde bulunması muhtemel kitap listesine dair tarihsel bulgular göz önünde bulundurulduğunda, müfessirin "fî kelâmî'l-Arab" ifadesiyle yazılı kaynaklara atıf yaptığını söylemek mümkündür. Özellikle "fe hukiye ani'l-Arab *simâen*/Araplardan *sözlü-işitilerek* aktarım yapılmıştır" şeklinde ifadeye yer vermesi de bu hususta ayırım yaptığını göstermesi bakımından manidardır. Bir başka deyişle müfessir kendisine erişen sözlü kaynaklarla yazılı kaynaklar arasındaki farkı kayıt altına almaktadır. Herhangi bir bilginin sözlü kaynaklardan eriştiğini vurgulama ihtiyacı, onun diğer bilgi türlerinden farkına işaret amacını taşır. Araştırma neticesinde Taberî'nin dille alakalı meselelerde sıklıkla kullandığı "fî kelâmî'l-Arab" kalıbının büyük oranda şiire tekabül ettiği söylenebilir.

Taberî öncesi dönemde Sîbeveyh, Halil b. Ahmed, Mukâtil b. Süleyman, Ferrâ, Yahyâ b. Sellâm, İmam Şafî, İbn Kuteybe ve Câhiz gibi müelliflerin eserlerinde nadiren "fî kelâmî'l-Arab" kalıbına yer verilmiştir. Fakat bunların zikredildikleri bağlamları incelediğimizde, Taberî'nin bu isimlerin eserlerindeki örnekleri bire bir almadığı anlaşılmaktadır. Öyleyse onun bahsi geçen isimlerden bu hususta istifade etmediği söylenebilir. Bundan da öte esas söylenmesi gereken şudur: Taberî oldukça yoğun bir biçimde "fî kelâmî'l-Arab" kalıbını kullanarak bunu adeta kavramsallaştırmıştır.

**Kaynakça | References**

- Ahmed, Düreyd Hasan. "Tekayyüdül-İmâm et-Taberî bi lugati'l-Arab" (Câmiü'l-Beyân). *Mecelletü'l-Câmiati'l-İrâkiyye* 1/34 (2015), 481-512.
- Albayrak, Halis. "Taberî ve Kırâat (Câmi'ü'l-Beyân 'an Te'vîli'l-Kur'ân Çerçevesinde)". *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları IV (Kırâat İlmi ve Problemleri)*. İstanbul: İSAV Yayınları, 2002, 355-386.
- Aydın, Atik. "Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2010), 271-293.
- Aydın, Atik. *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Aydın, Hasan. "İslam Ortaçağında Nakilci ve Akılcı Tarih Anlayışları: Taberî ve İbn Haldûn Örneği". *Tarih yazımı* 1/1 (Yaz 2019), 20-61.
- Belhî, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 2002.
- Berekât, Mebrûk. "Menhecü'n-Nuhât fi İntikâi Kelâmî'l-Arab ve Dirâsetuhû fi Nazari Temmâm Hassân". *Mecelletü Mümâresâti'l-Lugaviyye* 38 (2016), 105-124.
- Bulut, Ali. "İslâm Öncesi Arap Edebiyatının Mevsûkiyeti Meselesi". *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. ed. Mustafa Çağrırcı. 15-60. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *Kitâbü'l-Ḥayevân*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Cemel, Bessâm. "eş-Şefeyyü ve'l-Mektûbu fi Hitâbi't-Tefsîr: Câmiü'l-Beyân li't-Taberî enmuzece". *Müminün bilâ Hudûd*. Erişim 18 Ekim 2022. <https://mominoun.com/pdf/2014-12/549be1d73878d1955849480.pdf>
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsîr Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 5. Basım, 2010.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe. *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şem-süddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Dûrî, Abdülaziz. "Bağdat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bagdat#1-genel-bakis>
- Ebû Hudayr, Nâsirüddin. *er-Ru'yetü'n-Nahviyye inde't-Taberî: Kırâe fi Câmiü'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'an*. Ürdün: Alemü'l-Kütübi'l-Hadîs, 2014, 243.
- Erünsal, İsmail E. *Orta Çağ İslam Dünyasında Kitap ve Kütüphâne*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Fayda, Mustafa. "Muhammed b. Cerîr Taberî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/taberi-muhammed-b-cerir>
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdi Mahzumi vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü Hilâl, 1996.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. 3 Cilt. Mısır: Dârü'l-Mısriyye li't-telif ve't-terceme, ts.
- Gleave, Robert. *Islam and Literalism -Literal Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory-*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.
- Hârisî, Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Ḥâncî, 1988.
- Hathât, Emânüddîn. "el-Cuhûdu'n-Nahviyye fi Tefsîri't-Taberî". *es-Sekâfetü'l-İslâmiyye* 28 (1989-1990), 227-240.
- Horst, Heribert. "Taberî'nin Kur'an Tefsiri'ndeki Rivayetler". çev. Sabri Çap. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 309-328.
- Kartal, Mustafa. "Taberî Tefsirinde İstîşhâd", *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8 (2019), 6-30.
- Kaya, Mesut. *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- Koç, Mehmet Akif. "Taberî Tefsir'ini Anlamak Üzerine- I". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 79-92. [https://doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000001015](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001015)

- Mantûrân, Mustafa. "Mekuleti'l-Kelâm fi'l-Fikri'l-Lugaviyyi'l-Kadîm: Dirâse fi't-Tefkîri'l-Uslûbî inde'n-Nuhât ve'l-Lugaviyyîni'l-Arab" *Merkezu Jîl el-Bahsü'l-İlmî*. 5 Eylül 2022 Erişim. <http://jilrc.com/archives/11699>
- Müsennâ, Ebû Ubeyde Mamer b. *Mecâzü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Fuâd Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381.
- Osman, Ghada. "Oral vs. Written Transmission: The Case of Tabarî and Ibn Sa'd". *Arabica* 48/1 (2001), 66-80.
- ÖğmüŖ, Harun. "Taberî Tefsirinin Şiirle İstîŖhâd Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi". *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu*. ed. Fethi Ahmet Polat 1-296. Konya: Ünlem Ofset, 2010, 91-92.
- Schoeler, Gregor. *İslam'ın İlk dönemlerinde Yazı ve Rivâyet*. çev. Güllü Yıldız. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Ahmed b. Mustafâ el-Ferrân. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dârü't-Tedmîriyye, 2006.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Riyad: Dâru Hicr, ts.
- Talmon, Rafael. "Al-kalâm mâ kâna muktafiyan bi-nafsihî wa-huwa l-ğumla": A Study in the history of sentence-concept and the Sîbawaihian legacy in Arabic grammar". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 138/1 (1988), 74-98.
- Teymî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Versteegh, Kees. *The Arabic Language*. Edinburg: Edinburg University Press, 2001.
- Webb, Peter. *Imagining the Arabs - Arab Identity and the Rise of Islam-*. Edinburg: Edinburg University Press, 2016.
- Yaşar, Naif. "Taberî'nin Kıraatlere Bakışı". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (Nisan 2016), 59-86.
- Yaşar, Naif. "Taberî'nin Tefsir Usulü". *Din ve Bilim- Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2018), 71-92.
- Yurdaydın, Hüseyin Gazi. *İslâm Tarihi Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Tafsir Tabari. "Search". Erişim 23 Ocak 2023. <https://tafsirtabari.com/>.





## İmam Mâtürîdî'nin Hz. Mûsâ ve Salih Kul Kıssasını Kelâmî Yorumu

Fatma Bayraktar Karahan | <https://orcid.org/0000-0002-1624-9623>

[fatma.bayraktarkarahan@aybu.edu.tr](mailto:fatma.bayraktarkarahan@aybu.edu.tr)

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | <https://ror.org/05ryem72>

İslami İlimler Fakültesi, Mezhepler Tarihi ve Kelâm Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

### Öz

İmam Mâtürîdî, kelâm ilminin teşekkül sürecinde önemli etkileri bulunan bir âlimdir. Onun kelâmın epistemolojisine bilgi kaynaklarını tespit boyutuyla verdiği katkı yanında metot yönüyle de ilm-i kelâma katkıda bulunduğu bilinmektedir. Diğer yandan o, Eş'arî kelâm ekolü ile Mu'tezile kelâm ekolü arasında orta bir çizgiyi takip eden Ehl-i Sünnet kelâmının temsilcisi kabul edilmektedir. Bu sebeple görüşleri bakımından akıl ile nakil arasında bir dengeyi gözettiği fark edilmekte böylelikle de gelenek ile yeniyi dengelemek bakımından önemli bir örnekliliği bulunmaktadır. Bu özellikleri onu günümüz için yeniden anlaşılması, tanınması, görüşleri bakımından değerlendirilmesi gereken bir kelâm âlimi konumuna getirmektedir. İmam Mâtürîdî'nin günümüze ulaşan müstakil bir kelâm eseri yanında oldukça hacimli bir tefsirinde de bulunması, onun âyetleri nasıl yorumladığını ve pek çok kelâm meselesine ilişkin görüşlerinde naklî delillendirme yöntemini görme imkânı vermektedir. Zira onun âyetlerin tevildeki akıl yürütme metodunu tespit etmek suretiyle kelâm konularındaki istidlal yöntemini de anlamak mümkün olacaktır. Makalemizde ilm-i kelâm için pek çok önemli meseleyi içeren Hz. Mûsâ ile Salih Kul arasındaki Kur'ân kıssasına dair İmam Mâtürîdî'nin yorumu ele alınacaktır. Beşerî bilgi ile İlahî bilginin farkı, ilim öğrenme/bilgi edinme yolları, bilginin kaynağı gibi kelâmın epistemolojik yönüne ilişkin konular yanında aynı kısma bir masumun öldürülmesi üzerinden insan fiillerinin ahlâkî bakımdan normatifliğinin ölçüsü üzerinde durulmasına da imkân vermektedir. İmam Mâtürîdî'nin âyette geçen Salih Kul'un kimliğine ve ilgili kıssaya ilişkin farklı yorumları onun akıl yürütme metodunu da ortaya koyan çarpıcı bir örnek konumundadır. Diğer yandan onun Hz. Mûsâ'nın kıssada öne çıkan ahlâkî bakımdan kötü olarak tanımlanacak eylemlere karşı itirazî soruları hakkındaki yorumu da geleneksel anlatılardan hayli farklıdır. Bu yönleriyle kıssaya ilişkin yorumlarından, bilginin kaynağı ve eylemlerin ahlâkî normatifliği odağa alınmak suretiyle İmam Mâtürîdî'nin kelâmî yöntemi ortaya konulmuş olacaktır.

### Anahtar Kelimeler

Kelâm, İmam Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, Hz. Mûsâ, Hızır, Salih Kul

### Öne Çıkanlar

- Mâtürîdî, Tevîlâtü'l Kur'ân adlı eserinde ilgili kıssada âyetleri tevildeki kelâmî yorumu ile Allah'ın ilmi, insan iradesi, özgürlüğü, bilginin kaynağı gibi kelâm ilminde tartışılan konulara önemli ve özgün açıklamalar kazandırmıştır.
- Mâtürîdî, âyetleri tevilde kelâm yöntemini kullanmaktadır.
- Yönteminde aklın kullanımı, bilginin kaynağı, fiillerin ahlâkîliği öne çıkmaktadır.
- Hızır kıssası, Allah'ın ilmi ve insanın bilgi edinme yollarına ışık tutmaktadır.
- Mâtürîdî, ilgili kıssaya gelenekteki anlayıştan farklı bir yorum yapmaktadır.

### Atıf Bilgisi

Karahan, Fatma Bayraktar. "İmâm Mâtürîdî'nin Hz. Mûsâ ve Salih Kul Kıssasını Kelâmî Yorumu". *Eskiye*ni 48 (Mart 2023), 307-330. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1227563>

---

<b>Geliş Tarihi</b>	31 Aralık 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	27 Mart 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri)İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli Hakem raporları, makale ile birlikte yayımlanır. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Etik</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları <b>CC BY-NC 4.0</b> lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>

---

## Imām Māturīdī's Kalāmi Comments on the Parable of Prophet Moses and the Servant

Fatma Bayraktar Karahan | <https://orcid.org/0000-0002-1624-9623>

[fatma.bayraktarkarahan@aybu.edu.tr](mailto:fatma.bayraktarkarahan@aybu.edu.tr)

Ankara Yıldırım Beyazıt University | <https://ror.org/05ryem72>

Faculty of Islamic Studies, Department of Kalam and History of Islamic Sects, Ankara, Türkiye

### Abstract

Abū Mansūr al-Māturīdī (d. 333/944) is a scholar who has important effects in the formation process of the kalām. It is known that besides his contribution to the epistemology of kalām in terms of identifying the sources of knowledge, he also contributed to the kalām in terms of method. On the other hand, he is accepted as the representative of the Ahl al-Sunnah kalām, which follows a middle line between al-Ash'arī and the Mu'tazilī theological schools. For this reason, it is noticed that he observes a balance between reason (*aql*) and transmitted knowledge (*naql*) in terms of his views, so he has an important example in terms of balancing tradition and modern. These features make him a theologian who needs to be re-understood, recognized and evaluated in terms of his views. The fact that Imām al-Māturīdī has a very voluminous commentary besides a stand-alone kalām work that has survived to the present day gives the opportunity to see how he interpreted the verses and the method of naql proof (*dalīl al-naql*) in his views on many kalām issues. Because by determining his reasoning method in the interpretation of the verses, it will be possible to understand the method of deduction in the subjects of kalām. In this study, Imām al-Māturīdī interpretation of the Qur'ānic parable between Moses and the Servant will be discussed. In addition to the epistemological aspects of kalām, such as the difference between human knowledge and divine knowledge, ways of learning/acquiring knowledge, and the source of knowledge, the same parable also allows to focus on the moral normativity of human actions through the murder of an innocent. Imām Māturīdī's different interpretations regarding the identity of the Servant mentioned in the verse and the related parable are a striking example that also reveals his reasoning method. On the other hand, Imām Māturīdī interpretation of the questions of objection against actions that would be defined as morally bad, which is prominent in the parable, is also quite different from the traditional interpretations. With these aspects, Imām Māturīdī's theological method will be revealed by focusing on the source of knowledge and moral normativity of actions from his interpretations of the parable.

### Keywords

Kalām, Māturīdī, Ta'wīlat Qur'ān, Moses, Khidr, The Servant

### Highlights

- Māturīdī, in Ta'wīlat al-Qur'ān, with the kalām method he used while interpreting the verses in the relevant parable, brought important and original expansions to the topics discussed in theology such as the knowledge of God, human will, freedom, and the source of knowledge.
- Māturīdī uses the kalām method in interpreting the verses.
- In his method, the use of reason, the source of knowledge, and the morality of actions come to the fore.

- Khidr and Moses parable sheds light on the knowledge of God and the ways in which people acquire knowledge.
- İmām Mātūrīdī makes a different interpretation of the relevant parable from the traditional understanding.

#### Citation

Karahan, Fatma Bayraktar. “İmām Mātūrīdī’s Kalāmi Comments on the Parable of Prophet Moses and the Servant”. *Eskiyeni* 48 (Mart 2023), 307-330.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1227563>

---

<b>Date of submission</b>	31 December 2022
<b>Date of acceptance</b>	27 March 2023
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind + Transparent Peer Review The reviewers’ reports and the authors’ responses to the reviewers are published alongside the article. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Ethical Statement</b>	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.
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> . <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>

---

## Giriş

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944) önemli bir kelâm âlimi olmasının yanı sıra geniş bir coğrafyada etkili Mâtürîdîlik ekolünün de kurucusudur. Hayatına dair kaynaklarda detaylı bilgiler bulunmamakla beraber Semerkant yakınlarında bulunan “Mâturid” ya da “Mâtürit”te doğduğu<sup>1</sup> ve yaklaşık bir asra yakın bir süre sonra da yine Semerkant'ta vefat ettiği bilinmektedir.<sup>2</sup> Onun yetişmesinde ve görüşlerinde hem doğup büyüdüğü ve ilim tahsilinde bulunduğu Mâverâunnehir bölgesindeki ilmî ortam hem de bölgede hâkim olan Samanî Hanedanlığı'nın (261-390/874-999) ilmî bakımdan farklı görüşlere yönelik özgürlükçü tutumu etkili olmuştur.<sup>3</sup> Zira siyasî bakışın ve müdahalelerin etkili olduğu Bağdat ve Basra'nın uzağında<sup>4</sup> Mazdekizm, Seneviyye, Maniheizm, Mecusilik, Şamanizm ve Zerdüştlük gibi akımlar ve başta Mu'tezile olmak üzere Şi'a, Hâricîler ve Kerramiye gibi gruplara ait farklı görüşlerin tartışılabildiği bir bölgede<sup>5</sup> yetişmesi İmam Mâtürîdî'nin akılcılığı ve yorum zenginliğine imkân tanımıştır. Diğer yandan İslam düşünce geleneği içerisinde önemli bir yeri olan rey'ci ekolün kurucusu kabul edilen Ebû Hanife'nin çizgisini devam ettiren hocalardan ders aldığı bilinmektedir.<sup>6</sup> Yine farklı görüş sahipleri ile bilgi alışverişinde ve tartışmalarda bulunmak amacıyla başta Basra olmak üzere dönemin önemli ilim merkezlerine yaptığı seyahatlerin de onun düşünce sistematığının gücüne katkıda bulunduğu söylenebilir.<sup>7</sup>

İmam Mâtürîdî'nin günümüze ulaşmayan eserleri<sup>8</sup> yanında kelâmî meseleler üzerine kaleme aldığı *Kitâbu't-Tevhîd* adlı kitabı ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli bir de tefsiri bulunmaktadır.<sup>9</sup> Elimize ulaşan bu iki eseri onun kelâm yöntemini ortaya koymaktadır.<sup>10</sup> Nitekim o, *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinin mukaddime kısmında kelâmî yönteminin odağına bilgi edinme meselesini yerleştirmiştir.<sup>11</sup> Bilginin kaynağının ne olduğu hususundaki bu ilk hareket noktası onu İslam kelâmı için bir öncü konumuna getirmektedir.<sup>12</sup> Buna ilaveten bilgiyi salt rasyonel anlamda kabul edip ona kendi sınırları içinde bir değer atfetmemesi,

<sup>1</sup> Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 21.

<sup>2</sup> M. M. Şerif, *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), 1/260.

<sup>3</sup> Mehmet Evkuran, *İslam Kelâmında Zihniyetler - Mâtürîdîlik, Eş'arîlik ve Seleflik Üzerine Tezler* - (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 43.

<sup>4</sup> Şaban Ali Düzgün, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde* (Ankara: OTTO Yayınları, 2020), 12.

<sup>5</sup> K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 3/727; Ebû Abdullah el-Makdisî, *Ahşenü't-tekasim fi ma'rifeti'l-ekâlîm* (Leiden: Brill, 1906), 323.

<sup>6</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 28; Kemalüddin el-Beyazî, *İşaretü'l-Meram min İbaratü'l-İmam* (İstanbul/Kahire: 1949), 23.

<sup>7</sup> Ramazan Altıntaş, “Ebû Mansur El-Mâtürîdî ve Kelâmcılığı”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 96.

<sup>8</sup> Ahmet Ak, “Mâtürîdîliğin Temel Kaynakları”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye Geleneği*, ed. Hülya Alper (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 386-417.

<sup>9</sup> Eserleriyle ilgili bk. Gâfî, Belkâsım, Ebû Mansûr Mâtürîdî (Tunus: Dârü't-Türkî li'n-Neşr, 1989), 64-69.

<sup>10</sup> Muhiddin Bağçeci, “Mâtürîdînin Kelâm Metodu”, *Ebû Mansur Semerkandî- Mâtürîdî Kongresi Tebliğleri*, ed. Ahmet Hulusi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1986), 24.

<sup>11</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 43.

<sup>12</sup> Muammer Esen, “Mâtürîdî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Âlem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2008), 46.

hakikate işaret ettiği, varlığı, evreni ve var oluşu açıkladığı ölçüde değerli bulması da onun epistemolojisinin önemli yanlarındanır.<sup>13</sup>

Diğer yandan nakil-akıl çelişmesine sebep oluşturacak tartışmalarda bu iki önemli unsur arasında “bütünleştirici bir sentez kurması; vahyin rehberliğinden kopmaksızın dirâyete dayalı yoruma imkân verip teşvik eden özgün bir epistemoloji oluşturması da onun bir başka orijinal yönüdür.”<sup>14</sup> Ayrıca öncelikli ilm-i kelâm olmak üzere felsefe ve fıkıh gibi ilimlerin kavramlarına yönelik akfî yorum ve analizleri ile bu kavramlara yeni tanımlar getirmesi ve bazı yeni kavramlar oluşturması<sup>15</sup> da onu yaşadığı çağın çok ötesine taşıyan yönlerindedir.

*Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eseri de özgün niteliklere sahiptir. O, âyetleri ilm-i kelâmın metodolojisini kullanarak te'vil etmekte, diğer yönden te'vil ettiği âyetler ile kelâmî meselelere dair görüşlerini ortaya koymaktadır. Bu sebeple dirâyet tefsirinin ilk örneklerinden kabul edilebilecek<sup>16</sup> bu kitabı her ne kadar bir tefsir eseri olarak kabul görse de kelâm ilmi için de önemli bir kaynak konumundadır. Nitekim tefsirinde ele alınan ilâhiyat, semiyât ve akliyat konularının epistemolojik arka planı akıl ve nakil referansları ile oluşturulmaktadır.<sup>17</sup> Bu sebeple özellikle temel bazı kelâm konularının tartışılmasına zemin teşkil eden âyetlere ilişkin te'villeri ayrı bir öneme haizdir.

Diğer yandan onun eserinde tefsir ve te'vile ilişkin ortaya koyduğu ayrım da önemli bir fark oluşturmaktadır. Zira ona göre tefsir, ancak Hz. Peygamber'e ve Kur'ân'ın nazil olma sürecinde yaşayan sahabeye özgü olup onların Kur'ân kelimelerine ilişkin beyanlarını içermektedir. Bu beyanlarda nüzul sürecine şahit olmaları sebebiyle yüce Allah'ın muradını tespit edebilme imkânı bulunmakta iken te'vil, te'vilde bulunanın ibarelerden ne anladığını ortaya koymak gayretidir.<sup>18</sup> Te'vil, “okuyucu odaklı”<sup>19</sup> bir yaklaşım özelliği ile “yorumlanan kelimenin hem ilk anlamını hem de yorumun bizi götüreceği son noktayı dikkate alan bir akıl yürütme süreci”<sup>20</sup> olarak görülmektedir. Bu akıl yürütme süreci bireysel yorum farklarına fırsat vermekte “bu kelimeyle yahut bu ifadeyle Allah şunu murad etmiştir” gibi katî bir dil kullanılmasına imkân vermemektedir.<sup>21</sup> Böylelikle her te'vil bir anlama çabası olarak kıymet taşımakta, ancak hiç kimsenin te'vili, mutlaklık kazanmamaktadır. Bu ise bir te'vili reddetmenin âyeti inkâr olarak anlaşılmayacağını ortaya koymaktadır.

İmâm Mâtürîdî'nin bu te'vil anlayışı ve eserinde farklı yorumları ve kelimeye verilen farklı anlamları zikrettikten sonra hemen her ayetin yorumunda kullandığı “En doğrusunu

<sup>13</sup> Emine Ögük, “Kelâm İlminde Bilgi Anlayışının Oluşmasında Mâtürîdî'nin Rolü”, *IV. Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu* (Hanefilik-Mâtürîdîlik), ed. Cengiz Çuhadar (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 1/174.

<sup>14</sup> Talip Özdeş, “Mâtürîdî ve Tefsir”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Felsefe, Ahlâk ve Kelâmın Sentezi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 6/149-150.

<sup>15</sup> Recep Önal, “Mâtürîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâm İlmi'ndeki Yeri”, *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/3 (2013), 325.

<sup>16</sup> Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 15.

<sup>17</sup> Abdurrahim el-Âlemî, “İmâm Mâtürîdî'nin Tefsir Metodu”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 331.

<sup>18</sup> Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2015), 1/3.

<sup>19</sup> Şaban Ali Düzgün, “Mâtürîdî'nin Kur'ân Yorum Yöntemi”, *Kelâm Araştırmaları* 10/1 (2012), 3.

<sup>20</sup> Düzgün, “Mâtürîdî'nin Kur'ân Yorum Yöntemi”, 5.

<sup>21</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/3.

Allah bilir” ifadesini ise te’vili yapan için “sınırlılığın bir itirafı” olarak görmek diğer yandan “bu sınırlı oluşun başka yorumcu öznelere önünü açmak anlamına geleceğini”<sup>22</sup> kabul etmek mümkündür. Diğer yandan bu yaklaşım, tekfirci, kendi yorumu dışındakileri ötekileştirici bakışları de engelleyici niteliktedir.

### 1. Kur’ân’da Hz. Mûsâ-Salih Kul Kıssası

Kur’ân-ı Kerim’in önemli bir yekûnu peygamber kıssalarından oluşmaktadır. Hz. Mûsâ, kıssasıyla âyetlerde en fazla yer bulan iki peygamberden biridir.<sup>23</sup> Ona ait olan ve “Hızır kıssası” ismiyle maruf kıssa Kehf Suresi’nde yirmiye yakın âyette oldukça detaylı bir şekilde ortaya konulmaktadır. Kıssa gerek yekûnu gerekse ihtiva ettiği meseleler bakımından tefsir, hadis, özellikle tasavvuf literatüründe ve halk inanışları bağlamında ele alınmış üzerine pek çok çalışma yapılmıştır.<sup>24</sup>

Kur’ân’da “Kendisine rahmet bahşettiğimiz ve katımızdan ilim öğrettiğimiz bir kulumuz” şeklinde kimliğinin kapalı bırakılıp vurgulanmadığı ‘Salih Kulun bir peygamber ya da veli olabileceğine ilişkin görüşler bulunmaktadır. Zira ‘kul’ lafzı Kur’ân’da insan, cin ve melek için de kullanılmaktadır.<sup>25</sup> Ancak onun Allah’ın elçisi bir peygamber mi yoksa Allah’ın veli bir kulu mu olduğu tartışmaları<sup>26</sup> yanında onun melek olabileceğine ilişkin yorumlar da az olmakla beraber bulunmaktadır.<sup>27</sup> Özellikle tasavvuf kültüründe Salih

<sup>22</sup> Düzgün, “Mâtürîdî’nin Kur’ân Yorum Yöntemi”, 3.

<sup>23</sup> Kur’ân kıssaları içerisinde en çok zikredilen iki peygamber Hz. İbrahim ve Hz. Mûsâ’dır.

<sup>24</sup> Abdurrahman el-Câmi, *Nefehâtü’l-İnsan min hadîrâtî’l-Kudûs*, çev. Lâmiî Çelebi (İstanbul; y.y., 1995); Mehmet Aydın, “Türklerde Hızır İnanç”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986), 51-78; M. Necmettin, Bardakçı, “İsmail Hakkı Bursevî’nin Mûsâ-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Mârifet Uygunluğu Açısından Değerlendirmesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998): 81-103; Muhittin Uysal “Tespit ve Yorum Bakımından Hızır’la (a.s.) İlgili Haberler”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2000), 337- 366; Mustafa Öztürk, “Salih Kul-Mûsâ Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu”, *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/15 (2003), 245-281; İsmail Albayrak, “Kur’ân ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası ve Ledün İlmî”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları* 5 (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-1) Tartışmalı İlmî Toplantı, ed. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003), 187-210; Abdulkadir Evgin, *Hadislerde Hızır-Gayb İlişkisi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007); Ramazan Hub, *Hızır Aleyhisselam* (İstanbul: Kirk Kandıll Yayinevi, 2013); Yasin Meral, “Mûsâ-Hızır Kıssası ve Kıssasının Yahudi Kökeniyle İlgili İddialarının Değerlendirilmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2 (2014), 129-150; İman bnt. Abdurrahmân Mahmûd Mağribî, “Hz. Mûsâ ve Hızır (a.s.) Kıssası: İsrâîliyyât Rivâyetlerine Karşı Eleştirel Bir Yaklaşım”, çev. Mustafa Şentürk, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 173-208; Necmettin Çalışkan “Kehf Suresi Bağlamında Hz. Mûsâ ve Salih Kul (Hızır) ve Antakya’da Hızır İnançının Sosyo-Kültürel Etkileri”, *Toplum Bilimleri* (Temmuz- Aralık, 2015), 260-261, 243-262; Hacer Çakmak, “Hz. Musa Bilge Kul Kıssasının Hikmet Boyutu ve Allah İnsan İlişkisi Açısından İçerdiği Mesajlar”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 17/68 (2016), 47-78; Necmeddin Bardakçı, *Hakikatin Keşfi-Hz. Mûsâ ve Hızır* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019); Mehmet Mahfuz Ata, “Tefsir Literatüründe Hz. Mûsâ-Hızır (a.s.) Kıssası Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2021), 28-47; Bayram Demircigil - Soner Aksoy, “Anlam ve Değer Açısından Kur’ân’da Hızır-Mûsâ Kıssasında Çocuğun Öldürülme Meselesi”, *Marife* 21/1 (2021), 231-252. İskender Şahin, “Hz. Mûsâ Hızır Kıssası ile İlgili Âyetlerin Tasavvuf Âdâbı Çerçevesinde Yorumu Üzerine”, *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2022), 215-249.

<sup>25</sup> Bk. Zâriyât 51/56; Zuhûrûf 43/19; Enbiya 21/26.

<sup>26</sup> Muhittin Uysal, “Tespit ve Yorum Bakımından Hızır’la İlgili Haberler”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2000), 341 vd.

<sup>27</sup> Mâverdî (ö. 450/1058), “Salih Kulun bir melek olduğunu ve Mûsâ peygamberin ise Allah tarafından ona bildirilen batın ilminden faydalanması için Allah tarafından ona gönderildiği” görüşündedir. Ebü’l Hasan el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l uyun*, nşr. Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdurrahîm (Beyrut: y.y., ts.), 325.

Kul, 'Hızır' ismiyle maruf esrareniz özellikleri bulunan bir karakterdir. O, belli aralıklarla ömrü yenilenen<sup>28</sup> gerektiğinde havada bile yürüyebilen<sup>29</sup> darda ve çaresiz durumda kalan iyi insanlara aniden ve beklenmedik şekilde yetişen biridir.<sup>30</sup> Başka pek çok rivâyet ile Hızır, Kur'ân'ın anlattığının çok ötesinde bir mitolojik kahramana dönüşmüştür.<sup>31</sup>

Salih Kulun kimliğini öne çıkaran bu yaklaşım kıssanın mesajı konusunda da farklılaşmaya neden olmuştur. Salih Kul'un sahip olduğu olağanüstü nitelikleri ile farklı insan görüntülerinde ihtiyacı olanlara yardım ettiği anlayışı yanında Salih Kul gibi ledünnî<sup>32</sup> ilme sahip başka insanların bulunabileceği,<sup>33</sup> sadece muttaki velîler ve salih kulların kalbinde ortaya çıkan bu ilmin onların kalplerini arındırmaları sebebiyle söz konusu olduğunu<sup>34</sup> ve bu ilme sahip Allah'ın velî kullarının fiillerinin sorgulanamayacağı anlayışı hâkim olmuştur. Zira onlar Allah katından kendilerine verilen ilim sebebi ile fiilleri, ahlâkî düzlemde "kötü" olarak kabul edilecek olduğunda bile sorgulanmaz ve eleştirilmez. Ledünnî ilimleri sayesinde mutlak itaat ve teslimiyeti hak ederler. Nitekim kıssada Hz. Mûsâ'nın Salih Kula soru yöneltmesi nasıl engelleniyorsa Salih Kul niteliği taşıyan başkalarına da soru sorulup, yaptıklarına müdahale edilemez. Özellikle tasavvuf alanında kıssanın Salih Kulun kimliği üzerinden batın ilmi için delil teşkil ettiği, müşid-mürîd ilişkisine de yön veren bir örnek olarak kabul edildiği görülmektedir.<sup>35</sup> Öyle ki Mûsâ peygamberin nübüvvet ilmine sahip olduğu halde velâyet ilmine tabi oluşu, hoca-talebe arasındaki edeptendir.<sup>36</sup>

Kıssanın "ilm-i ledün"den hareketle başlayan "nübüvvet-velâyet" çizgisinde devam eden tartışmalara kaynaklık ettiği de görülmektedir. Velâyet- nübüvvet mukayesesine ilişkin tartışmalar<sup>37</sup> da Hızır-Mûsâ kıssasının mesajının bambaşka bir alana savrulduğunu göstermektedir. Allah'ın velî kullarının onlara verilen ledünnî ilim ile nübüvvet ilmi ve peygamberlerle neredeyse kıyaslanacak noktaya yükseltildikleri görülmektedir. Bu bağlamda İmâm Mâtürîdî'nin Hz. Mûsâ'nın tavrının örnekliğine ilişkin vurgusu, Salih Kulun

<sup>28</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Rûhu'l-Beyân* (Beyrut: y.y., 1985), 5/267-268; Abdurrahman el-Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hadârâti'l-Kudüs*, 44-49.

<sup>29</sup> Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma' -İslam Tasavvufu*, çev. H. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 224.

<sup>30</sup> Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, 419.

<sup>31</sup> Ebû'l-Kasım Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risale*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981), 1/52 vd.; Ebû Talip el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fi muâmeleti'l-Mahbûb* (Beyrût: Dâru Sâdir, 2007), 1/38.

<sup>32</sup> Ledün, sözlükte "gizli ve içeride olan" İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1990), 5/383-385; ledünniyât "ilahî bilgiler, ilahî sırlar, bir işin gizli yönleri, içyüzü"; ilm-i ledün ise, "Allah'tan gelen bilgi"dir. Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 1341.

<sup>33</sup> Serrâc, Hızır'a has kılınan ilm-i ledünden Hz. Ali'ye de verildiğini ifade etmektedir. Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma' İslam Tasavvufu Tasavvuf İlgili Sorular-Cevaplar*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 137.

<sup>34</sup> Takiyüddin İbn Teymiyye, "Zahir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle", çev. Mustafa Öztürk, Ali Bolat, *tasavvuf* 6 (Ankara 2001), 283.

<sup>35</sup> Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Acîbe, *el-Bahru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Rusulân (Kahire: y.y., 1419), 3/190.

<sup>36</sup> Bursevî, *Tefsîru Rûhu'l-Beyân*, 5/275.

<sup>37</sup> Kuşeyrî, *er-Risale*, 1/52 vd.; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 113 vd. Nübüvvetin velâyet karşısında üstünlüğünü müdafaa eden Serrâc gibi mutasavvıflar da bulunmaktadır. Ancak böyle bir mukayesenin yapılmış olması da kıssanın yorumlanma biçimine ilişkin dair önemli ipuçları vermektedir. Serrâc, *el-Lüma'*, 427 vd.



bir beşer olmasının söz konusu olamayacağına ilişkin işareti onun yorumunu ayrıca dikkat çekici kılmaktadır.

Kıssa, ilm-i kelâma ilişkin çalışmalarda da kendine yer bulmuştur.<sup>38</sup> Zira kelâmın önemli konularından Allah'ın ilmi, insanın sınırlı bilgisi, bilgi edinme yolları ve insan fiillerinin ahlâkîliğine ilişkin birçok mesele bakımından önem arz etmektedir. Özellikle kader meselesi bağlamında da kıssanın ele alındığı ve “kader kıssası” şeklinde isimlendirildiği görülmektedir.<sup>39</sup> Diğer yandan çocuğun öldürülmesi meselesinin Allah'ın adaleti bağlamında anlaşılabilir oluşu yorumu<sup>40</sup> bakımından da kıssa, ilm-i kelâmın özel olarak dikkatini hak etmektedir. Ancak ilm-i kelâm bakımından önemi tartışılmaz olan İmam Mâtürîdî'nin kıssaya getirdiği farklı yorum üzerinde yeterince durulmamıştır. Tefsir alanında kıssaya *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'in odağa alınarak bakıldığı çalışmalar<sup>41</sup> bulunmakla beraber kelâm ilmi bakımından kıssaya ilişkin eserdeki yorumun değerlendirilmediği görülmüştür. Bu sebeple bir kelâm âlimi olan Mâtürîdî'nin kıssayı yorumlarken takip ettiği yöntem ve kıssadan çıkardığı esaslar, üzerinde durulması gereken hususlar olarak karşımızda durmaktadır.

İmam Mâtürîdî'nin kıssaya ilişkin âyetleri yorumu ele alınırken öncelikle kıssada kelâm ilmi için öne çıkan konular tespit edilmiş, Allah'ın ilmi karşısında insanın sınırlı bilgisi ve insan fiillerinin ahlâkîliği konuları dikkati çekmiştir. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da söz konusu bu konuların üzerinde durulduğu âyetlerin te'villerinin de incelenmesi İmam'ın bu husustaki görüşlerini anlamak bakımından gerekli kabul edilmiştir. Onun kelâmî konulardaki görüşlerini ihtiva eden *Kitabü't-Tevhid* adlı eseri de te'vilinin arka planını anlamak bakımından bu iki konu bağlamında bütünlüklü şekilde değerlendirilmiştir.

## 2. Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Hz. Mûsâ –Salih Kul Kıssası

Kıssanın Mûsâ peygamber ile “Hızır” adında bir kişi arasında geçtiğine dair genel kabulün aksine İmam Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da kıssayı ele alırken Hz. Mûsâ'nın kendisinden ilim öğrenmek istediği kişinin kimliğini “Kullardan Bir Kul” şeklinde belirtmekte<sup>42</sup> bu şahsın Hızır olduğuna ilişkin Hz. Peygamber'e atfedilen rivâyetten<sup>43</sup> hiç bahsetmemektedir. Nitekim bahsedilen bu kişinin kim olduğu Kur'ân'da da açıkça bildirilmemekte, o kişi “kullarımızdan biri” şeklinde adlandırılmaktadır.

<sup>38</sup> Bk. Kılıç Aslan Mavil, “Hızır-Mûsâ Kıssasında Kader -Çift Perspektifli Bir Bakış-”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016), 2496-2516; Muzaffer Barlak - Faruk Özdemir, “Mûsâ-Hızır Kıssasının Allah'ın İlkeli Bir Varlık Oluşu Çerçevesinde Değerlendirilmesi”, *İslami Araştırmalar* 27/3 (2016), 353-371; Ersan Özten, “Hz. Musa (a.s) ile Salih Kul Kıssasından Alınabilecek İlahi Mesajlar”, *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/ 17 (2018), 328-344.

<sup>39</sup> Mavil, “Hızır-Mûsâ Kıssasında Kader -Çift Perspektifli Bir Bakış-”, 2504.

<sup>40</sup> İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 105.

<sup>41</sup> Murat Sarıgül, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'in Vahiy-İlham Anlayışı ve Hızır Kıssasının Tefsirine Yansımaları”, *Temel İslam Bilimleri Araştırmaları* 1 (2019), 172-209; Nazife Vildan Güloğlu, “Klasik Tefsir Hareketlerinin Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Mukayesesi”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2021), 427-460; Mustafa Cihad Bakkal, “Kıssalar Bağlamında Mâtürîdî'nin Kur'ân'daki Mübhemlere Yaklaşımı”, *EKEV Akademi Dergisi* 21/72 (2017), 95-214.

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/113.

<sup>43</sup> Bk. Ebû Abdillâh İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühreyy b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “İlim”, 44.

Mâtürîdî'ye göre çoğu müfessir kıssada bahsi geçen kişinin Hızır olduğunu kabul etmekle birlikte âyette yüce Allah'ın "Cenab-ı Hakk'ın kullarından biri" şeklinde verdiği bilgi ile yetinmek gereklidir. Zira Hz. Mûsâ'nın bilgi almak üzere yanına gittiği şahsın Hızır, yol arkadaşı gencin ise Yûşa b. Nûn olduğu "ancak vahiy alan ve bu yolla bilgi sahibi olan birinden duymakla ve onun haber vermesiyle bilinebilir."<sup>44</sup> Böyle bir bilgi vahye dayanmadığında onun doğruluğu bilinemez. Diğer yandan onların Hızır mı Yûşa mı olduklarını bilmeye de ihtiyacımız bulunmamaktadır. Yine öldürülen çocuğun, onun anne babasının, duvar sahibi iki yetim çocuğun isimlerini de bilmeye ihtiyacımız bulunmamaktadır.<sup>45</sup> Ona göre asıl ihtiyacımız, bu kıssadaki hikmetleri anlamaktır.

İmâm Mâtürîdî âyetlerin haber verdiğinin ötesinde bilgi aramayı bu kıssaların Kur'ân'da anlatılış gayesine de uygun bulmamaktadır. Ona göre bu kıssaların Kur'ân'da anlatılma sebebi peygamberin peygamberliğine delil olmasıdır, öyle ise kıssalar kitapların anlattığından farklı detaylarla aktarıldığında tasdik değil yalanlamaya sebep olacaktırlardır.<sup>46</sup>

Salih Kulun kimliğine ilişkin Mâtürîdî'nin vurguladığı bir başka husus, onun kendisine "Allah katından rahmet verilen ve ilim öğretilen bir kimse olduğudur."<sup>47</sup> Ona "Allah katından rahmet verilmiş" olması ile kastedilenin "peygamberlik" olabileceğini, "doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin"<sup>48</sup> ve "ben bunları kendiliğimden yapmadım"<sup>49</sup> ifadelerinin de ancak vahiy bilgisi ile söylenebileceğini ifade etmektedir. Bu bakışla Mâtürîdî, Salih Kulun bir elçi olduğuna işaret etmekte ancak bu elçinin insanlara gönderilmiş bir peygamber mi yoksa Allah katından görevlendirilmiş bir melek mi olduğu hususunda net bir ifade kullanmamaktadır. Her ne kadar çocuğun öldürülmesi meselesinde can alma işini "ölüm meleğinin" de Allah'ın emriyle yerine getirdiğine işaret ederek Salih Kul ile "ölüm meleği" arasında bir ilgi kurmuş olsa da onun melek olduğuna dair net bir ifadesi yoktur.<sup>50</sup>

Hz. Mûsâ'nın kendisinden bilgi öğreneceği kişinin kimliği, onun fiillerinin ahlâkiliğine ilişkin tartışmalarda önemli bir anlayış değişikliğine sebep olacaktır. Bu sebeple Mâtürîdî'nin bu meselenin üzerinde özellikle durduğu ve bu kişinin Hızır olduğuna ilişkin genel kabulün aksine bir yaklaşım içinde bulunduğu dikkatlerden kaçmamaktadır.

Mâtürîdî'nin üzerinde durduğu bir diğer nokta kıssanın sebebine ilişkin rivâyetlerdir. Hz. Mûsâ'nın bilgi öğrenmek üzere bir kimsenin yanına gönderilmesinin onun kendi bilgisine ilişkin hissettiği kendini beğenme yahut "dünyada kendisinden daha bilgili kimsenin bulunmadığı duygusuna kapılma"<sup>51</sup> gibi bir sebeple olduğunu söyleyenler bulunmaktadır. Mâtürîdî onların bu görüşlerini ifade ettikten sonra Hz. Mûsâ'ya emrin sebebi böy-

<sup>44</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/115.

<sup>45</sup> İmâm, ilgili kısımda isimler zikretmiş ancak bu rivâyetlerin bir anlam taşımayacağını vurgulamıştır. İsimleri zikretmesindeki sebebin rivâyetlerden haberdar olduğunu ortaya koymak olduğu düşünülebilir.

<sup>46</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/116.

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/116.

<sup>48</sup> Kehf 18/67.

<sup>49</sup> Kehf 18/82.

<sup>50</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/127.

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/115.

leyse bu emir onun içinden geçen duygulara yönelik bir ceza ve kınama olacaktır, demektedir. Ona göre bu emrin “Mûsâ’dan (a.s.) kaynaklanan bir sebep olmaksızın sırf yüce Allah tarafından bir imtihan vesilesi olarak ilim öğrenme yükümlülüğü şeklinde getirilen başlı başına bir yükümlülük olması da mümkündür.”<sup>52</sup> Böylelikle Hz. Mûsâ’ya getirilen bu yükümlülük ondan kaynaklanan bir sebebe bağlı olmaksızın yüce Allah’ın doğrudan imtihan etmek üzere ona verdiği bir emir olacaktır. Mâtürîdî’nin bu yaklaşımında da kıssadan “hikmet ve imtihan” penceresinden çıkarılacak anlama odaklandığını görmek mümkündür.

İmam Mâtürîdî, kıssanın te’viline eserinde geniş bir yer vermektedir. Gerek kelimelerin anlamları gerekse hadisenin ilerleyişine ilişkin detaylara girmeden âyetlerin içerdiği dinî ve itikadî meseleleri Ehl-i Sünnet zaviyesinden ele almakta, gerektiğinde başka mezhep ve fırkaların görüşlerini zikrederek onlara aklî ve naklî delillerle cevaplar vermektedir.<sup>53</sup> Onun özgün akıl yürütme metodunun ve kelâmî görüşlerinin en net görüneceği kıssalardan biri hiç şüphesiz bu kıssadır. Zira bu kıssada, onun kelâm ilmi metoduna ilişkin fikirlerini net bir biçimde tespit edebilmek mümkündür. Nitekim Hz. Mûsâ ile “Allah’ın kullarından bir kul” arasında geçen konuşmayı haber veren âyetlere ilişkin yorumu, aklın kullanımı, bilgiye ulaşmada dikkat edilecek esaslar bağlamında bilginin kaynağı ve insan fiillerinin ahlâkiliğine ilişkin normatif yönün vurgulanması noktasında taşıdığı farklılıkla dikkati çekmektedir.

### 2.1. Bilginin Kaynağı Bağlamında Mûsâ-Salih Kul Kıssası

Mâtürîdî’de bilginin kaynağı meselesi, onun tüm görüşlerinin ana ekseninde bulunmaktadır. Nitekim *Kitabü’t-Tevhid* adlı eserinin girişinde bu mesele “nesne ve olayların hakikatinin (hakâiku’l-eşyâ) bilinmesine götüren yollar idrak, haberler ve istidlalden ibarettir”<sup>54</sup> şeklinde ortaya konulmaktadır. Ona göre bu üç unsurun hiçbirinden bilgiye ulaşmada vaz geçilmesi mümkün değildir. Aksine birbirlerinin yerine kullanılmadan her bir unsur kendine özgü bir görev icra etmektedir.<sup>55</sup>

İdrak, duyular yoluyla oluşmakta ve bilginin temel vasıtasını teşkil etmektedir.<sup>56</sup> Duyular zayıf olsa yahut algılanacak şey uzak, hacimsiz ve çok küçük bulursa da bu yanılma ihtimallerinin tümüne karşın bilgi değerleri vardır.<sup>57</sup> Yine ona göre duyuların idrakini inkâr mümkün değildir. Her ne kadar görme duyusunda bozukluk olan, kâbus gören ve kendisinden çok uzak ve ya çok küçük cismi göremeyen kimse bulursa da o kişi için kendisine zevk veren şeylerden uzaklaşma, kendisine zarar veren nesnelere korunmamak, mesela ateşe atılıp yanma ve ya denize dalıp boğulma gibi duyuları tamamen dikkate almamak, söz konusu olmamıştır.<sup>58</sup> Bu sebeple duyuların idrakinden haberdar olmamak

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9/115.

<sup>53</sup> Muhiddin Bağçeci, “Mâtürîdî’nin Kelâm Metodu”, *Ebû Mansur Semerkandî- Mâtürîdî Kongresi Tebliğleri*, ed. Ahmet Hulusi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1986), 24.

<sup>54</sup> Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 46-51.

<sup>55</sup> Hanifi Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 73.

<sup>56</sup> Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, 46.

<sup>57</sup> Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, 49.

<sup>58</sup> Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, 52.

mümkün değildir. Nitekim hayvanlar bile hayatta kalmayı sağlayacak, haz ve acıya sebep olacak nesnelere hissedecek duyulara sahiptir.<sup>59</sup>

Mâtürîdî'ye göre bir diğer bilgi kaynağı olan haber, doğruluk değeri bakımından üçe ayrılmaktadır. İlki peygamberlere vahiy ile iletilmiş, bize de mütevatir yolla ulaştırmıştır ki Kur'ân'ın kendisi böylesi bir haberdir. Beşerî çabanın ürünü olmamakla beraber doğruluğuna ilişkin mutlaklığı da yüce Allah tarafından korunmasıyla söz konusudur.<sup>60</sup> Bir diğeri Hz. Peygamber'e nispet edilerek bize ulaşan haberlerdir ki bunlar da tevatür yoluyla sabit olanlar ve haber-i vâhid'dir. O, haberin bize tevatür yoluyla ulaşmasını açıklarken bir topluluğun yalan üzerine ittifakını zor görmekle beraber “yalan söyleme ihtimali olan” ifadesini kullanarak tevatüren bize ulaşan haberlerin de araştırılmasının gerekliliğine işaret etmektedir.<sup>61</sup> Hz. Peygamber'den bize ulaşan bir diğer haber türü ise haber-i vâhid'dir. Ahâd haber, bir bilgi kaynağı olma noktasında onun Allah Rasulü'nün sözü olduğuna dair şehâdet edildiğinde dahi bu dereceye ulaşamaz. Onunla amel edip etmemek hususunda iki yol bulunmaktadır ki Mâtürîdî'ye göre bu, râvilerin durumlarının incelenmesine ve ahâd haberden varılacak sonucun nassa uygunluğu bağlamında değerlendirilmesine bağlıdır. Bu tetkikten sonra iki yoldan biri tercih edilebilir. Burada yanılma söz konusu olabilese de o yine de bu tercihi gerekli tetkiklerde bulunan müctehidin ictihadına bırakılmaktadır.<sup>62</sup>

Bilgi edinmenin üçüncü yolu olan istidlal hem duyular hem de haber yoluyla bilgi edinirken zorunlu olarak ihtiyaç duyulan bir unsurdur. Zira istidlal bulunmadan duyular da haber de gerçek bilgiye ulaştıramaz.<sup>63</sup> Bu sebeple İmâm Mâtürîdî istidale özel bir önem vermiş, istidlalin zorunluluğunu ortaya koyarken naklî ve aklî delil ortaya koymuştur. İstidlalin emredildiği âyetleri<sup>64</sup> zikrettikten sonra Allah'ın düşünmeyi ve akıl yürütmeyi emrettiğini, bu yöntemin kişileri gerçeğe vâkıf kıldığını ve onlara isabetli yolu gösterdiğini vurgulamaktadır.<sup>65</sup> Diğer yandan istidlali inkâr eden kimsenin onu reddetmek için de yine istidlalden yani akıl yürütmeden başka bir kanıtı olmadığını vurgulayarak onu aklî olarak da ispat etmeye çalışmıştır.<sup>66</sup>

O, istidlâlin, “delil getirme, bir delile dayanmak suretiyle bir şeyden sonuç çıkarma, delil vasıtası ile anlama ve akıl yürütmek anlamına geldiğini”<sup>67</sup> söylemekte duyularla yahut haberle elde edilen bilgide dahi istidlalin önemine vurguda bulunmaktadır. Zira akıl yürütme ile ancak eşyanın hakikati, var oluşun amacı, Allah'ın koyduğu kuralların hikmet ve anlamları anlaşılabilir.<sup>68</sup>

<sup>59</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 46.

<sup>60</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 48.

<sup>61</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 48.

<sup>62</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 49.

<sup>63</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 49.

<sup>64</sup> Bk. Fussilet 41/53-54; el-Gâşîye 88/17-20; el-Bakara 2/164; ez-Zâriyât 51/20-21.

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 50.

<sup>66</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 50.

<sup>67</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 13, 172.

<sup>68</sup> Talip Özdeş, “Mâtürîdî'nin Te'vil Anlayışında Akıl Yeri”, *Mâtürîdîlik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003), 245.

Mâtürîdî'nin bilginin kaynağı konusunda istidlale verdiği önemi Hz. Mûsâ-Salih Kul kıssası yorumunda da net olarak görmek mümkündür. Zira ahâd haberde dahi istidlalin gerekliliği üzerinde ısrarla duran Mâtürîdî'nin Salih Kul'un ilm-i ledüne sahip olduğu ve bu ilme dayanarak işlediği fiillere itirazda bulunulmasının doğru olmayacağı yorumlarına farklı yaklaşacağı görülmelidir. Nitekim onun Salih Kulun ancak yüce Allah katından bir bilgi alması durumunda fiillerinin anlaşılabilceğini vurgulaması, bunun ise Salih Kulun “elçiliği” üzerinden söz konusu olabileceğine işareti dikkat çekicidir. Hz. Mûsâ'nın sabredemediği her bir fiil ile ilgili Salih Kulun sahip olduğu bilgi yüce Allah'ın ona bildirdiğidir. Bu bilgi ise vahiy iledir. Bu bilginin sadece Salih Kula değil başka insanlara da verilen/verilebilecek olan ilham olması Mâtürîdî'ye göre söz konusu değildir. Çünkü ona göre “Allah'ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması”<sup>69</sup> olarak tanımlanan ancak nazar ve İstidlalin söz konusu olmadığı ilhamın bilgi değeri bulunmamaktadır.<sup>70</sup> Peygamberler için ilham hak olmakla beraber peygamber olmayanların bu iddiaları peygamberlerde söz konusu olduğu gibi delil kabul edilemez.<sup>71</sup> Zira insan bu ilhamın kaynağı hakkında dahi istidalde bulunmazsa onun “Rahmani mi yoksa şeytani mi”<sup>72</sup> olduğunu bilemeyecektir. Ayrıca son derece öznel olan bu hal “herkesin kendi zihnindeki yanlışla doğru kisvesini giydirmesine imkân vereceğinden kargaşaya da sebep olabilecektir.”<sup>73</sup> Bu sebeple duyuların sınırını aşan alanda bilgi edinme için de istidlal ve tefekkür söz konusu olmalıdır.<sup>74</sup>

Onun, istidlali, haber yoluyla gelen bilgide de kullandığı görülmektedir. Kıssayı yorumlarken kelimelerin anlamlarına ilişkin farklı bilgileri ortaya koymakta ancak anlam ve hikmeti önceleyerek gerekli gördüğü durumlarda bu rivâyetleri doğru kabul etmemekte yahut anlamda bir fark yaratmayacağını düşündüğünde önemli görmemektedir. Nitekim “Bir vakit Mûsâ genç adamına, ‘Tâ iki denizin birleştiği yere varmadıkça yahut (bu yolda) senelerce yürümedikçe durup dinlenmeyeceğim’ demişti”<sup>75</sup> âyetinde geçmekte olan ‘lâ ebrahu’ kelimesinin anlamı üzerinde durmakta, te’vil âlimlerinin kelimeye verdikleri ‘lâ ezâlû’ manasının cümlenin “filan noktaya ulaşıncaya kadar vaz geçmeyeceğim” şeklinde anlaşılacağını belirtmektedir. Şâyet ‘el-berâh’ kelimesinin “bir yerden ayrılmak” anlamı tercih edilirse de âyet “iki denizin birleştiği yere varmadıkça bulunduğum durumdan, yani yürüme halinden, ayrılmayacağım” manasına gelecektir ki her iki durumda da Hz. Mûsâ'nın ifadesi kararlılığını göstermektedir. Mâtürîdî, burada asıl vurgunun Hz. Mûsâ'nın kararlılığı olduğuna işaret etmektedir. Yine âyette geçmekte olan ‘mecmaa'l-bahreyn’ ifadesinin ‘iki denizin birleştiği yer’ anlamına geldiğini söylerken ‘hukuben’ kelimesine “seksen sene, uzak mesafenin temsili anlatımı yahut yetmiş sene”

<sup>69</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, 1341.

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 12, 18-19 vd.

<sup>71</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/100.

<sup>72</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 216.

<sup>73</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 9; Metin Özdemir, “Mâtürîdî'nin Mu'tezilî Akılcılığa Yöneltilmiş Eleştirilerin Epistemolojik Temelleri”, *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 218.

<sup>74</sup> Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 96.

<sup>75</sup> Kehf 18/60.

gibi farklı anlamlar verildiğini ancak bunu net olarak bilemeyeceğimizi, gidilecek yol çok uzakta da bulunsa asıl olanın Hz. Mûsâ'nın kararlılığı olduğunu ifade etmektedir.

Mâtürîdî, Mûsâ peygamberin ifadesindeki bu kararlılığı, böyle yapmasının ona Allah tarafından emredilmesi sebebiyle olduğunu belirtmekte, 'inşallah' lafzını kullanmamasını da bu emrin bir delili olarak zikretmektedir.<sup>76</sup> Onun 'inşallah' lafzı üzerinden ortaya koyduğu te'vili hayli dikkat çekicidir. Mâtürîdî'ye göre ileride gerçekleşip gerçekleşmeyeceği şüpheli fiiller için 'inşallah' demek gerekli iken "vahy yoluyla öğrenilen ve kesin olan fiiller için 'inşallah' demek gerekmez."<sup>77</sup> Nitekim Hz. Mûsâ 'iki denizin birleştiği yere kadar' gitmek için 'inşallah' dememiştir.<sup>78</sup> Çünkü bu, ona Allah'ın bir emridir. Allah'ın gitmesini emrettiğinde onun gidip gidememek konusunda şüphe duyarak 'inşallah' demesi söz konusu olmayacaktır. Mâtürîdî, Salih Kulun Hz. Mûsâ'ya "Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin" ifadesinde 'inşallah' lafzının kullanılmamasını da bu anlamda değerlendirir. Zira Hz. Mûsâ'nın gördüklerine sabredemeyecek olmasını Salih Kul vahiy yoluyla öğrenmiş, bu sebeple 'inşallah' demeksizin kat'i bir ifade kullanmıştır. Diğer yandan Hz. Mûsâ'nın, gördüğü işlere sabredeceğini söylerken 'inşallah' lafzını kullanması onun sabretmesinin Allah'ın emri ile olmadığı, kat'iyyet taşımadığı anlamındadır. Mâtürîdî'nin 'inşallah' lafzı üzerinden bu istidlali kıssaya hayli farklı bir açıdan bakmaya imkân tanımakta, Hz. Mûsâ'nın, gördüğü izahı zor meselelere sabretmesinin ondan asıl beklenen olmadığını da vurgulamaktadır.<sup>79</sup>

Mâtürîdî'nin kıssayı te'vilinde haberî bilgiye yaklaşımı da onun bilginin kaynağına ilişkin yaklaşımını ortaya koyan bir başka husustur. O, kıssa hakkında Hz. Peygambere atfedilen iki haberî bilgiyi, birinde rivâyeti zikrederek diğesinde ise zikretmeden istidlale dayanarak değerlendirmektedir. Bunlardan ilki Salih Kulun 'Hızır' olduğuna ilişkin rivâyettir ki Mâtürîdî bu rivâyeti zikretmeden "müfessirlere gelince onların hepsi şunu söylemişlerdir: Hz. Mûsâ'ya kendisinden ilim öğrenmesi için 'Hızır'a gitmesi emredilmişti. Fakat Kur'ân'da 'Hızır' ismi geçmez. Orada belirtilen sadece 'Cenab-ı Hakk'ın kullarından biri"<sup>80</sup> cümlesidir. Çünkü Allah Teâlâ 'kullarımızdan birini buldular' diyerek"<sup>81</sup> Kur'ân'a uygun olmadığı gerekçesiyle kabul etmemektedir.

Zikrederek değerlendirdiği rivâyete gelince bu, Hz. Mûsâ ve yanındaki gencin Salih Kulu bulmak üzere çıktıkları yolculuğa ilişkin meseledir. Onun, iki kişinin yolculuğa çıkmasına dair rivâyete ilişkin değerlendirmesi şu şekildedir: "iki kişinin yolculuğa çıkmasının herhangi bir sakıncasının olmadığına ve bu iki kişiden her birinin ve her ikisinin -bir haberde belirtildiği üzere- şeytan olmadığına dair delil vardır. İlgili haber şöyledir: 'Tek yolcu şeytandır, iki yolcu iki şeytandır. Üç yolcu ise topluluktur.'<sup>82</sup> Mûsâ ve genç şeytan olamazlar. Çünkü Hz. Mûsâ ve o gençten her biri, fert olarak sıradan başka fertlere benzemedikleri gibi, iki kişi olarak da herhangi bir iki yolcuya benzemezler."<sup>83</sup>

<sup>76</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/85.

<sup>77</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/113.

<sup>78</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/113.

<sup>79</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/113.

<sup>80</sup> Kehf 18/65.

<sup>81</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/113.

<sup>82</sup> Ebû Dâvûd, *Sünen*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: y.y., 1409/1988), "Cihad", 86.

<sup>83</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/82.

Görüldüğü gibi Mâtürîdî, haberî bilgiyi de istidlali bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Nitekim farklı âlimlerin yorumları ve kelimelere verilen anlamlar konusunda da aynı yaklaşımı devam ettirdiği görülmektedir. İlgili âyete dair bazen isim belirtmeden te'vili vermekte bazen de isimlerini zikrederek Hasan Basrî (ö. 110/728), Mukatil b. Hayyan (ö. 150/767), Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767), Ebu Bekr el-Esam (ö. 200/816) gibi âlimlerin yorumlarını aktarmaktadır. Ancak bu âlimlerin te'villerini, isimleri altında ezilerek her zaman kabul etmemekte bazen kabul edip bazen reddetmektedir.<sup>84</sup>

Âyetlerde geçmekte olan es-Serab, fetâ, en-ekürâhû, nesiye, nükrân, gulam, akrabe ruhmen gibi kelimelere ilişkin farklı görüşlere yer verirken<sup>85</sup> de detaylarda kaybolmadan âyetten çıkarılacak anlama odaklandığı görülmektedir. Nitekim detay bazı bilgilerin âyete ilişkin istidlalde bir değişiklik oluşturmayacağı durumlarda bunlar üzerinde durmak anlamlı değildir. “Balığın denizde yol bulup gitmesinden” bahsedilen âyette bazı müfessirlerin balığın kızartıldığını ve Allah'ın onu canlandırdığını bazıların ise balığın taze olduğunu söylemelerini öğrenme ihtiyacı içinde olunmayan böylesi bir bilgidir. Zira ona göre balık kızartılmış da taze de olsa Allah Teâlâ'nın onu canlandırmaya gücü yetmektedir.<sup>86</sup>

Mâtürîdî'nin kıssayı te'vilinde dikkat çeken önemli bir başka husus da onun bilgi edinme ahlâkına ilişkin ifadeleridir. O, kıssadan akıl yürütme yolu ile bilgi edinme ahlâkına ilişkin bazı ilkeler çıkarmaktadır ki kıssanın bâtını ilmi öne çıkaran yorumları karşısında bu te'vili oldukça farklı ve anlamlı görünmektedir. O, “Genç, ‘Gördün mü, dedi, o kayanın yanında konakladığımız zaman balığı unuttum! Onu sana söylemeyi bana unutturan, şeytandan başkası değildir.’ Balık, şaşılacak bir şekilde denizde yolunu tutup gitmişti”<sup>87</sup> âyetinden hareketle bilgi edinmeye dair ortaya koyduğu ilk ahlâkî ilke: “İnsanın ilim öğrenmesi ve alması gerektiridir. İnsanların gerek fert gerek toplum olarak bilgiye ihtiyaçları varsa ilim alınacak yer, mesafeli ve uzak bile olsa o ilmi almak vaciptir.”<sup>88</sup>

Mâtürîdî, bilgi edinme ahlâkına dair ikinci ilkeyi Hz. Mûsâ'nın sabredemediği işler karşısındaki itirazına ilişkin âyetlerden çıkarmaktadır.<sup>89</sup> O, Hz. Mûsâ'nın itirazını anlamlı ve haklı bulmakta “bir kimse ilim almak ve öğrenmek için bir kişinin yanına gidip gelse ve bu arada kendisinden bir takım kabul edilemez ve haksız davranışlar görse Mûsâ'nın (a.s.) arkadaşına yaptığı gibi ondan ayrılması ve bilgi almaması gerekir”<sup>90</sup> demektedir. Zira bu tutum ilim almak isteyen kişinin üzerine düşen bir yükümlülüktür.

Onun bu yorumu, Hz. Mûsâ'nın itirazına yönelik önemli bir yaklaşım farkı ortaya koyarken diğer yandan Salih Kulun fiillerini, insan fiillerinin ahlâkîliği bağlamında da yeniden değerlendirmeyi gerektirmektedir.

<sup>84</sup> Murat Sülün, “İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eseri -Genel Bir Bakış-”, *Araşın Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 5-6 (2008), 67.

<sup>85</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/109-128.

<sup>86</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/111.

<sup>87</sup> Kehf 18/63.

<sup>88</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/113.

<sup>89</sup> Bk. Kehf 18/72, 74, 77.

<sup>90</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/114.

## 2.2. İnsan Fillerinin Ahlâkiliği Bağlamında Mûsâ-Salih Kul Kıssası

Hz. Mûsâ Salih Kul kıssasının açıklanması en güç yanı hiç şüphesiz Salih Kul'un gerçekleştirdiği ve izahı ahlâkî bakımdan güçlük doğuran "kötü" eylemleridir. Hz. Mûsâ'nın "sabretmeye güç yetiremediği" bu eylemler ahlâken kötü kabul edilebilir mi? Yoksa zahiren kötü bu eylemlerin izaha muhtaç gizli yönleri, onları ahlâkî bir değerlendirmenin dışında tutar mı? Bu kıssada anlatılana benzer nitelikte eylem ve durumlar başka insanlar için de söz konusu olabilir mi? Soruları, insan fiillerinin ahlâkiliği bakımından cevaplanmalı, Mâtürîdî'de kıssanın bu bağlamda ne söylediği değerlendirilmelidir. Ancak onun kıssanın bu yönüne dair yorumuna geçmeden önce insan fiilindeki 'iyi ve kötüye' ilişkin değerlendirmesi ve yüce Allah'ın fiilindeki hikmet anlayışı genel hatlarıyla ortaya konulmalıdır. Nitekim onun 'iyi- kötü' anlayışı ile 'hikmet' kavramı arasında önemli bir ilgi vardır.

Mâtürîdî'nin ahlâk anlayışının temelini akıl oluşturmaktadır.<sup>91</sup> Zira iyi ve kötünün bilinmesinde akla önemli ve öncelikli bir yer vermektedir. Ona göre: "Allah Teâlâ insanları mükellef olarak yaratmıştır; şöyle ki onları iyiyi kötünden ayırmasını bilen temyiz ehli kılmış, akli idraklerine kötü davranışı (mâ yüzem) çirkin, iyi davranışı da (mâ yuhmed) güzel göstermiş, yine onların zihni kapasitelerine çirkin güzele tercih etmeyi, yergiye lâyük olanı övülmeye değer bulunana üstün tutmayı kabul edilmez bir davranış olarak yerleştirmiştir."<sup>92</sup> O, böylelikle ahlâk duygusunun insanın özünde var olduğuna işaret etmekte insanın ahlâkî bir varlık olduğunu vurgulamaktadır.<sup>93</sup> Ancak her ne kadar insan iyi ve kötüyü akli ile bilse de "doğru bildiğimizi yapmayı, yanlış bildiğimizden de uzak durmayı gerektiren başka bir kaynağa ihtiyaç ortaya çıkmaktadır ki bu bilgiyle değil iradeyle ilgili bir durumdur. Nitekim dinin bilgimize değil, irademize yöneldiği ve bir irade eğitimi yaparak, doğru bildiklerimizi yapmayı, yanlış bildiklerimizden de uzak durmamızı istediği açıktır."<sup>94</sup>

Diğer yandan dinin bizatihi kendisi de emir ve yasaklarıyla aklen sabittir. Yani akıl, şirk ve Allah Teâlâ'ya muhalif davranmayı kerih; imanı ve tevhide ise iyi ve güzel görmektedir.<sup>95</sup> Bu sebeple insan, hangi fiilin iyi hangisinin kötü olacağını aklen bilebilecek ve ondan sorumlu olacaktır. Zira fiilin aklen ve zaruri bilgi ve haber ile insana yüklenmesi de zorunludur.<sup>96</sup> Nitekim o, fiilin insana ait olmaması durumunda emir ve yasağa ilişkin sorumluluğun insan için aklen mümkün olamayacağını da vurgulamakta,<sup>97</sup> özellikle sevap yahut ceza gerektirecek emir ve yasakları, itaat, isyan ve kötü fiilleri Allah'a izafe etmenin de aklen doğru olmayacağına işaret etmektedir.<sup>98</sup> "İnsanın fiile ilişkin ihtiyarı/iradesi ve yönelimi ilahi yönden önce gelmektedir."<sup>99</sup>

<sup>91</sup> Hülya Alper, "Temel Kavramlarla İmâm Mâtürîdî'nin Düşünce Sistemi", *İslam Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, ed. İsmail Kurt (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 311.

<sup>92</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 339.

<sup>93</sup> Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtürîdî", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (Ankara: OTTO Yayınları, 2011), 55.

<sup>94</sup> Şaban Ali Düzgün, "Mâtürîdî'de Bireysel Ahlaki Otonomi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2018), 9.

<sup>95</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/404.

<sup>96</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 225.

<sup>97</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 225.

<sup>98</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 226.

<sup>99</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 226.



Mâtürîdî'nin ahlâk anlayışını şekillendiren ve insanın sorumluluğunu vurgulayan bu insanın fiili görüşü yanında üzerinde durduğu bir diğer esas Allah'ın fiillerindeki hikmettir. Hikmet, onun teolojisinin en temel fikridir.<sup>100</sup> O, Allah'ın Hakîm sıfatı gereği tüm fiillerinde hikmet olduğunu ifade etmekte,<sup>101</sup> hikmet dışına çıkmanın ise sefihlik olacağına işaret etmektedir. Zira hikmet, her şeyi yerli yerine koymak olup sefihlin zıddıdır.<sup>102</sup> Bizim farklı sebeplerle ilahi fiillerdeki hikmeti anlayamıyor olmamız hikmetin bulunmadığı manasına gelmemektedir. Diğer yandan onun hikmetli olanı belirleme hakkının Allah'a ait olduğuna ve hikmetin fiilin kendisinden anlaşılmayacağına vurgusu da onu Mu'tezile'den ayırmaktadır.<sup>103</sup>

İnsan, İlahi fiilin hikmetinin mahiyetini bütünüyle anlamasının mümkün olmadığını<sup>104</sup> ve zatından dolayı hikmet sahibi olan yüce Allah'a "bunu niçin yaptın, neden yaptın?" diyerek hesap soramayacağını bilmelidir.<sup>105</sup> Ancak hikmeti bütünüyle kavrayamasa da insan için O'nun hikmetinin işaretlerini bulabilme imkânı vardır<sup>106</sup> ki insan aklı ile bu işaretleri kavramaya ve fark etmeye gayret edebilir.<sup>107</sup>

Mâtürîdî'nin kulun fiillerinin ahlâkîliği ve hikmet konusundaki bu görüşleri bağlamında kıssaya bakılacak olduğunda karşımıza çıkacak ilk soru, Salih Kulun gerçekleştirdiği fiillerin ahlâken kötü kabul edilip edilemeyeceğidir. Zira o, âyetlerde sırası ile izah edilmesi güç ve sonuçları itibariyle 'kötü' olarak değerlendirilebilecek davranışlarda bulunmuştur.

"Bunun üzerine birlikte yürüdüler. Kıyıya ulaşıp gemiye bindikleri zaman o kul gemiyi deldi. Mûsâ 'çindekileri boğmak için mi onu deldin? Gerçekten sen çok kötü bir iş yaptın' dedi."<sup>108</sup> Mâtürîdî'ye göre Mûsâ'nın (a.s.) bu sözü, bir tepki yahut sadece bir soru anlamında kabul edilebilir ise de "gerçekten sen çok kötü bir iş yaptın" ifadesi onun sözünün tepki mahiyetinde olduğunu ortaya koymaktadır. Onun, âyetin yorumunda kullandığı "nebilerin ve resullerin âdeti böyleydi" ifadesi ise böylesi kötü bir fiil karşısında Allah'ın elçilerinin tutumunun ne olması gerektiğini vurgulaması bakımından önemlidir.

Salih Kulun "Ben sana, sen benimle beraberliğe sabredemezsin demedim mi"<sup>109</sup> çıkışına Hz. Mûsâ: "Unuttuğum şeyden dolayı beni paylama ve işimi çıkmaza sokma"<sup>110</sup> diye cevap vermektedir. Mâtürîdî, burada da peygamberlerin âdetlerine vurguda bulunmakta "Peygamberlerin âdetleri hep böyleydi. Onlar bir kötülük gördükleri zaman üzüntüden ve gördüklerine gazaplarından dolayı kendilerini tutamazlar. Onun için o kulun kendisine söylediği sözü unutmazı garip karşılanmaz"<sup>111</sup> demektedir.

<sup>100</sup> Ulrich Rudolph, "Mâtürîdî'nin İlahî Hikmet Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 / 34 (Aralık 2018), 778.

<sup>101</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 191.

<sup>102</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 345.

<sup>103</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 191.

<sup>104</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 108.

<sup>105</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/356.

<sup>106</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 18.

<sup>107</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 10.

<sup>108</sup> Kehf 18/71.

<sup>109</sup> Kehf 18/72.

<sup>110</sup> Kehf 18/73.

<sup>111</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/121.

İkinci kötü fiil, bir masumun öldürülmesidir. “Yine yola koyuldular. Nihâyet bir erkek çocuğa rastladıklarında, o kul onu hemen öldürdü. Mûsâ dedi ki: ‘Masum bir insanı, bir cana karşılık olmaksızın katlettin ha! Gerçekten sen fena bir şey yaptın’”<sup>112</sup> Hz. Mûsâ'nın bu itirazı sorusuna Salih Kul bir kez daha “Ben sana, en benimle beraberliğe sabredemezsin demedim mi”<sup>113</sup> şeklinde soru ile cevap vermekte Hz. Mûsâ ise “Eğer bundan sonra sana bir şey sorarsam artık bana arkadaşlık etme. Hakikaten benden yana mazeretin sonuna ulaşmış olursun’ demektedir.”<sup>114</sup>

Üçüncü fiil, kötü olarak nitelenemese de Hz. Mûsâ'nın anlamlandırmakta zorlandığı bir davranış içermektedir. “Yine yürüdüler. Nihâyet bir köy halkına varıp onlardan yiyecek istediler. Ancak köy halkı onları misafir etmekten kaçındı. Derken orada yıkılmak üzere bulunan bir duvarla karşılaştılar, o hemen onu doğrulttu. Mûsâ ‘Dileseydin, elbette buna karşı bir ücret alırdın’ dedi.”<sup>115</sup>

Hz. Mûsâ'nın bu son sorgulaması ikilinin beraberliğinin bitmesine neden olur. “O kul cevap verdi: ‘İşte bu, beraberliğimizin sona ermesidir. Şimdi sana sabredemediğin şeylerin iç yüzünü haber vereceğim’ dedi.”<sup>116</sup> Âyette geçen ‘te’vilihî’ “bir şeyin hakikatine, mahiyetine ve künhüne dair bilgi sahibi olmak”<sup>117</sup> anlamına gelmektedir.

Mâtürîdî, bu te’vil, aslında “sana doğrusu benimle sabredemezsin” ifadesinin de açıklamasıdır, demektedir. Bu ifadesi, zaten bunlar sabredilebilecek şeyler değildi anlamını da mündemiçtir. Sonra o, Kulun beyanını şöyle aktarır: “O gemi, denizde çalışan yoksul bir kimselerindi. Onu delerek kusurlu hale getirmek istedim. Yani gemiyi kusurlu hale getiriyorum ki arkalarında –kıraat farklılığına bağlı olarak-<sup>118</sup> yahut önlerinde sağlam gemilere el koyan bir kral bulunmaktaydı. Geminin delinmesi onu kusurlu hale getirmek içindi.”<sup>119</sup>

“Duvara gelince o, şehirde iki yetim çocuğun idi; altında da onlara ait bir define vardı; babaları ise iyi bir adamdı. Rabb’in istedi ki, o iki çocuk güçlü çağlarına erişsinler ve Rabb’inden bir rahmet olarak definelerini çıkarsınlar.”<sup>120</sup> Mâtürîdî, definenin ne olduğuna dair farklı rivâyetler bulunduğunu ifade etmekte ancak “definenin mahiyetini bilmeye ihtiyacımız yoktur”<sup>121</sup> diyerek te’vilindeki tafsilatlara boğulmadan anlama odaklanma yaklaşımını devam ettirmektedir.

Kıssanın izahında en fazla güçlük doğuran ve Mâtürîdî'nin diğerlerine nazaran daha geniş yer verdiği “çocuğun öldürülmesi” meselesini birkaç boyutuyla ele almakta fayda vardır. Salih Kul bu meselenin iç yüzünü açıklarken: “Erkek çocuğa gelince, onun anne

<sup>112</sup> Kehf 18/74.

<sup>113</sup> Kehf 18/75.

<sup>114</sup> Kehf 18/76.

<sup>115</sup> Kehf 18/77.

<sup>116</sup> Kehf 18/78.

<sup>117</sup> Bk. Yusuf Işıcık, *Kur’ân’ı Anlamada Temel Bir Problem Te’vil* (Konya: Esra Yayınları, 1997), 41-60; Abdulfettâh el-Hâlidî, *et-Tefsîr ve’t-te’vil fi’l-Kur’ân* (Ürdün: Dâru’n-Nefâis, 1996), 42-130.

<sup>118</sup> Mâtürîdî, İbn Abbâs mushafı ile İbn Mesûd kıraatindeki farklılığı bildirir.

<sup>119</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9/125.

<sup>120</sup> Kehf 18/82. âyet, çocuğun öldürülmesine ilişkin tartışmanın daha geniş tutulması sebebiyle öncelikli ele alınmıştır.

<sup>121</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9/130.

babası, mü'min kimselerdi; çocuğun onları azgınlık ve nankörlüğe düşürmesinden korktuk. Böylece istedik ki, Rab'leri onun yerine kendilerine ondan daha temiz ve daha merhametlisini versin"<sup>122</sup> demektir.

Mâtürîdî, bu izaha ilişkin farklı tartışmalara yer verdiği gibi yeni bazı sorularla kendisi de âyetin te'viline önemli katkılarda bulunmaktadır. Öncelikle o, 'çocuğun/gulam' yaşı üzerinden yapılan tartışmalara işaret eder. Bu tartışmalarda 'gulam' kelimesinin, henüz ergenliğe girmemiş ama hayli yaklaşmış erkek çocuk için kullanıldığı "bir cana karşılık olmaksızın" ifadesinin de bunu teyit ettiği görüşünü ele alır. Bu görüşe göre 'küçük yaşta olup bir kişiyi haksız yere öldüren için kısas yoktur' ilkesinden hareketle 'gulam' çocuk olsaydı "bir cana karşılık olmaksızın" ifadesinin anlamı kalmayacaktır. Bu konudaki diğer bir görüş ise 'gulam'ın çocuk olduğu şeklindedir, buna göre "bir cana karşılık olmaksızın" ifadesi adam öldürmenin bir can karşılığında olması ihtimaline atıftır. Mâtürîdî, her iki görüşü zikrettikten sonra 'en doğrusunu Allah bilir' diyerek ihtilafa ilişkin bir yorumda bulunmamış çocuğun yaşı üzerinde durmamıştır.

O, çocuğun öldürülme nedeni konusunda da ihtilafları ortaya koymaktadır. Kırâat farklılıklarına da dayanan bu ihtilaflarda bazıları öldürülmesine onun kâfir olmasını gerekçe göstermekte ve bundan ötürü ergenlik çağına da ulaştığını benimsemektedirler. Zira anne babası onun inkârı sebebiyle azgınlık ve nankörlüğe düşeceklerdi. Bir başka yorumda ise o çocuk bir hırsızdı ve yol kesiyor, insanların mallarını gasp ediyordu. Hz. Mûsâ'nın arkadaşının o çocuğu öldürmesi onun ergenliğe kâfir olarak erişeceğini bilmesindendi, şeklindedir.

Mâtürîdî, çocuğun yaşı üzerinde durmadığı gibi öldürülme nedeni üzerinde de durmamaktadır: "Hz. Mûsâ'nın arkadaşının çocuğu neden öldürdüğünü, yaşının büyük veya küçük olduğunu bilmeye ihtiyacımız yoktur. Çünkü o, çocuğu kendiliğinden değil yüce Allah'ın emri üzerine öldürdüğünü haber vermekte 'ben bunları kendiliğimden yapmadım' fakat Allah'ın emri ile yaptım demektir."<sup>123</sup> Mâtürîdî'nin emrin yüce Allah'tan gelmesi sebebiyle öldürülmenin O'nun fiili olarak görülmesini istediği anlaşılmaktadır. Nitekim devamındaki cümlesinde "Allah ölüm meleğine insanların ruhlarını alma emri verebilir. Buna göre Allah Teâlâ, onu bir başkasının eliyle öldürebilir veya ruhunu alabilir. Çünkü 'Bilesiniz ki yaratma da buyurma da yalnız O'na aittir"<sup>124</sup> demektir."<sup>125</sup> Bu sebeple fiili değerlendirirken fiilin asıl sahibini göz ardı etmemek, çıkarılacak anlam bakımından daha doğru olacaktır. Oysa kıssaya ilişkin pek çok yorumda Salih Kulun 'bir masumu öldürme' fiili insana

<sup>122</sup> Kehf 18/80-81.

<sup>123</sup> Bk. Kehf 18/82.

<sup>124</sup> Araf 7/54.

<sup>125</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/127. Mâtürîdî, ölümün, şekli ne olursa olsun ecelden bağımsız olmadığı fikrindedir. Nitekim Hz. Yahya'nın ölümü ile ilgili "Doğduğu gün, öleceği gün ve yeniden hayata döndürüleceği gün ona selâm olsun." (Meryem 19/15) âyetinde geçmekte olan "öleceği gün" ifadesi için "bu beyan ölümün ve katledilmenin gerçekte birbirinden farklı olmakla birlikte aynı şey olduğunu göstermektedir. Çünkü kısada Hz. Yahya'nın katledildiği sonra da (burada) öldüğü belirtilmiştir. Bu da bize ikisinin aynı şey olduğunu gösterir. Ölümün ve katledilmenin aynı şey olması Mu'tezile'nin görüşünü çürütmektedir. Çünkü onlar makulün eceli gelmeden önce "öldüğünü" söylerler" demektir. Mâtürîdî, ölümün katli ile olması durumunda da katleden için sorumlulukta bir değişiklik olmadığını ancak katledilen için ölümün yazılmış olduğunu belirtmektedir. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/169.

ait bir fiil olarak kabul edilmiş ve bir çocuğun öldürülmesine gerekçeler bulunmaya çalışılmıştır.<sup>126</sup>

Mâtürîdî'nin çocuğun öldürülme nedenine ilişkin görüşlere yönelik bazı sorular sormak suretiyle kıssadan çıkarılacak anlam ve hikmete odaklandığı da dikkatten kaçırılmamalıdır. O “Allah Teâlâ, çocuğun ana babasını azgınlık ve nankörlüğe düşüreceğini bilmesini nasıl oluyor da onu öldürmeye delil gösteriyor? Hâlbuki Cenâb-ı Hak, İblis ve askerlerinin zamanın sonuna kadar yaşamalarına müsaade etmiştir. Oysa onların insanları azgınlık ve nankörlüğe sevk edeceklerini ve çeşit çeşit mâsiyetlere ve çirkin fiillere düşüreceklerini biliyordu. İnsanlara kötülük ve zulümden başka bir şeyi revâ görmeyen zalimler de böyledir”<sup>127</sup> diye sormakta, bu soruya üç cevabı da kendisi vermektedir. İlk cevap Mâtürîdî'nin görüşlerinin temel dinamiği olan ‘imtihan’dır. Ona göre Allah kullarını birtakım özellikler, nesnelere yahut isteklerle imtihan eder. İkinci olarak bazı durumlar vardır ki burada çocuğun ölmesi böyledir, Allah’ın lütfu ve ihsanıdır. Çünkü Allah o anne babaya ondan daha temiz ve merhametlisini vermeyi vaad etmektedir.<sup>128</sup> Üçüncü cevap ise Allah’ın insanları küçük yaşta yahut ileri yaşta öldürebileceğinden hareketle O’nun verdiği de aldığı da bir ‘hikmet’ bulunduğuudur.<sup>129</sup>

Burada dikkat çeken husus âyetlerin yorumunda Mâtürîdî'nin üzerinde durduğu Salih Kulun yaptıklarının yüce Allah’ın emri ile olması sebebiyle Allah’ın fiili kabul etmesi, Allah’ın imtihanı, lütfu ve hikmeti üzerinden açıklamalarda bulunmasıdır. Bu sebeple ahlâkî olarak Salih Kulun fiillerini değerlendirmek anlamlı olmayacaktır. Nitekim son âyette “ben bunları kendiliğimden yapmadım”<sup>130</sup> ifadesi bunu ziyadesiyle teyit etmektedir.

Öyle görülüyor ki kıssada üzerinde durulan imtihan Hz. Mûsâ’nınki değil, gemisi delinenler, çocuğu ölen anne baba ve rızıkları konusunda korunan yetimlerdir. Ancak ilk iki durum tüm kötü görüntüsüne rağmen her üçü de uzun vadede Allah’ın lütfudur. Burada yüce Allah tarafından insanoğluna açıklanan hikmet insan için her vakit bilinen değildir. Kıssa hikmete dair bu düşünme biçimini de bir anlamda bize öğretmektedir. Nitekim Hz. Mûsâ’ya her defasında Salih Kulun söylediği “Sen benimle beraberliğe sabredermezsın” ifadesi bir meydan okuma değil aksine bir durumun tespitidir. Nitekim Mâtürîdî düşüncesinde insan gücünün yetmeyeceğinden sorumlu tutulamaz. Bu gözü görmeyene ‘gör’, ya da yürüyemeyene ‘yürü’ demek gibi hikmetten uzak bir teklif olur ki hikmet sahibi yüce Allah, insana böyle bir mesuliyet yüklemesin.<sup>131</sup>

## Sonuç

Kur’ân’da detaylı bir biçimde anlatılan Hz. Mûsâ ile kimliği net olarak bildirilmemiş olmakla beraber peygamber Mûsâ’nın kendisinden ilim öğreneceği düzeyde bir ilme sahip olduğu vurgulanan kişi arasında geçmekte olan kıssa, kelâmın önemli konularından

<sup>126</sup> Bk. Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1999), 21/391; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm* (b.y.: y.y., ts.), 2/356; Ebü'l-Kâsım Maḥmûd b. Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmuzi't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1988), 2/741. Ebü Abdullâh Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Aḥmed Berdûnî (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Miṣriyye, 1964), 11/22.

<sup>127</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/127.

<sup>128</sup> Bk. Kehf 18/81.

<sup>129</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/128.

<sup>130</sup> Bk. Kehf 18/82.

<sup>131</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 263-266.

Allah'ın ilmi, insanın sınırlı bilgisi, bilgi edinme yolları, insan fiillerinin ahlakiliğine ilişkin söyledikleri bakımından önemlidir.

Kıssada, Hz. Mûsâ'nın kendisinden ilim öğreneceği kişinin kimliği açıklanmamakla beraber Hz. Mûsâ'nın ilim sahibi kişiyi buluşu ve onunla beraber geçirdiği ilim öğrenme sürecindeki üç olay anlatılmaktadır. İmam Mâtürîdî, kıssayı âyetlerde ele alındığı detaylar üzerinden yorumlamakta, âyetlerde bildirilmeyen meselelerde, var olan rivâyetlerden ziyade aklî temellendirmeleri dikkate almaktadır. Salih Kulun ve yol arkadaşı gencin kimliğinin Allah tarafından belirtilmemesinin de bir anlam taşıdığından hareket etmekte, Salih Kulun kendisine Allah katından verilen bilgi sebebiyle bir elçi olduğunu vurgulamaktadır. Ancak bu elçinin insanlar için gönderilmiş bir peygamber mi yoksa bir melek mi olduğu konusunda net bir ifade kullanmamakla beraber özellikle “çocuğun öldürülmesi” olayında ölüm meleğine yaptığı atıf ve Hz. Mûsâ'nın peygamber olarak örnekliliğine ilişkin vurgusu sebebiyle Salih Kulun bir melek olduğu anlamının öne çıktığı söylenebilir.

Salih Kulun kimliği üzerinden külliyat denilebilecek düzeyde bir literatürün oluşması, “Hızır” adındaki bu kişinin mitolojik bir şahsiyete dönüşmesi ve ona verildiği gibi başkalarına da ledünnî ilmin verildiği görüşü dikkate alındığında Mâtürîdî'nin Salih Kulun kimliği üzerinde durmaması kıssanın yorumuna ilişkin önemli bir fark olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna ilaveten o, âyetlerde ifade edilenden fazla bilgi aramanın kıssanın asıl hikmet ve anlamını gözden kaçırmaya sebep olabileceğini vurgulamakta, kendisine Allah katından bilgi verilen kişinin “Allah'ın kullarından bir kul” olduğunu bilmenin yeteceğine işaret etmektedir. Zira kıssalar, peygamberlerin nübüvvetlerine delalet etmekte olup yalanlamaya sebep olacak şekilde Kitab'ın anlattığından farklı ya da ilave bilgilerle şüpheler oluşturmak için değildir. Nitekim kıssada vurgulanmak istenen Salih Kulun kimliğinden ziyade onun eylemleridir ki, o eylemler peygamber Mûsâ tarafından eleştirilmekte, kabul edilememektedir. İmam Mâtürîdî, bu noktada da yaygın yorumdaki Hz. Mûsâ'nın sabırsızlığına atıfla eleştirilen itirazlarını, örnek alınası kabul etmekte, kim işlerse işlesin ahlâken çirkin ve yanlış kabul edilecek eylemlere müdahale etmenin peygamberlere de yakışan olduğunu söylemektedir. Çünkü Hz. Mûsâ'nın gördüğü kötülük karşısında sessiz kalmaması tavrı, peygamberliğinin gereğidir. Diğer yandan Mâtürîdî, Kur'ân kelimeleri üzerinden de bu te'vilini desteklemekte Allah'ın emirleri konusunda Hz. Mûsâ'nın “inşallah” ifadesini kullanmadığını ancak kendi iradesi ile yapmaya niyet ettiği konularda bu ifadeyi dile getirdiğinden hareket etmektedir. Nitekim peygamber iki denizin birleştiği yere varana kadar durmadan devam edeceğini söylerken “inşallah” ifadesini kullanmamakta ancak şahit olduğu olayların iç yüzünü sormamak için sabredeceğini söylediğinde “inşallah” demektedir. Bu, Mâtürîdî'ye göre iç yüzünü bilmediği kötü eylemlere karşı sabretmesinin Hz. Mûsâ'ya Allah'ın bir emri olmadığı anlamına gelmektedir.

Onun kıssayı yorumundan bilgi edinme yollarına dair önemli çıkarımlarda da bulunmak mümkündür. Haberî bilgiye yaklaşımı, onun te'vili ve âyetleri anlama çabasında kullandığı istidlali ve bilgi edinme ahlâkına ilişkin kıssadan çıkardığı ilkeleri kıssanın te'vilinde öne çıkmaktadır. Yine kıssaya dair yaygın yorumun aksine olumsuz fiillerine şahit

olduğunda bilgi öğreneceği kişiye teslimiyet göstermeyip sorgulamayı Hz. Mûsâ'nın örnek tavrı olarak kabul etmesi de onun kelâmî yorumuna ilişkin önemli hususlardandır.

Kıssada izahı en güç mesele olan “cana karşılık olmaksızın bir masumun öldürülmesi” hakkındaki açıklamada Mâtürîdî, öldürme fiilinin Allah'ın emriyle melekü'l mevt tarafından da söz konusu olacağına işaret etmektedir. Ona göre böylelikle ölüme ilişkin bir anlam arayışında olan insan için âyetlerde hikmetlerden biri açıklanmış olmaktadır. Zira Allah'ın emri ile ölüm meleği tarafından canı alınan “masum bir çocuğun” ölümünde dahi ancak Allah'ın ilmi ile bilebileceği bir hikmet vardır. Bu, insan için bilinmesi mümkün olmayan bir hikmettir. Mâtürîdî'nin bu te'vilinden Hz. Mûsâ'nın kendisinden ilim öğrenmek için yola çıktığı kişinin Allah'tan bilgi aldığı ve O'nun emri ile bu dünyada tasarruflarda bulunduğu bu sebeple de Salih Kulun fiillerinin insan fiilleri gibi değerlendirilemeyeceği, onun bir elçi olması sebebiyle Allah'ın emriyle ve O'nun verdiği bilgiye uygun davrandığının da altı çizilmektedir.

Diğer yandan görüşlerini ifade ederken kullandığı “her şeyin en doğrusunu Allah bilir” ifadeleri ile Mâtürîdî, bir yandan her yorumun sınırlılığına işaret etmekte bir yandan da herkes için bir yorum imkânı olduğuna ilişkin bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

### Kaynakça | References

- Acıbe, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. *el-Bahrul-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Rusulân. Kahire: y.y., 1419.
- Ak, Ahmet. “Mâtürîdîliğin Temel Kaynakları”. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye Geleneği*. ed. Hülya Alper. 386-417. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Albayrak, İsmail. “Kur'ân ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası ve Ledün İlmi”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları 5* (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-I) Tartışmalı İlmi Toplantı. ed. Bedreddin Çetiner. 187-210. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003.
- Âlemî, Abdurrahim “İmâm Mâtürîdî'nin Tefsir Metodu”. *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, ed. İlyas Çelebi. 331-350. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Alper, Hülya. “Temel Kavramlarla İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sistemi”, *İslam Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı*. ed. İsmail Kurt. 303-345. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Altıntaş, Ramazan. “Ebû Mansur el-Mâtürîdî ve Kelâmcılığ”. *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 95-112. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Ata, Mehmet Mahfuz. “Tefsir Literatüründe Hz. Mûsâ-Hızır (a.s.) Kıssası Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/1* (2021), 28-47.
- Aydın, Mehmet. “Türklerde Hızır İnanıcı”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2* (1986), 51-78.
- Bağçeci, Muhiddin. “Matürîdinin Kelâm Metodu”. *Ebû Mansur Semerkandî- Mâtürîdî Kongresi Tebliğleri*. ed. Ahmet Hulusi Köker. 23-32. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1986.
- Bakkal, Mustafa Cihad. “Kıssalar Bağlamında Mâtürîdî'nin Kur'ân'daki Mübhemlere Yaklaşımı”. *EKEV Akademi Dergisi 21/72* (2017), 95-214.
- Bardakçı, M. Necmettin. “İsmail Hakkı Bursevî'nin Mûsâ-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Mârifet Uygunluğu Açısından Değerlendirmesi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5* (1998), 81-103.
- Bardakçı, Necmeddin. *Hakikatin Keşfi-Hz. Mûsâ ve Hızır*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Barlak, Muzaffer - Özdemir, Faruk. “Mûsâ-Hızır Kıssasının Allah'ın İlkeli Bir Varlık Oluşu Çerçevesinde Değerlendirilmesi”. *İslami Araştırmalar 27/3* (2016), 353-371.
- Beyazî, Kemalüddin. *İşaretü'l-meram min ibarati'l-İmam*. İstanbul/Kahire: 1949.

- Buhârî, Ebû Abdillâh İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru Râhu'l-Beyân*. Beyrut: y.y.,1985.
- Câmi, Abdurrahman. *Nefehâtü'l-üns min hadârâti'l-Kudüs*. çev. Lâmiî Çelebi. İstanbul: 1995.
- Çakmak, Hacer. "Hz. Musa Bilge Kul Kıssasının Hikmet Boyutu ve Allah İnsan İlişkisi Açısından İçerdiği Mesajlar". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 17/68 (2016), 47-78.
- Çalışkan, Necmettin. "Kehf Suresi Bağlamında Hz. Mûsâ ve Salih Kul (Hızır) ve Antakya'da Hızır İncancının Sosyo-Kültürel Etkileri". *Toplum Bilimleri* (Temmuz- Aralık, 2015), 243-262.
- Demircigil - Aksoy, Bayram - Soner. "Anlam ve Değer Açısından Kur'ân'da Hızır-Mûsâ Kıssasında Çocuğun Öldürülme Meselesi". *Marife* 21/1 (2021), 231-252. <http://doi.org/10.33420/marife.903003>
- Düzgün, Şaban Ali. "Mâtürîdî'de Bireysel Ahlaki Otonomi". *Gümüştane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2018), 1-10.
- Düzgün, Şaban Ali. "Mâtürîdî'nin Kur'ân Yorum Yöntemi". *Kelâm Araştırmaları* 10/1 (2012), 1-18.
- Düzgün, Şaban Ali. *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. Ankara: OTTO Yayınları, 2020.
- Ebû Dâvûd. *Sünen*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: y.y., 1409/1988.
- Esen, Muammer. "Matürîdî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Âlem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2008), 45-56.
- Evgin, Abdulkadir. *Hadislerde Hızır-Gayb İlişkisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007.
- Evkuran, Mehmet. *İslam Kelâmında Zihniyetler Mâtürîdîlik, Eş'arîlik ve Selefîlik Üzerine Tezler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Gâli, Belkâsım. *Ebû Mansûr Mâtürîdî*. Tunus: Dâru't-Türki li'n-Neşr, 1989.
- Güler, İlhami. *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Güloğlu, Nazife Vildan. "Klasik Tefsir Hareketlerinin Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Mukayesesi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2021), 427-460. <https://doi.org/10.33931/abuifd.853127>
- Hâlidî, Abdulfettâh. *et-Tefsîr ve't-te'vil fi'l-Kur'ân*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1996.
- Hitti, K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.
- Hub, Ramazan. *Hızır Aleyhisselam*. İstanbul: Kırk Kandil Yayınevi, 2013.
- İşıcık, Yusuf. *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vil*. Konya: Esra Yayınları, 1997.
- İbn Manzur. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Daru's-Sadr, 1990.
- İbn Teymiyye, Takiüddin. "Zahir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle". çev. Mustafa Öztürk, Ali Bolat. *Tasavvuf* 6 (2001), 265-302.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risale*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981.
- Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. 5-28. Ankara: OTTO Yayınları, 2011.
- Kutlu, Sönmez. "Mâtürîdî Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. ed. İlyas Çelebi. 549-575. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Mağribî, İman bnt. Abdurrahmân Mahmûd. "Hz. Mûsâ ve Hızır (a.s.) Kıssası: İsrâiliyyât Rivâyetlerine Karşı Eleştirel Bir Yaklaşım", çev. Mustafa Şentürk, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 173-208. <https://doi.org/10.18498/amaufd.26515>
- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed. *Ahsenü't-tekasim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*. Leiden: Brill, 1906.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitabü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu. 17 Cilt. İstanbul: Ensar Yayınevi, 2015.

- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali. *en-Nüket ve'l uyûn*. thk. Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdurrahîm. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mavil, Kılıç Aslan. "Hızır-Mûsâ Kıssasında Kader -Çift Perspektifli Bir Bakış-". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016), 2496-2516.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kütü'l-kulûb fi muâmeleti'l-Mahbûb*. Beyrût: Dâru Sâdir, 2007.
- Meral, Yasin. "Mûsâ-Hızır Kıssası ve Kıssasının Yahudi Kökeniyle İlgili İddialarının Değerlendirilmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2 (2014), 129-150. <https://doi.org/10.1501/ilhfak.0000001418>
- Öğük, Emine. "Kelâm İlminde Bilgi Anlayışının Oluşmasında Mâtürîdî'nin Rolü". *IV. Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâtürîdîlik)*. ed. Cengiz Çuhadar. 171-191. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Önal, Recep. "Mâtürîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâm İlmi'ndeki Yeri". *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/3 (2013), 325-360.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Özdemir, Metin. "Mâtürîdî'nin Mu'tezilî Akılcılığa Yönelttiği Eleştirilerin Epistemolojik Temelleri". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. 215-229. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Özdeş, Talip. "Maturidi'nin Te'vil Anlayışında Aklın Yeri". *Mâtürîdîlik*. ed. Sönmez Kutlu. 263-279. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003.
- Özdeş, Talip. "Mâtürîdî ve Tefsir". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Felsefe, Ahlâk ve Kelâmın Sen-tezi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 145-167. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Özdeş, Talip. *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Öztürk, Mustafa. "Salih Kul-Mûsâ Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/15 (2003), 245-281.
- Rudolph, Ulrich. "Mâtürîdî'nin İlahî Hikmet Anlayışı". çev. Yunus Öztürk - Ersin Kabakçı. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (Aralık 2018), 777-786. <https://doi.org/10.14395/hitit-ilahiyat.505159>
- Râzî, Ebû Abdullâh Muḥammed b. Ömer Faḥruddîn. *Mefâtiḥu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1999.
- Sarıgül, Murat. "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Vahiy-İlham Anlayışı ve Hızır Kıssasının Tefsirine Yansımaları". *Temel İslam Bilimleri Araştırmaları* 1 (2019), 172-209.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys. *Bahru'l-'ulûm*. b.y.: y.y., ts.
- Sülün, Murat. "İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eseri -Genel Bir Bakış-". *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 5-6 (2008), 59-74.
- Şahin, İskender. "Hz. Mûsâ Hızır Kıssası ile İlgili Âyetlerin Tasavvuf Âdâbı Çerçevesinde Yorumu Üzerine". *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2022), 215-249. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1082562>
- Şerif, M. M. *A History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma' -İslam Tasavvufu*. çev. H. Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.
- Uysal, Muhittin. "Tespit ve Yorum Bakımından Hızır'la (a.s.) İlgili Haberler". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2000), 337- 366.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1988.



## Fıkıh Usûlünde Haber Teorisinin Oluşumunda İsâ b. Ebân'ın Etkisi \*

Mehmet Ali Aytekin | <https://orcid.org/0000-0002-0318-7515>

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

Çankırı Karatekin Üniversitesi | <http://ror.org/011y7xt38>

İslami İlimler Fakültesi, Fıkıh Ana Bilim Dalı, Çankırı, Türkiye

### Öz

Hanefî mezhebinde önemli bir yere sahip olan İsâ b. Ebân (öl. 221/836), başlangıçta hadis rivayeti ile meşgul olmuş; ehl-i hadisin etkisinde kalarak ehl-i re'ye mesafeli durmuştur. Ancak Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Muhammed b. Hasan ile karşılaşmış bazı hadisler hakkında ondan aldığı cevaplar üzerine ona talebelik yapmaya karar vermiştir. Bundan sonraki süreçte ehl-i re'yin görüşlerini benimseyerek bu ekolün usûl alanındaki fikirlerinin sistematik hale gelmesinde büyük katkıları olmuştur. Kaynaklarda ona birçok eser nispet edilmekte ise de bunların hiçbirini günümüze ulaşmamış ya da bu eserlerin günümüzde varlığı henüz tespit edilememiştir. Onun fıkıh usulüne dair görüşleri Hanefî mezhebinin usûl kitaplarında zikredilmekle birlikte bunları kapsamlı bir şekilde nakleden en önemli kaynak, Cessâs'ın *el-Fusûl* adlı eseridir. Cessâs bu eserinde İsâ'nın özellikle de haber konusundaki görüşlerine detaylı şekilde yer vermektedir. Buna göre İsâ b. Ebân, haberi öncelikle; doğruluğu kesin olarak bilinen haber, yalan olduğu kesin olarak bilinen haber, doğru veya yalan olması muhtemel haber şeklinde üç ana başlık altında ele almıştır. Haberin bu üçlü taksiminin daha sonra sadece Hanefî mezhebi usûl âlimleri tarafından değil, diğer usûl âlimleri tarafından da benimsendiği; fıkıh usûlü kitaplarında haber teorisinin onun tarafından ortaya konulan bu başlıklar altında detaylandırıldığı ve haberin epistemolojik değerinin bu çerçevede tartışıldığı görülmekte; İsâ b. Ebân'ın fıkıh usulünün temel konuları arasında yer alan haber teorisinin oluşmasında ve olgunlaşmasında kendisinden sonra gelen tüm usûl âlimlerini etkilediği düşünülmektedir. Bu nedenle çalışmamızda, İsâ b. Ebân'ın, haber teorisi özelinde usûl âlimleri üzerindeki etkisi ve bu etkinin boyutları üzerinde durulacaktır.

### Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Hanefî Mezhebi, Haber Teorisi, İsâ b. Ebân

### Öne Çıkanlar

- Hanefî usûlünde haber teorisi İmam Muhammed'in öğrencisi İsâ b. Ebân'dan rivayet edilen görüşler doğrultusunda şekillenmiştir.
- İsâ b. Ebân, fıkıh usûlü tarihinde ve özellikle Hanefî usûlünde önemli bir yere sahiptir. O, Hanefî usûlüne dair ilk eseri yazan âlim olup Hanefî usûlünün şekillenmesinde büyük katkıları bulunmaktadır.
- Genel anlamda haberi üç kısımda kategorize eden İsâ b. Ebân bu konuda kendisinden sonraki usûl âlimlerini etkilemiştir.
- İsâ b. Ebân, haber teorisinin sonraki dönemlerde daha sistematik hale getirilmesinde ve haber felsefesinin oluşmasında önemli katkılar sağlamıştır.
- Hanefî mezhebi usûlünün, en azından haber teorisi bağlamında, imamlardan nakledilen fûru meselelerden çıkarıldığı yani tahrîcî'l-usûl ale'l-fürû' yoluyla tespit edildiği görüşü isabetli değildir.

### Atıf Bilgisi

Aytekin, Mehmet Ali. “Fıkıh Usûlünde Haber Teorisinin Oluşumunda İsâ b. Ebân’ın Etkisi”. *Eskiye*ni 48 (Mart 2023), 331-352. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1220414>

<b>Geliş Tarihi</b>	17 Aralık 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön inceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli Hakem raporları, makale ile birlikte yayımlanır. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Etik</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları <b>CC BY-NC 4.0</b> lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>
<b>Etik Beyan</b>	* Bu makale, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 25-26 Kasım 2022’de düzenlenen Asır Asır İslami İlimler: Hicri Üçüncü Asrın İslami İlimlerin Gelişmesindeki Yeri Uluslararası Sempozyumu’nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Fıkıh Usûlünde Haber Teorisinin Oluşumunda İsâ b. Ebân’ın Etkisi” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

## The Influence of Īsā b. Abān on the Formation of the Khabar Theory in the Fiqh Methodology \*

Mehmet Ali Aytekin | <https://orcid.org/0000-0002-0318-7515>  
[maliaytekin@hotmail.com](mailto:maliaytekin@hotmail.com)

Çankırı Karatekin University | <http://ror.org/011y7xt38>  
Faculty of Islamic Sciences, Department of Fiqh, Çankırı, Türkiye

### Abstract

Even in the early periods of his career, Īsā b. Abān (d. 221/836) who has an important place in the Hanafī school, was initially busy with the riwaya of hadiths, and remained aloof from the ahl al-ray, under the influence of the ahl al-hadith. However, having met with Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybanī who was one of the disciples of Abū Ḥanīfa, he decided to become a student after the answers he received from him about some hadiths. Later on, he adopted the views of the ahl al-ray and made great contributions to the systematization of the hadith the methodology. Although many works are attributed to him in the sources, none of them have survived to the present day or the existence of these works has not yet been determined. Although his views on the method of fiqh are mentioned in the method books of the Hanafi school, the most important source that comprehensively conveys them is al-Jaṣṣās' work *al-Fuṣūl*. Moreover, in this book, Īsā b. Abān's ideas regarding khabar concepts were expressed in detail. It is understood that he classified khabar in three different categories as khabar i.e report that is approved as absolutely true, absolutely false, and possibly true or possibly false khabar. It is seen that the three-categorized system of khabar issue was not only adopted by the Hanafī Scholar but also followed by other scholars of methodology. This tripartite division of the news was later adopted not only by Hanafi scholars of methodology, but also by other scholars; it is seen that the theory of khabar in the books of fiqh method is detailed under these headings put forward by him and the epistemological value of the khabar is discussed within this framework. It is thought that Īsā b. Abān influenced all the scholars of the methodology that came after him in the formation and maturation of the theory of khabar, which is among the main subjects of the fiqh's methodology. Therefore, in this study, not only Īsā b. Abān's influence on other scholars of methodology but also the dimensions of this influence will be discussed in the manner of khabar theory.

### Keywords

Islamic Law, Fiqh, Methodology of Fiqh, Ḥanafī Sect, Theory of Khabar, Īsā b. Abān

### Highlights

- In the Ḥanafī fiqh methodology, the theory of "khabar" was shaped among the opinions narrated by Īsā b. Abān, Imam Muḥammad's student.
- Īsā b. Abān has an important place in the history of the fiqh's methodology and especially in the Hanafī methodology. He is the first scholar who wrote the first work on the Hanafi methodology and has an important role in the shaping of Hanafi methodology.
- In general, Īsā b. Abān classified the news into three parts and influenced later scholars on this issue.

- Īsā b. Abān made important contributions not only to the systematization of news theory in later periods but also to the formation of the philosophy of news.
- The view claiming that the methodology of the Hanafī madhhab is derived from the furū' issues and transmitted from the Imams by the method of "Takhrij al-usūl ala al-furū'," in the manner of the theory of news, is not accurate.

### Citation

Aytekin, Mehmet Ali. "The Influence of Īsā b. Abān on the Formation of the Kha-bar Theory in the Fiqh Methodology". *Eskiyeni* 48 (Mart 2023), 331-352.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1220414>

<b>Date of submission</b>	17 December 2022
<b>Date of acceptance</b>	28 March 2023
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind + Transparent Peer Review The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the article. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Ethical Statement</b>	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.
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> . <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>
<b>Ethical Statement</b>	* This article is a revised and developed version of the unpublished workshop titled "The Influence of Īsā b. Abān in the Formation of the Khabar Theory in the Fiqh Methodology" which was delivered at the workshop program named "the Islamic Sciences Through Centruers: International Symposium of the Place of the Third Century of Hijri in the Development of the Islamic Sciences Symposium" held by Faculty of Theology at Istanbul University in between November 25-26, 2022.

## Giriş

İslam dininin amelî hükümleri fıkıh ilminin ilgi alanına girmektedir. Fıkıh ilmi bir taraftan şer'î hükümleri konu edinirken diğer taraftan bunların delillerden elde edilme yöntemleri üzerinde durur. Bu itibarla fıkıh, usûl ve fûru olmak üzere önemli iki ilmî disiplini ihtiva eder.

Genel kabule göre şer'î hükümlerin tespitinde öncelikle Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas olarak bilinen dört aslî delil dikkate alınır. Bu dört delilden sünnetin temel malzemesi olan hadislerin/rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyeti hükümlerin tespitinde büyük önem ve aynı zamanda bir problem arz etmektedir. Zira birçok fikhî ihtilafın temelinde bu rivayetlerin bilgi değeri ve sıhhati ile ilgili hususlar yer almaktadır. Bu nedenle rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyeti usûl kaynaklarında *el-ahbâr* başlığı altında ayrıntılı bir şekilde ele alınmış, bu konuda fıkıh ekollerinin farklı yaklaşımları ortaya çıkmış ve zamanla fıkıh usûlünde haber teorisi oluşmuştur. Usûl âlimleri rivayetlerin bilgi değerine dair problemleri bu teoriyi esas alarak çözümleme cihetine gitmişlerdir. Dolayısıyla usûlde haber teorisi denildiğinde, genel anlamda haberi içermekle birlikte özellikle Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetlerin sıhhat derecesinin ve bilgi değerinin tespiti kasdılmaktadır.

Haber teorisiyle ilgili bilgiler fıkıh usûlü eserlerinde ayrıntılı bir şekilde yer almaktadır. Bu konunun teorik ve sistematik olarak ilk önce kim tarafından ele alındığı kesin olmamakla birlikte haberleri üçlü bir taksime tabi tutan İsâ b. Ebân'ın (öl. 221/836) bazı araştırmacılar tarafından bu alanda öncü isimlerden biri olduğu belirtilmektedir.<sup>1</sup> Ancak İsâ b. Ebân'ın bu alandaki öncülüğü haber konusunda ilk konuşan olması itibarıyla değil; buna dair müstakil eserler yazması itibarıyladır. Zira şer'î hükümlerin tespitinde büyük önem arz eden bu konunun daha önce müctehid imamlar tarafından gündeme getirilmemiş olması mümkün değildir. Örneğin İmam Şâfiî (öl. 204/820), ilk usûl kitabı olarak kabul edilen *er-Risâle* adlı eserinde bu konuya temas etmektedir.<sup>2</sup> Şu kadar var ki, haberleri üçe ayıran, konuyu daha detaylı ve sistematik bir şekilde ele alan İsâ b. Ebân'ın, sonraki dönemlerde haber teorisinin oluşumunda Hanefî mezhebinde kilit bir role sahip olduğunu ve aynı zamanda diğer ekollerinde etkilediğini söyleyebiliriz.

Çalışmamızda fıkıh usûlünün önemli konuları arasında yer alan haber teorisi önce İsâ b. Ebân'ın, sonra da diğer usûl âlimlerinin görüşleri bağlamında ele alınıp bu teorinin oluşumunda İsâ b. Ebân'ın etkisi üzerinde durulacaktır. Esasında önemli bir Hanefî fakihî olan İsâ b. Ebân günümüzde birçok akademik çalışmaya konu olmuş bir âlimdir.<sup>3</sup> Bu çalışmalarda onun haberlere dair görüşleri yer alsa da konumuzla doğrudan ilgili olan spesifik bir çalışma tespit edilememiştir.

<sup>1</sup> Ramazan Özmen, "İsâ b. Ebân'ın Hayatı - Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri ile İlgili Bazı Görüşleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 12 (Ekim 2008), 146; Halil Turhan, "Hicrî İlk Beş Asırda Hanefî Fıkıh Usûlünde Muâruz Haber Nazariyesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017), 1834.

<sup>2</sup> Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 192-196. Şâfiî'nin haber telakkisi hakkında geniş bilgi için bk. Muhammet Ali Asar, *Ehl-i Hadis Polemik Edebiyatı* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021), 86-87.

<sup>3</sup> İsâ b. Ebân özelinde yapılan tespit edebildiğimiz çalışmalar şunlardır: Ahmed Bâkir Sâlih, *el-Akvâlu'l-Usûliyye li'l-İmam İsâ b. Ebân, Câmî'atu Ummu'l-Kurâ, Mekke, 1994* (Yüksek Lisans Tezi); İsâ b. Muhammed el-Buleyhîd, *İsâ b. Ebân ve Ârâuhu'l-Usûliyye, Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Süüd, Riyad, 1994*; Şükrü

Hem konumuza bir zemin oluşturması hem de İsâ b. Ebân'ın Hanefî mezhebindeki ve fıkıh usûlü tarihindeki öneminin anlaşılabilmesi için öncelikle onun ana hatlarıyla hayatı ve ilmi yönü üzerinde durmanın isabetli olacağı kanaatindeyiz.

### 1. İsâ b. Ebân'ın Hayatı ve İlmi Yönü

İsâ b. Ebân'ın hayatı ve ilmi yönüne dair elimizdeki kaynaklarda yer alan bilgiler oldukça sınırlıdır. Mevcut bilgilerin de birbirinin tekrarı mahiyetinde olduğu ve ayrıntı denebilecektir. Onun hayatına dair tabakât kitaplarında yer alan bilgiler, tespit edebildiğimiz kadarı ile şu şekildedir.

Asıl adı İsâ b. Ebân b. Sadaka b. Adıyy olup Ebû Mûsâ künyesi ile anılır; ancak en çok kullanılan adı İsâ b. Ebân'dır. Dedesinin Şîraz'ın Fesâ şehrine nispet edilmesinden hareketle İran asıllı olduğu söylene de kaynaklardan İsâ b. Ebân'ın hayatının Bağdat, Basra ve civarında geçtiği; Bağdat'ta doğup orada yetiştiği ve on yıl kadılık yaptığı Basra'da vefat ettiği anlaşılmaktadır. Kaynaklarda ne zaman doğduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte bazı çalışmalarda doğumu 143/760-761 olarak verilmektedir.<sup>4</sup> 211/826 yılında Basra'ya kadı olarak atanmış, bu göreve devam ederken hac farızasını eda edip Basra'ya döndükten günler sonra 221/836 yılında Muharrem veya Safer ayında

Özen, "İsa (İsâ b. Ebân)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, 22/480-481; Mehmet Boynukalin, "Neş'etu Usûli'l-fikhi'l-Hanefî ve tatavvuruhu: Ârâu İsâ b. Ebân el-usûliyye", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (2008/2), 25-56; Ramazan Özmen, "İsâ b. Ebân'ın Hayatı Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri ile İlgili Bazı Görüşleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.12 (Ekim 2008), 127-154; Yûsuf el-Hevârî, "Cühûdü İsâ b. Ebân el-Hanefî el-usûliyye", *Mecelletü'l-Hadâra*, sy. 14, 2010, Câmî'at-ü Hevân, Cezayir, 27-34; Yunus Yazıcı, İsâ b. Ebân'ın Hadis-Sünnet Anlayışı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2017, 1-296; Yunus Yazıcı, "İsâ b. Ebân'ın Hanefî Usûlündeki Yeri ve Hadis-Sünnet ile İlgili Bazı Görüşleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11/ 58 (Haziran 2018), 879-893; Yunus Yazıcı, "el-Hucetu's-Sağîra Adlı Yazma Nüshaların İsâ b. Ebân'a Aidiyetleri Üzerine Bir İnceleme", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 3/1 (Haziran 2018), 81-98; Alpaslan Alkış, "İsa b. Eban'ın Âm, Hâs ve Âm'ın Tahsisine İlgili Görüşleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 33 (Nisan 2019), 19-37.

<sup>4</sup> bk. Yunus Yazıcı, *İsâ b. Ebân'ın Hadis-Sünnet Anlayışı*, 25; Alpaslan Alkış, "İsa b. Eban'ın Âm, Hâs ve Âm'ın Tahsisine İlgili Görüşleri", 21. Hicrî 143 olarak verilen doğum tarihinin şu gerekçelerden dolayı isabetli olmadığı kanaatindeyiz: İleride ayrıntılı durulacağı üzere, Me'mûn Hanefî imamlarıyla ilgili bir iddiadan dolayı Hanefîlerin önde gelen âlimlerinden İsmâil b. Hammâd, Bişr b. Gıyâs, Muhammed b. Semâa ve Yahyâ b. Eksem'den cevap talep eder; ancak istediği cevap, ilk defa gördüğü İsâ b. Ebân'dan gelir. Zehebî, İbn Ebân'ın yaş olarak Me'mûn'un cevap talep ettiği âlimler arasında en küçük olduğuna vurgu yapar (bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5/561). Me'mûn'un, "gence haset ettiler" demesi de bunu doğrulamaktadır. Araştırmalarımıza göre dört âlimin arasında en küçük olan İbn Eksem'dir. Farklı rivayetler olmakla birlikte Yahyâ, 159/776'da doğmuştur (bk. Özen, "Yahyâ b. Eksem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43/249-251.). Buna göre İsâ b. İbân da 160/777'li yıllarda doğmuş olmalıdır. Diğer taraftan İsâ b. Ebân'ın İmam Muhammed'le ilk karşılaşmasında İmam Muhammed'in ona, *يا بني* şeklinde hitap etmesinden (bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* 12/480) onun küçük yaşta olduğu anlaşılır. Zira 132/749 yılında doğan İmam Muhammed o yıllarda 42 yaşlarında idi. Bu yaşlardaki birinin kendinden epey küçük olan birine "evladım" diye hitap etmesi normal bir durumdur. Dolayısıyla Me'mûn ile görüşmesinde İsâ b. Ebân muhtemelen 30'lu yaşlarda bulunuyordu. Bu yaşlarda olan birine genç denilmesi sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Bu verilere binaen İsâ b. Ebân'ın 160/777'li yıllarda doğmuş olması daha tutarlı görülmektedir.

vefat etmiştir. Bazı kaynaklar vefat tarihini 220/835, bazıları da 222/837 olarak zikretmektedir.<sup>5</sup>

Kaynakların aktardığına göre İsâ b. Ebân, başlangıçta hadis ezberine dayalı bir ilim anlayışına sahip olup hadislerle muhalefet ettiği düşüncesinden dolayı ehl-i rey'e mesafeli idi. Bu durum, Muhammed b. Semâa'nın onu İmam Muhammed'in ders halkası ile tanıştırmaya ve ders sonrası İmam Muhammed'e yirmi beş civarında hadislerle ilgili soru sormasına kadar devam etmiştir. Dersten sonra sorduğu sorulara aldığı cevaplardan son derece tatmin olduğu anlaşılan İsâ b. Ebân, "Nur ile aramda bir perde vardı. Artık o perde kalkmış oldu" itirafında bulunup İmam Muhammed'in ders halkasına devam etmiş ve ondan fıkıh ilmini öğrenmiştir. Bazı rivayetlerde bu birlikteliğin, İmam Muhammed'in Rakka kadılığına tayin edilmesinden dolayı altı ay devam ettiği ama İsâ b. Ebân'ın onunla mektuplaşmak suretiyle fıkıh tahsilini sürdürdüğü bilgisi yer almaktadır.<sup>6</sup>

İsâ b. Ebân'ın İmam Muhammed ile olan birlikteliğine dair bu bilgi doğru kabul edilse dahi bundan onun İmam Muhammed'e öğrenciliğinin altı ay olduğu gibi bir sonuç çıkarmak isabetli değildir. Zira İmam Muhammed'in Rakka kadılığı 170/786'lı yılların ortalarına tekabül etmektedir. Bir ayaklanma sonrası 178/794 yılında Rakka kadılığından azledilen İmam Muhammed, Bağdat baş kadısı Ebû Yûsuf'un 182/798 yılında vefat etmesi üzerine Bağdat baş kadısı olur ve vefatına kadar bu görevde kalır.<sup>7</sup> Bu tarihi veriler dikkate alındığında İsâ b. Ebân'ın, yaklaşık 14-15 yaşlarında iken 174/790'dan itibaren 189/804'e kadar ortalama 15 yıl İmam Muhammed'den fıkıh öğrendiği, bunun zaman zaman mektuplaşmak suretiyle olduğu sonucuna ulaşılır. Aksi takdirde Hanefî mezhebinin usûlünün oluşmasında öncü role sahip olan İsâ b. Ebân'ın mezhepteki bu rolünü altı aylık bir fıkıh tahsili ile izah etmek kanaatimizce isabetli değildir.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Veki', *Ahbârü'l-kudât*, 2/170-172; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 254-255; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/479-482; Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 5/651; Abdülkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, 259; Bedrüddîn el-Aynî, *Meğâni'l-ahyâr*, 2/432-433; Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 1/227; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 246-247. Ayrıca bk. Şükrü Özen, "İsâ b. Ebân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22/480-481; Mehmet Boynukalın, "Neş'etu usûli'l-fikhi'l-Hanefî ve tatavvuruhû", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008), 27; Özmen, "İsâ b. Ebân'ın Hayatı - Eserleri", 131-132; Yazıcı, *İsâ b. Ebân'ın Hadis-Sünnet Anlayışı*, 23-26; Alkış, "İsâ b. Eban'ın Âm, Hâs ve Âm'ın Tahsisiyle İlgili Görüşleri", 21.

<sup>6</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 147; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/480; Abdülkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, 259; Özen, "İsâ b. Ebân", 22/22/480; Özmen, "İsâ b. Ebân'ın Hayatı - Eserleri", 132-133.

<sup>7</sup> Mehmet Özşenel, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39/38-39.

<sup>8</sup> Nitekim kaynaklarda ayrıntılı bir şekilde nakledilen şu olay da bunu teyit eder. Hârûn er-Reşîd tarafından Me'mûn'ü yetiştirmekle (198-218/813-833) görevlendirilen İsâ b. Hârûn Hanefî imamlarını hadislerle muhalefet etmekle suçlar. Bu iddia üzerine Me'mûn sırasıyla İsmâil, Bişr, İbn Semâa ve İbn Eksem gibi ileri gelen Hanefî fakihlerinden ikna edici bir cevap talep eder, delillerini getirmedikleri takdirde fetva vermelerini yasaklayacağını söyler; ancak arzu ettiği cevaba ulaşamaz. Olaydan haberi olan İsâ b. Ebân *Kitâbu'l-Hucec es-sağîr* adıyla bir eser yazarak burada haber-i vâhidler hakkında ayrıntılı bilgiler verir; mezhep imamlarının delillerini zikreder. Eseri okuyan Me'mûn, "İşte! İnsanlar için gerekli olan cevap budur" diyerek memnuniyetini dile getirdikten sonra "Gence, başarısına ulaşamadıkları için haset ettiler; onlar bu gencin düşmanı ve rakibidir. Güzel kadının kumaları gibi ki; kıskançlıklarından ona çirkin dediler" anlamındaki beyti okur. Huzurunda oluşturulan ilim meclisine diğer âlimlerle birlikte İbn Ebân'ın da katılmasını emreder (bk. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 147-149; Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 5/651; Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 1/227).

İsâ b. Ebân; *Kitâbu'l-Hucec es-sağîr, el-Hucecu'l-kebir, el-Mücmel ve'l-müfesser, Haberu'l-vâhid, İsbâtu'l-kıyâs, İctihâdu'r-r'ey, er-Red 'alâ Bişr el-Merîsî ve's-Şâfî fi'l-ahbâr, el-Câmi' fi'l-fikh, Kitâbu's-şehâdât, Kitâbu'l-İlel fi'l-fikh, Kitâbu'l-Hacc, el-Huccetu's-sağîra fi's-salevât ve'l-mevâkît, Hatau'l-kütüb* gibi birtakım eserler yazmıştır.<sup>9</sup> İsim olarak kaynaklarda zikredilen bu eserlerin günümüze ulaştığı henüz tespit edilebilmiş değildir. Ancak bu eserlerin ona aidiyetinde kuşku yoktur. Zira bunların birçoğu ilk dönem Hanefî kaynaklarında İsâ b. Ebân'a nispet edilerek zikredilmektedir. Örneğin Cessâs (öl. 370/981) *el-Füsûl*'ünde *Kitâbu'l-Hucec es-sağîr, el-Hucecu'l-kebir, el-Mücmel ve'l-müfesser, er-Red 'alâ Bişr el-Merîsî* adlı eserleri ona nispet ederek usûlle ilgili meselelere dair bunlardan birçok görüş nakletmektedir.<sup>10</sup> Yine Tahâvî'nin (öl. 321/933), İsâ b. Ebân'ın yazdığı *Hatau'l-kütüb* adlı esere *er-Redd 'alâ İsâ b. Ebân fi kitâbihi'l-lezî semmâhu Hata'ü'l-kütüb* adıyla bir reddiye yazdığı belirtilmektedir.<sup>11</sup>

İsâ b. Ebân'ın; yaşadığı çağın önde gelen âlimlerinden biri ve ileri düzeyde bir zekaya sahip olduğu, ilmi ve zekâsı sayesinde yargılamayı çok hızlı yaptığı, aşırı cömert olup malını ihtiyaç sahiplerine infak ettiği, bundan dolayı mal varlığından evlatlarına miras olarak bir şey bırakmadığı kaynakların ortak naklettiği bilgiler arasında yer almaktadır. Hakkında, Basra'da kadılık yapanlar arasında ondan daha fakih birinin olmadığı, Basra'ya İsmâîl b. Hammâd ve İsâ b. Ebân'ın benzeri kadınların gelmediği şeklinde sözler rivayet edilmiştir.<sup>12</sup>

## 2. İsâ b. Ebân'ın Haber Konusu ile İlgili Görüşleri

İsâ b. Ebân'ın yukarıda zikredilen eserlerinin önemli bir kısmının fıkıh usûlü konularına dair olduğu bunlardan yapılan nakillerden anlaşılmaktadır. Bu eserlerden özellikle *Kitâbu'l-Hucec es-sağîr, el-Hucecu'l-kebir, el-Mücmel ve'l-müfesser, er-Red 'alâ Bişr el-Merîsî* gibi kitaplardan Cessâs'ın yaptığı nakiller dikkate alındığında, bunların genel olarak haber konusuna özgü olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu kitapların günümüze ulaşmamış olması İsâ b. Ebân'ın görüşlerini doğrudan tespit etmemize engel olsa da bunları dolaylı olarak ilk dönem Hanefî usûl kitaplarından ve bilhassa Cessâs'ın *el-Füsûl*'ünden

189/805-193/809 yılları arasındaki bir tarihte gerçekleştiğini tahmin ettiğimiz bu hadise, henüz genç olmakla nitelenen İbn Ebân'ın Hanefî imamların usûlüne vukûfiyetini göstermektedir. Bu da ancak uzun bir fıkıh eğitimi ve birliktelik sonrası olabilecektir. Bu tarih aralığını tercih etmemizin gerekçesi şudur: Olay İmam Muhammed'in vefatından sonra gerçekleşmiş olmalıdır. Zira hayatta olsaydı Me'mûn'un muhatabı o olurdu. Olayın detaylarında Me'mûn'u eğitmekle görevli kişilerin Hârûn er-Reşid tarafından belirlendiği yer almaktadır. Bu nedenle olayın Hârûn'un hilafetinde olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu olay hicrî 189-193 yılları arasında meydana gelmiş olmalıdır. Bu zaman aralığında da İsâ b. Ebân'ın halifeler nazarında henüz tanınmadığı ortaya çıkmaktadır.

<sup>9</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 255; Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 1/227; Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/100. Ayrıca eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Özmen, "İsâ b. Ebân'ın Hayatı - Eserleri", 141-145; Yazıcı, *İsâ b. Ebân'ın Hadis-Sünnet Anlayışı*, 45-53; Alkış, "İsâ b. Eban'ın Âm, Hâs ve Âm'ın Tahsisıyla İlgili Görüşleri", 22.

<sup>10</sup> bk. Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 1/42, 74, 75, 504; 2/30.

<sup>11</sup> Abdülkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 72; Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 1/101.

<sup>12</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 149-150; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/481; Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 5/651; Abdülkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 259; Aynî, *Mejâni'l-ahyâr*, 2/432; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 246.



öğrenme imkanına sahibiz. Hatta Cessâs'ın mezkûr eserinin, haber konusunda adeta İsâ'nın görüşlerinin şerhi mahiyetinde olduğu dikkat çekmektedir. İsâ b. Ebân'ın *er-Redd alâ Bişr el-Merîsî* adlı eserinde haberlerin kısımlarına ve hükümlerine dair genel bilgiler verdiğini, uzatmamak için bunları anlam ve yer yer özet olarak zikredeceğini belirterek haber konusuna giriş yapan Cessâs'ın sözleri de bunu teyit etmektedir.<sup>13</sup> Bu nedenle onun habere dair görüşlerinin tespitinde Hanefî usûlünün temel kaynakları ve büyük oranda Cessâs'ın eseri referans alınmıştır.

## 2.1. Haberlerin Kısımları ve Hükümleri

İsâ b. Ebân haberleri öncelikle; “doğruluğu kesin olarak bilinen haber, yalan olduğu kesin olarak bilinen haber, doğruya ve yalana ihtimali olan haber” şeklinde üçe ayırmaktadır. Ona göre, birinci grupta yer alan haberle, tevâtür yoluyla geldiği ve nakledenlerin haber oluşturmak için bir araya gelmeleri imkânsız olduğu için kesin bilgi meydana gelir. Dünyada Mekke'nin, Medine'nin ve Horasan'ın varlığını ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) insanları Allah'a davet ettiğini bilmemiz bu tür bilgilerden olduğu gibi onun Kur'an'ı tebliğ ederek Allah tarafından indirildiğini; Allah'ın namaz, zekât, oruç, hac ve benzeri ibadetleri emrettiğini söylemesini bilmemiz de bu tür bilgilerdendir. Hz. Peygamber'le ilgili bu kabil haberlerin sağladığı bilgi zorunlu ve bağlayıcı olup bunları inkâr eden kişi peygamberi inkâr etmiş olur. Zira bu tür haberleri inkâr eden, Hz. Peygamber'in söylediklerini işiten ve işittiğini inkâr eden kişi gibi olup İslam'dan çıkar ve kâfir olur.<sup>14</sup> İsâ b. Ebân birinci kısım haberlerin zorunlu ve bağlayıcı bir bilgi kaynağı olduğunu, işitilen şeylerin ve görülen cisimlerin bilinmesi, dünyada daha önce başka toplumların yaşadığının ve şu anda yaşayanların onların evladı olduğunun bilinmesi gibi zorunlu bilgi ifade eden somut örneklerle destekler ve bu kısımdaki haberleri veren kişilerin belli bir sayı ile sınırlandırılmayacağını belirtir.<sup>15</sup> Çünkü bu haberlerde şek ve şüpheye asla yer yoktur. O, Romalıların önce mağlup sonra galip geleceklerinin haber verilmesi,<sup>16</sup> Müslümanların ihramlı ve güvenli bir şekilde Mescid-i Haram'a gireceklerinin bildirilmesi<sup>17</sup> gibi Kur'an'da haber verilen ve aynen tahakkuk eden haberlerle Hz. Peygamber tarafından bildirilip bir kısmı onun hayatında bir kısmı daha sonra gerçekleşen haberlerin de birinci kısımda yer aldığını söyler. Ayrıca, cuma günü camiden gelen veya hac mevsiminde hacdan dönen insanlara nereden geldikleri sorulduğunda camiden gelenlerin cuma namazı kıldıkları, hacdan dönenlerin Arafat'ta vakfe yapıp haclarını eda ettikleri cevabını vermeleri karşısında oluşan bilginin de, aralarında bazılarının yalan söylemesi muhtemel olmakla birlikte, zorunlu ve bağlayıcı bir bilgi olduğunu vurgular.<sup>18</sup> Bu bilgiler ışığında İsâ b. Ebân'ın doğruluğu kesin olan haberi, tevâtürle sabit olan haber ve peygamberin haberi olarak ikiye ayırdığı ve ona göre, ister zorunlu ister istidlâl olsun, her iki haber türünün de kesin bilgi ifade ettiği anlaşılmaktadır.

<sup>13</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 1/504.

<sup>14</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 1/504.

<sup>15</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 1/504-505.

<sup>16</sup> *er-Rûm* 30/2-3.

<sup>17</sup> *el-Feth* 48/27.

<sup>18</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 1/505.

Îsâ b. Ebân, yalan olduğu kesin olarak bilinen haberlere peygamberlik iddiasında bulunan Müseylime ve benzeri yalancıların haberlerini örnek olarak verir. Zira onlar geleceğe dair birtakım haberler vermişler ama bunların yalan ve iftira olduğu zahir olmuştur. Peygamber olduklarına dair birçok delillerinin bulunduğunu iddia etmişler fakat hiçbir delil getirememişlerdir. Böylece hem yalanları hem de iddialarının asılsızlığı ayan beyan ortaya çıkmıştır. Ona göre, annesiz ve babasız olarak yaratılan bazı insanları veya ustası olmayan birtakım binaları gördüğünü iddia eden kişilerin haberleri de bu kabilden olduğu gibi, Mekke'den gelenlerin toplu herhangi bir ölüm haberinden bahsetmemesine rağmen Arafat gününde Arafat'taki tüm insanların öldürülüp hiç kimsenin kalmadığını iddia eden kişinin verdiği haber de bu kabildendir. Bu tür haberlerin yalan olduğunda hiçbir şüphe bulunmamaktadır. Üçüncü kısım ise doğru veya yalan olma ihtimali bulunan haberler olup bir kişinin ve tevâtür derecesine ulaşmayan kişilerin verdiği haberler bu kısımda yer alır. Bunların haberleri doğru veya yalan olabilmekle birlikte ibâdât, muamelât ve ukûbât ile ilgili amelî dinî konularda, adaletli kişilerin verdikleri haberler, doğruluğuna dair kesin bilgi sahibi olmasak da belli şartlar dahilinde makbuldür; ancak faksıkların haberleri makbul değildir.<sup>19</sup> Bu açıklamalardan Îsâ b. Ebân'ın, haber-i vâhidleri ve daha sonraki terminolojide Hanefî usûlünde *meşhûr haber* olarak terimleşen haber türünü üçüncü kısımda ele aldığı anlaşılmaktadır.

Îsâ b. Ebân üçüncü kısım haberlerin kapsamına dâhil ettiği hadisleri ayrıca üç kısımda değerlendirir: Birinci kısımdaki hadislerin hükmünü terk eden dalalette olur ve günahkâr kabul edilir. Recm gibi ki, bazıları bunu celde âyetinden ve bu konudaki haberlerin mütevâtîr olmamasından hareketle inkâr etmişlerdir. Bunlar doğrudan Allah ve Rasûlünü inkâr etmeyip hadisi rivayet edenlere muhalefet ettikleri, te'vilde hata ederek Kur'an'ın zahiri ile hadise karşı çıktıkları için tekfir edilmezler. İkinci kısımdaki hadislerin hükmüne muhalefet eden hata üzeredir; onun, böyle yapmakla günah işlemiş olmasından korkulur ama dalaletle nispet edilmez. Fazlalık ribası, mestler üzerine mesh, şahit ve yemin ile hüküm verilmesi gibi konularda varit olan hadisleri kabul etmeyenler bu kapsamdadır. Üçüncüsü ümmetin amel yönünden ihtilaf ettiği ve te'vil edilebilen hadislerdir. Âlimler hayzın en azı ve en çoğunda, Nisâ 11'de zikredilen *ihvetûn* kelimesinin en azının iki veya üç olmasında ihtilaf etmişlerdir. Bu gibi içtihadı açık konularda, farklı görüş sahipleri dalaletle ve günaha nispet edilemez, sadece hata ettikleri söylenebilir.<sup>20</sup> Esasında bu açıklamaları ile Îsâ b. Ebân, tevâtür düzeyinde olmayan ve te'vile açık olan haberleri doğru ve yalan olması muhtemel haberler kapsamında değerlendirerek bunların içtihat farklılığına neden olabileceğini; haberin mahiyetinden kaynaklı bu tür ihtilafların da tekfire konu olmadığını vurgulamış olmaktadır.

Cessâs, haberler kategorisinde ilk sırada mütevâtîr habere yer verip bunu inkâr edenin dinden çıkacağını söyleyen Îsâ b. Ebân'ın hadislerle ilgili değerlendirmesinde çelişkiye düşmediğine; çünkü zorunlu bilgi ifade eden mütevâtîrin tek kısım olup burada örnek olarak verilen hadislerin ona göre tevâtürün sabit olmadığına vurgu yapar. Zira Îsâ b. Ebân mütevâtîri, "görüş ve düşünceleri farklı olup yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir

<sup>19</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 1/506.

<sup>20</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 1/519-520. Ayrıca bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 212.

topluluğun naklettiği haber” şeklinde tarif eder.<sup>21</sup> Mütevâtirin dışındaki haberleri de derece olarak birbirinden farklı değerlendirir ve bunları inkâr edeni tekfir etmez.<sup>22</sup>

Îsâ b. Ebân'ın haber-i vâhide ilişkin görüşleri daha detaylı olduğu için bu konu ayrı bir başlık halinde ele alınacaktır.

## 2.2. Haber-i Vâhidin Delil Olması ve Kabul Şartları

Îsâ b. Ebân'a göre haber-i vâhid ister bir kişi isterse birkaç kişi tarafından rivayet edilsin fark etmez, şartlarını taşıdığı takdirde geçerli bir delil olup bununla amel etmek vaciptir. Bunun âyetlerden, hadislerden ve icmâdan delili vardır.

Cenab-ı Hakk, Bakara 159 ve Âl-i İmrân 187'inci âyetlerde ehl-i kitaba, dini hükümleri açıklamalarını ve gizlememelerini emretmiştir. Âyetten, sayıları tevâtür derecesine varmasa da ehl-i kitabın haber vermesi ile dini hükümlerin beyan edildiği ve onunla amelin vacip olduğu anlaşılmaktadır. Tevbe 122'inci âyette de Müslümanların toplu olarak savaşa çıkmamaları, toplumu bilgilendirmek amacıyla bir grubun (*fırka*) geride kalması istenmiş; grubu da iki kısma (*tâife*) ayırmıştır. Grup en az üçtür, taife de gruptan bir bölümdür. Dolayısıyla âyet, üçten az olan kişilerin verdiği haber ile amelin gerekli olduğuna delalet etmektedir.<sup>23</sup> Mezkûr âyetlerle birlikte Hz. Peygamber'in, duyduğu hadisi başkasına nakleden kişiye hayır duada bulunması,<sup>24</sup> huzurunda olandan orada olmayan kişiye kendisinden duyduklarını tebliğ etmesini istemesi,<sup>25</sup> ramazan hilali konusunda bir bedevinin şahitliğini kabul etmesi<sup>26</sup> gibi, bir araya getirildiğinde meşhur derecesine ulaşan ve ümmetin kabulüne mazhar olan birçok rivayet dini konularda haber-i vâhidin kabul edilmesini gerekli kılmaktadır.<sup>27</sup> Bu rivayetlerin yanı sıra Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Muâz b. Cebel, Ebû Mûsa el-Eş'ari, Alâ b. el-Hadramî ve benzeri sahabeği uzak bölgelere dini konuları öğretmek üzere göndermesi, kadınların kendilerine özgü konuları peygamber eşlerinden birine sorarak öğrenmesi gibi hususlar da haber-i vâhidlerin delil olduğunu gösterir.<sup>28</sup> Îsâ b. Ebân Kitap ve sünnet delili yanında ayrıca sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemlerinde dini konuların pek çoğunda haber-i vâhidlerin kabul edildiği hususunda hiçbir ihtilaf bulunmadığını belirterek bunlara dair somut örnekler zikreder; adeta bu konuda icmânın oluştuğuna işaret eder.<sup>29</sup> Böylece o, dini konularda haber-i vâhidin kabul edilmesi ve onunla amel edilmesi gerekli bir delil olduğuna Kitap, sünnet ve icmâdan deliller zikretmek suretiyle dini herhangi bir meselede bu üç aslı kaynaktan delil getirmenin pratiğini de göstermiş olur.

Dini konularda haber-i vâhidi kabul ve onunla amel etmenin vacip olduğunu söyleyip bunu aslî delillerle temellendiren Îsâ b. Ebân haber-i vâhidin birtakım illetlerden dolayı

<sup>21</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 1/520-521.

<sup>22</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 212; Serahsî, *el-Usûl*, 227.

<sup>23</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 1/541-543.

<sup>24</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/60 (13350); Tirmizî, “İlim”, 7 (2658).

<sup>25</sup> Buhârî, “Hacc”, 132 (1741); Müslim, “Kasâme”, 9 (1679).

<sup>26</sup> Ebû Dâvûd, “Savm”, 14 (2341); Tirmizî, “Savm”, 7 (691).

<sup>27</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 1/1547-1548.

<sup>28</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 1/549, 554.

<sup>29</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 1/551-553.

reddedileceğini ifade eder. Dolayısıyla haber-i vâhidin kabul edilebilmesinin şartı onda bu illetlerin bulunmamasıdır.

Buna göre sünnet-i sâbiteye veya farklı anlamlara tevîl edilemeyecek şekilde hükmü açık Kur'an âyetine aykırı olan haber-i vâhid reddedileceği gibi herkesi ilgilendiren konularda aykırı bir hüküm ortaya koyan ya da genelini rivayet ettiği haberler karşısında şaz kalıp aksi ile amel edilen haberler de reddedilir. Bundan dolayı bâin talakla boşanan kadının nafaka ve süknâ hakkının olmadığını söyleyen Fâtıma bt. Kays'ın rivayeti<sup>30</sup> Talâk sûresi 6'ncı âyete; yakınlarının ağlaması sebebiyle ölünün kabirde azap göreceğini ifade eden rivayet<sup>31</sup> İsrâ sûresi 18'inci âyete; Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğünü beyan eden rivayet<sup>32</sup> En'âm sûresi 103'üncü âyete; Musarrât hadisi,<sup>33</sup> zekatını vermeyenlerden malının yarısının alınması<sup>34</sup> ve bir ağacın dalından izinsiz meyve alan kişilerin, aldığını iki misliyle ödeyip kırbaçla cezalandırılması<sup>35</sup> ile ilgili rivayetler riba âyetine<sup>36</sup> aykırı görülerek kabul edilmemiştir. Tevâtüren sabit olan sünnet-i sâbite de Kur'an nassı gibi zaruri bilgi ifade eder. Bundan dolayı bu tür sünnete aykırı olan haber-i vâhidler de aynı şekilde reddedilmiştir.<sup>37</sup> Haber-i vâhidin sünnet-i sâbiteye aykırılığına dair herhangi bir örnek zikretmeyen İsa b. Ebân'ın buradaki ifadesinden sünnet-i sâbiteden kastının tevâtüren nakledilen veya fakihler tarafından kabul görüp ittifakla amel edilen rivayetler olduğu anlaşılmaktadır.

Haber-i vâhidin umum belvâ olan yani sık tekerrür eden ve herkesi ilgilendiren konularda olması da onun reddedilmesinin gerekçelerindedir. Zira Müslümanlar emir ve yasaklarla ilgili hükümleri ancak Hz. Peygamber'in haber vermesi ile öğrenir. Bu hükümler toplumda yaygınlık kazandığında nakledilmesi de yaygın bir yol ile olur. Şayet söz konusu hükümlerle ilgili haberler yaygın olarak nakledilmemiş ise hükmün neshedildiği veya haberin aslen sahih olmadığı ortaya çıkar. Çünkü toplumda yaygınlık kazanan hükmün veya uygulamanın bir veya birkaç kişi tarafından nakledilmiş olması mümkün değildir. Bu, şehir merkezinde gök yüzünün açık olduğu ve toplumun ramazan hilalini gözetlediği bir zamanda bir kişinin hilali gördüğünü haber vermesi gibidir ki, bu durumda hilali sadece bir kişinin görmesi makul olmadığından haber makbul değildir. Bu nedenle; ölü yıkayanın gusledip cenaze taşıyanın abdest alması,<sup>38</sup> erkeklik organına veya kadına dokunanın abdestinin bozulması,<sup>39</sup> ateşte pişen yemeğin yenilmesinden dolayı abdestin gerekli olması,<sup>40</sup> namazda besmelenin cehri okunması,<sup>41</sup> rükûda ellerin kaldırılması

<sup>30</sup> Buhârî, "Talâk", 41 (5323); Müslim, "Talâk", 6 (1480).

<sup>31</sup> Buhârî, "Cenâiz", 31 (1287); Müslim, "Cenâiz", 29 (927).

<sup>32</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/327 (31803).

<sup>33</sup> Buhârî, "Büyü", 64 (2151); Müslim, "Büyü", 4 (1515).

<sup>34</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/241 (20041); Ebû Dâvûd, "Zekât", 4 (1575).

<sup>35</sup> Nesaî, "Katu's-sârik", 12 (4959); Dârekutnî, *es-Sünen*, 5/422 (4570); Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/423 (8151).

<sup>36</sup> Ribadan bahseden Bakara sûresinin 279'uncu âyetinde geçen, "...zulmetmeyin ve zulme maruz kalmayın..." âyeti kastedilmektedir.

<sup>37</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 2/3-6.

<sup>38</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/534 (9862); Tirmizî, "Cenâiz", 17 (993).

<sup>39</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, "Tahâre", 16 (64); İbn Mâce, "Tahâre", 63 (479); Ebû Dâvûd, "Tahâre", 68 (181); Beyhakî, *es-Sünenül-kübrâ*, 1/199 (608).

<sup>40</sup> İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahih*, 3/426 (1147).

<sup>41</sup> Tirmizî, "Salât", 181 (245).

(raf'u'l-yedeyn)<sup>42</sup> gibi hükümler sabit olsaydı bununla ilgili rivayetlerin şöhret düzeyinde nakledilmesi ve yaygınlaşmış olması gerekirdi.<sup>43</sup>

Hz. Peygamber'in akşam namazında ve diğer namazlarda kunut yapması, zekât vermeyenlerin malının yarısına el konulması, ağacın dalından izinsiz meyveleri alan kişinin aldığı iki kat olarak tazmin edip kırbaçla cezalandırılması ile ilgili haberleri ehl-i ilmin kabul etmediği ve aksi ile amel ettiği rivayetlerin örnekleri olarak zikreden İsâ b. Ebân; Hz. Ömer, Hz. Aişe, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Kays el-Eşce'î, İbrâhîm en-Nehâ'î (öl. 96/714), Sâlim b. Abdullah (öl. 106/725), Kâsım b. Muhammed (öl. 107/725) gibi sahabe ve tâbiünün önde gelenleri tarafından birtakım illetlerden dolayı bazı haberlerin reddedildiğine vurgu yapmış ve bunu örneklerle izah etmiştir.<sup>44</sup> Ona göre, ilimde temayüz edip dini konularda kendisine tabi olunan sahabe veya müctehid imamların zahir olan bir hadise aykırı hareket etmeleri hadisin neshedildiğinin delilidir.<sup>45</sup>

Haber-i vâhidlerin reddine neden olan illetlerden bir diğeri de haberin, aklın gerekli kıldığı hükümlere aykırı olmasıdır. Zira akıl Allah katından bir delil olup aklın gösterdiği ve gerekli kıldığı şeye aykırı hareket etmek caiz değildir. Akla aykırı olan herhangi bir delil, makbul değildir ve fasittir; akıl delili ise sabittir ve sahihtir. Ancak haber, akla aykırı olmayacak şekilde başka bir anlam taşıyorsa, bu anlama hamledilir.<sup>46</sup>

Cessâs haberler konusunda tüm bu bilgileri aktardıktan sonra şu açıklamayı yapar: “İsâ b. Ebân'dan anlam olarak naklettiklerimin tamamı bana göre aynı zamanda ashabımızın da görüşleridir. Onların hüküm çıkarmada dikkate aldıkları usûl ve kaideler buna delalet etmektedir.”<sup>47</sup> Cessâs, “ashabımız” sözünden kastının ne olduğunu açıkça ifade etmese de konu bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde bununla Hanefi mezhebi imamlarını kastettiği anlaşılmaktadır.

İsâ b. Ebân'ın haber-i vâhid konusunda sahabeden Ebû Hüreyre'ye ayrı bir bahis açması dikkat çekmektedir. Ona göre, âdil olduğu ve Allah Rasûlü (s.a.s.) adına hadis uydurmakla itham edilmediği için, sahih kıyasa veya meşhur sünnete aykırı olmadıkça Ebû Hüreyre'nin rivayetleri makbuldür. Sahih kıyasa aykırı olsa dahi diğer sahabenin kabul ettiği ve kendisi ile amel edilen rivayetleri ise kabul edilir. İsâ b. Ebân bu görüşünü Hz. Ömer, Hz. Aişe, İbn Abbâs, İbn Ömer gibi ileri gelen sahabenin onun rivayetleri karşısında ihtiyatla hareket ederek ona ait bazı rivayetleri reddetmesi ile temellendirir ve buna dair somut örnekler zikreder. Ayrıca Ebû Hüreyre fıkıh, dirayet, zapt ve itkân bakımından İbn Mes'û'd ve benzeri sahabe ile aynı düzeyde olmadığı için ilmi ile temayüz eden sahabenin rivayetinin onun rivayetine tercih edileceğini vurgular. Netice olarak ondan gelen haberin meçhul olması, sahabenin haberde tereddüt edip onu hata ve unutmaya ile itham etmesi halinde içtihadı başvurulacağını, sünnete veya kıyasa aykırı olanın reddedileceğini;

<sup>42</sup> Buhârî, “Ezân”, 84 (736); Müslim, “Salât”, 9 (390).

<sup>43</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 2/6-7.

<sup>44</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 2/9-13.

<sup>45</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 203; Serahsî, *el-Usûl*, 296.

<sup>46</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 2/14. Esasında başka bir anlama muhtemel olan haberin öncelikle buna hamledilmesi sadece akıl delili ile ilgili değildir. Nitekim Cessâs, İsâ b. Ebân'ın *el-Hucecu's-sağîr* adlı eserinden naklen, ittifakla amel edilen bir sünnete ya da Kur'an'ın zahirine aykırı olan haberin (*hadîs-i hâs*), bunlara muhalif olmayacak şekilde bir anlama hamledilmesi mümkün ise buna hamledilmesi gerektiğini; aksi takdirde haberin şaz olduğunu naklede (bk. Cessâs, *el-Füsûl*, 1/74).

<sup>47</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 2/14.

böyle bir durumda onun haberinin kabulü veya reddi için içtihadın caiz olduğunu belirtir.<sup>48</sup> Esasında İsâ b. Ebân bu kriteri sadece Ebû Hüreyre için değil, Ma'kıl b. Sinân, Vâbîsa b. Ma'bed ve Seleme b. el-Muhabbık gibi rivayeti meşhur olmayan ve ilmi ile tanınmayan diğer sahabe için de ileri sürer.<sup>49</sup> Ancak İsâ b. Ebân'a göre bu konuda asıl olanın, mezkûr sahabe'nin rivayetinin makbul olduğunu vurgulamamız gerekir.

Haberler konusunda oldukça uzun sayılabilecek bu nakiller sonrasında Cessâs, İsâ b. Ebân'ın haber-i vâhidleri üç kategoride ele aldığını söyleyerek şöyle özetler: 1. İlmi, zaptı ve itkânî ile tanınıp rivayeti selef tarafından reddedilmeyen ravinin haberi Kitap, meşhur sünnet ve icmâ gibi asli delillere aykırı olmadıkça makbuldür. Böyle bir haber asli delillere kıyas edilerek reddedilemez. 2. Ma'kıl, Vâbîsa, Seleme gibi ilmi, zaptı ve itkânî ile tanınmayan ve sadece sika ravilerin kendisinden hadis rivayet ettiği ravinin haberi, kıyasa aykırı olmadıkça makbuldür.<sup>50</sup> Ancak bu haberin kabul veya reddi için içtihad edilebilir. 3. Selef âlimleri şüphelenip hata olduğunu söylese de maruf bir ravinin rivayet ettiği haber, asli delillere veya kıyasa aykırı olmadıkça makbuldür; aykırı olursa reddi hususunda içtihadı başvurur.<sup>51</sup>

### 2.3. Mürsel Haber

İsâ b. Ebân'a göre dini ilimlerde imam kabul edilen ve kendisinden ilim ehlinin hadis rivayetinde bulunduğu âlimlerin mürsel haberi de müsned haberi gibi makbuldür. Hadis rivayeti ile meşhur olup kendisinden mürsel değil de sadece müsned haber nakledilen âlimlerin mürsel haberi ise mevkuftur.<sup>52</sup>

Cessâs, İsâ b. Ebân'ın bu görüşü ile kendi zamanında ilimde önder olup mürsel rivayetleri ilim ehli tarafından kabul edilen âlimlerin mürsel haberi ile ilim ehli tarafından mürseline itibar edilmeyip sadece müsned haberi kabul edilen hadis ravilerinin mürsel haberi arasını tefrik ettiğine dikkat çeker ve kendisi böyle bir ayrıma gitmeksizin tâbiîn ile tebe-i tâbiînün mürsel rivayetlerinin, ravinin sika olmayan ravilerden irsal yapmaması şartıyla makbul olduğunu vurgular.<sup>53</sup> Buna göre müsnedi makbul olan bir ravinin mürseli de makbul olup bu tâbiîn ve tebe-i tâbiîn ile sınırlı değildir. Kerhî'den (öl. 340/952) rivayet edilen ve mezhepte muteber olan da budur.<sup>54</sup>

İsâ b. Ebân mürsel haberi açık bir şekilde tâbiîn ve tebe-i tâbiîne tahsis etmemekle birlikte bazı âlimler tarafından onun, hicri üçüncü asırdan sonra mürsel haberi kabul etmediği nakledilmiştir.<sup>55</sup> Kanaatimizce İsâ b. Ebân'ın ilimde imam olan kişinin mürselini makbul, mürseli alınmayıp müsnedi nakledilen ravinin mürselini de mevkuftur olarak nitelemesinden onun mürsel haberleri tebe-i tâbiîn ile sınırlandırıp hicri üçüncü asırdan sonra mürsel rivayetleri hüccet görmediği gibi bir anlamın çıkarılması doğru değildir.

<sup>48</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 2/17-23.

<sup>49</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 2/23.

<sup>50</sup> Cessâs, İsâ b. Ebân'ın meçhul ravinin kıyasa muhalif haberinin reddi konusunda Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd'un görüşüne tabi olduğunu ifade eder. bk. Cessâs, *el-Füsûl*, 2/24.

<sup>51</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 2/24-25.

<sup>52</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 2/30; Serahsî, *el-Usûl*, 280.

<sup>53</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 2/30-31.

<sup>54</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 2/30; Serahsî, *el-Usûl*, 280.

<sup>55</sup> Örneğin bk. Neseî, *Menâru'l-envâr*, 210; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 244.

Cessâs ve Serahsî gibi ilk dönem usûl âlimlerinin ona böyle bir görüş nispet etmemesi; Cessâs'ın, onun görüşünü sadece makbul ve mevkuf ayırımı bağlamında değerlendirip Kerhî'den yaptığı nakle dayanarak bunu sahih görmemesi de bu kanaatimizi teyit etmektedir.<sup>56</sup>

Diğer taraftan Cessâs, İsâ b. Ebân'ın *el-Mücmel ve'l-müfesser* adlı eserine istinaden onun, “Bana göre mürsel müsneden daha kuvvetlidir” dediğini nakletmiş; ancak bu sözün ayrıntısına dair herhangi bir bilgiye yer vermemiştir.<sup>57</sup> Yanlış anlaşılmaya ve eleştiriyeye açık olan bu sözü Serahsî (öl. 483/1090) şu şekilde izah eder: “Haberi birçok tarikten alan ravi, tarihinin açıklığından dolayı senedi hafzedip haberi mürsel olarak Hz. Peygamber'e isnad eder. Ama haberi bir tarikten alan ravi oluşan şüpheden dolayı onu, hadis ravilerinden aldığını göstermek amacıyla müsned olarak nakleder.”<sup>58</sup>

### 3. Usûl Âlimlerinin Haber ile İlgili Görüşleri

#### 3.1. Hanefî Usûl Âlimlerinin Görüşleri

Hanefî usûl âlimleri haberi doğruluğu kesin olan, yanlışlığı kesin olan, eşit düzeyde her ikisine de ihtimali olan, iki ihtimalden biri diğerine tercih edilen haber şeklinde dörtlü taksime tabi tutmuşlar; birincisine peygamberlerin haberleri, ikincisine Firavun'un ilahlık iddiasında bulunması ve Müseylime'nin haberleri, üçüncüsüne fasığın dini konularda verdiği haber, dördüncüsüne de rivayet şartlarını haiz adaletli bir kişinin haberi örnek olarak verilmiştir.<sup>59</sup> Esasında üçüncü ve dördüncü kısım haber, doğru ve yalan olması muhtemel haberin alt başlığı olarak düşünülürse bu dörtlü taksimden birebir İsâ b. Ebân'ın üçlü taksimine uyduğu görülecektir. Verilen örnekler de bunu teyit etmektedir.

Mütevâtir, sayılarının çokluğu ve mekanlarının farklılığı nedeniyle yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir toplumun rivayet ettiği haber olarak tarif edilmiş ve Kitap gibi kesin bilgi ifade ettiği söylenmiş; meşhur, mütevâtirin altında haber-i vâhidin ise üstünde bir bilgi kaynağı olarak görülmüştür. Mütevâtir haberi inkâr eden tekfir edilirken meşhur haberi inkâr eden tekfir edilmemiş, dalalete ve günaha nispet edilmiştir. Mütevâtirden herhangi bir sayı şartı aranmamıştır.<sup>60</sup> Mütevâtir veya meşhur derecesinde olmayan haberler haber-i vâhid olarak kabul edilmiştir. Kitap, sünnet ve icmâ delillerine binaen haber-i vâhid ile amel etmenin vacip olduğu belirtilmiştir. Bu, genel bir ilke olmakla birlikte haber-i vâhidle amel edilebilmesi için birtakım şartlar ileri sürülmüştür. Buna göre hadis rivayeti ile meşhur olup fıkıh ve içtihadta temayüz eden ravinin vâhid rivayeti makbuldür. Sadece hadis rivayeti ile tanınan ravinin kıyasa aykırı olan veya selefîn reddedip amel etmediği haberi makbul değildir. Haber-i vâhid; Kur'an'a ve sünnet-

<sup>56</sup> Cessâs, İsâ b. Ebân'ın görüşünü tâbiîn ve tebe-i tâbiîn döneminde ilimde muteber, rivayette sika olan tüm âlimlerin mürsel haberinin kabul edildiği, ilmine güvenilmeyen ve sika olmayan kişilerden rivayette bulunan ravilerin de mürsel haberinin kabul edilmediği gerekçesi ile sahih görmemiştir (bk. Cessâs, *el-Füsûl*, 2/31-35).

<sup>57</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 2/30.

<sup>58</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 279.

<sup>59</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 205; Serahsî, *el-Usûl*, 288; Neseî, *el-Menâr*, 215; Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl*, 305-306.

<sup>60</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 197, 207-212; Serahsî, *el-Usûl*, 220-227; Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl*, 292-293.

i sabiteye aykırı olması, umum belva ile ilgili olması, âlimler tarafından amel edilmemesi gibi illetlerden dolayı reddedilir.<sup>61</sup> Adaletli ve sika ravilerin mürsel rivayetleri hüccet olup bu tâbiîn ile de sınırlı değildir.<sup>62</sup>

### 3.2. Mütakellim Usûl Âlimlerinin Görüşleri

Mütakellim ekolüne mensup usûl âlimlerinin haberi İsâ b. Ebân gibi, doğruluğu kesin olan, yanlışlığı kesin olan, doğru veya yanlış ihtimali olan haber şeklinde üç kısımda ele aldıkları; ancak özellikle birinci ve ikinci kısımdaki haberleri alt başlıklara ayırarak konuyu örnekler bağlamında daha da detaylandırdıkları dikkat çekmektedir. Birinci kısım doğruluğu kesin olarak, kendiliğinden (zaruri) veya bir delil ile (istidlali) bilinen haber şeklinde ikiye ayrılmış; Allah'ın ve peygamberlerin haberleri ile mütevâtir haber, doğruluğu bir delille kesin olarak bilinen haber türleri arasında zikredilmiştir. Akla, duyu organlarına, kati bir nassa, tevâtüre, bir toplumun huzurunda gerçekleştiği halde toplumun ittifak ettiği bilgiye aykırı olan ve yanlışlığı zaruri ya da istidlali olarak bilinen haberler de ikinci kısımda değerlendirilmiştir. Mezkûr iki kısmın dışında kalan haberler üçüncü kısımdan sayılmış; adil bir kişinin haberi adalet vasfına binaen doğru, fasığın haberi fasıklık vasfına binaen yanlış, hali meçhul olanın haberi de eşit seviyede kabul edilmiştir. Şerî hükümlerle ilgili varit olup birinci veya ikinci kısma dahil olmayan ve haber-i vâhid denilen haberler de yine bu kısımda ele alınmıştır. Diğer taraftan haber hadisler bağlamında mütevâtir ve âhâd olmak üzere ikiye ayrılmıştır.<sup>63</sup>

Bu ekolden olan usûl âlimlerinin mütevâtir haber tanımları farklılık arz etmektedir. Örneğin Şîrâzî (öl. 476/1083) ve Sem'ânî (öl. 489/1096) mütevâtir haberi, "muhterinin yani içeriğinin doğruluğu zorunlu olarak bilinen haber" şeklinde tanımlarken Râzî (öl. 606/1210) "kesin bilgi oluşturan bir sayıya ulaşan topluluğun haberi", Zerkeşî (öl. 794/1392) de "sayı itibarıyla yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun duyu organları ile algılanabilen bir konu hakkındaki haberi" şeklinde tanımlamıştır.<sup>64</sup> Tanımlar farklı olmakla birlikte açıklamalardan usûl âlimlerinin mütevâtiri, doğruluğu zorunlu olarak bilinen ve kesin bilgi ifade eden haber olarak değerlendirdikleri görülmektedir.

Mütevâtirde, haberi nakleden topluluğun yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir sayıda olması yeterli görülmüş, bunda belli bir sayı belirtilmemiştir. Bu sayının her asırda devam etmesi, haber konusunun icthadî/nazarî değil, hissî olması; aynı konuda gelen haberlerin lafızları farklı olsa da anlamlarının aynı olması gibi şartlar aranmış, bu şartları haiz haber ile doğruluğu kesin olan zaruri bilginin meydana geldiği söylenmiştir.

<sup>61</sup> bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 170-173, 180-183, 196-199; Serahsî, *el-Usûl*, 249-253, 262-266, 281-285; Neseî, *el-Menâr*, 204-206, 211-212; Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl*, 294,297-299.

<sup>62</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Cessâs, *el-Füsûl*, 2/30; Serahsî, *el-Usûl*, 278-280; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/3-6; Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl*, 299.

<sup>63</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/77-79; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/222-228; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, 1/324; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/335-343; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîd*, 3/295-318; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 187-188.

<sup>64</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Şîrâzî, *el-Lüma'*, 89; Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 2/89; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîd*, 3/296; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, 1/325.



Bununla birlikte bir haberin mütevâtir kabul edilebilmesi için hem haberin kendisinde hem de haberi verende başka şartlar da aranmıştır.<sup>65</sup>

İttifakla tevâtür kabul edilen bir haberi inkâr eden, Kur'an'ı inkâr etmiş gibidir ve tekfir edilir. Ancak mütevâtir olduğunda ihtilaf edilen bir haberi inkâr eden kişi tekfir edilmez.<sup>66</sup>

Mütekellim ekolüne göre mütevâtirin dışında kalan haberlerin tamamı haber-i vâhid-dir.<sup>67</sup> Mütevâtir haberin aksine haber-i vâhid kesin bilgi değil, zannî bilgi ifade eder.<sup>68</sup> Bununla birlikte bu tür haberlerle amel etmek vaciptir; Kitap, sünnet ve icmâ delilleri bunu gerekli kılmaktadır.<sup>69</sup>

Nitekim sahabe haber-i vâhidin kabul edilmesinde icmâ etmiş; onların farklı konularda bu tür haberle amel ettiklerine dair gelen rivayetler mütevâtir derecesine ulaşmıştır. Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Abdullah b. Abbâs, Zeyd b. Sâbit gibi sahabenin uygulamalarından örnekler zikreden bu âlimler tâbiîn ve tebe-i tâbiîn döneminde de uygulamanın bu şekilde olduğunu, farklı bölgelerde bulunan fakihlerin haber-i vâhidlerle amel ettiklerini ve hiç kimsenin bunu eleştirmediklerini belirtmişlerdir.<sup>70</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in zekâtı toplamak, antlaşmalar yapmak ve şer'î hükümleri tebliğ etmek üzere, sayı itibarıyla haber-i vâhid düzeyinde olan vali, kadı ve elçiler gönderdiğini, bütün bunların tevâtüre sabit olduğunu; Bakara sûresi 159'uncu ve Tevbe sûresi 122'inci âyetlerin de buna işaret ettiğini vurgulamışlardır.<sup>71</sup> Haberin bir kişi ile birden fazla kişiden gelmesi arasında fark gözetmemişlerdir.<sup>72</sup>

<sup>65</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 2/61, 63, 68; Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Lüma'*, 89; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/219, 221; Sem'ânî, *Kavâtî'u'l-edille*, 1/325, 327; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/323-324, 330; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 188, 190-193.

<sup>66</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/310. Ayrıca bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/413.

<sup>67</sup> Cüveynî, Ebû İshâk el-Mervezî'nin mütevâtir ile haber-i vâhid arasında nazarî olarak kesin bilgi ifade eden ve müstefiz adını verdiği bir haber çeşidinden bahsettiğini nakletmiş ama bunu, nazarî bilginin kesin doğru kabul edilemeyeceğini söyleyerek reddetmiştir (bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/223). Âmidî, üç veya dörtten fazla ravi tarafından rivayet edilip mütevâtir olmayan haberleri haber-i vâhid olarak kabul etse de bu tür haberlere *müstefiz meşhur* haber adını vermektedir (bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 2/274. Ayrıca bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 198). Esasında Âmidî'nin bu ayrımı mütekellim ekolünden olan usûl âlimlerinin mütevâtirin dışındaki tüm haberleri haber-i vâhid kabul etseler de haber-i vâhidleri de kendi içinde farklı değerlendirdikleri görülmektedir (bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 2/274).

<sup>68</sup> Şirâzî haber-i vâhidi önce müsned ve mürsel olarak ikiye daha sonra müsned olanları da ilmi ve ameli gerektiren haberler, sadece ameli gerektiren haberler olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ancak Cüveynî haber-i vâhidin ilim ve amel bakımından kesin bilgi ifade etmediğini söylemektedir (bk. Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Lüma'*, 90; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/228). Hanbeli usûl âlimlerinden de haber-i vâhidin kesin ilim ifade ettiğini kabul edenler bulunmaktadır (bk. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 2/95). Şevkânî başka delillerle teyit edilen veya müstefiz ve meşhur olan ya da ümmet tarafından ittifakla amel edilen haber-i vâhidlerin kesin bilgi ifade ettiğini ve bunda âlimler arasında herhangi bir ihtilafın bulunmadığını belirtir (bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 198).

<sup>69</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 2/72, 94; Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Lüma'*, 90-91; Sem'ânî, *Kavâtî'u'l-edille*, 1/335; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/343-344; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/41; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 194-197.

<sup>70</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 2/75-78; Sem'ânî, *Kavâtî'u'l-edille*, 1/337-338; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/229; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/348-355; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/148.

<sup>71</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 2/73-74; Cüveynî, *el-Burhân*, 2/128; Sem'ânî, *Kavâtî'u'l-edille*, 1/336-337; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/356-359; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/142-144, 148; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/320-321.

<sup>72</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde*, 2/114; Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Lüma'*, 91; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/363-365; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/173; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3/374.

Haber-i vâhidle amel etmenin vacip olduğunu ifade eden bu usûl âlimleri her haberin değil, bazı şartları haiz haberlerin makbul olduğunu ifade etmişlerdir. Buna göre ravinin teklife muhatap yani buluğa ermiş, zaptının sağlam, güvenilir (sika), Müslüman ve adaletli olması gerekir.<sup>73</sup> Ravinin fakih olması, rivayetin asli delillere veya kıyasa muvafık ya da muhalif olması, ravinin nesebinin bilinmesi rivayetin kabulü için dikkate alınan kriterler değildir. Hatta Mâlikî ekolü dışındaki usûlcüler haber-i vâhidi kıyasa takdim etmiştir.<sup>74</sup> Meçhul olsa da adil olduğu bilinen veya tezkiye edilen ravinin rivayeti makbuldür. Umum belva olan hadiseler ile ilgili varit olan haber-i vâhidler de makbuldür. Çünkü adil ve güvenilir herhangi bir ravinin bu konularla ilgili haber vermesi mümkün olup onun bu konuda yalan söylediği kesin değildir. Dolayısıyla onun haberini doğru kabul etmek gerekir.<sup>75</sup> Ancak Hanbelî usûlcüleri herkes tarafından nakledilmesi gereken bir haberin haber-i vâhid seviyesinde nakledilmesi halinde bu haberi reddetmişlerdir.<sup>76</sup>

Mürsel haber konusunda mütekellim usûl âlimlerinin farklı kanaatlere sahip olduğu görülmektedir. Şâfiî usûlcülerinin ekseriyeti mürsel haberi delil kabul etmezken Mâlikî ve Hanbelî usûlcüleri ile Mu'tezile'nin geneli delil kabul etmiştir.<sup>77</sup> Kabul edenler tâbiîn ile sonraki dönemler arasında herhangi bir fark gözetmemişlerdir.<sup>78</sup> Bununla birlikte Şâfiî fakihî ve usûl âlimi Şîrâzî'ye göre rivayette adil kabul edildikleri için sahabe mürseli; ayrıca sahabe dışında sadece Saîd b. Müseyyib'in mürseli makbuldür; diğerleri makbul değildir.<sup>79</sup> Cüveynî (öl. 478/1085), sika bir ravi sika ve güvenilir bir raviden mürsel olarak haber naklederse bunun makbul olduğunu; esasında İmam Şâfiî'nin de mürsel haberi reddetmediğini, onun haberin sıhhati konusunda hassas davranıp sika bir ravinin mürsel haberi ile amel edildiğinde bunu kabul ettiğini vurgularken Gazzâlî (öl. 505/1111), sahabe veya tâbiûnun ancak sahabeden rivayet ettiği açıkça biliniyorsa bunun makbul olduğu; aksi takdirde makbul olmadığı görüşünü tercih etmektedir. Âmidî (öl. 631/1233) ise mutlak olarak adalet sahibi bir ravinin mürsel rivayetinin kabul edilmesi gerektiğini söyleyerek bunu icmâ delili ve akîl delillerle temellendirmiştir.<sup>80</sup>

<sup>73</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-Udde*, 2/110-114; Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Lüma'*, 94-95; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/233; Sem'ânî, *Kavâtî'u'l-edille*, 1/345-346; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/364-368; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/159-161,166; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/304-308; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 199-214.

<sup>74</sup> Mütekellim ekolünden olan Mâlikî usûl âlimleri kıyası haber-i vâhide takdim etmişlerdir. bk. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-Udde*, 2/88; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/345. Âmidî ise bazı şartlar ileri sürerek duruma göre haber-i vâhidin veya kıyasın tercih edilmesi kanaatine sahiptir. bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 2/345-346. Ayrıca bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 215-217.

<sup>75</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-Udde*, 2/87-89; Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Lüma'*, 91; Sem'ânî, *Kavâtî'u'l-edille*, 1/355, 358-360, 363; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/375,392; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/171, 173; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/310, 339, 345; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, 3/372, 403, 405-406; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 215-218.

<sup>76</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-Udde*, 2/129.

<sup>77</sup> Zerkeşi mürsel haber konusunda on sekiz görüşe yer vermiş; Şâfiî ulemasının görüşlerini ayrıntılı olarak tahlil etmiştir. bk. Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, 3/463-475.

<sup>78</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-Udde*, 2/100-101, 107; Sem'ânî, *Kavâtî'u'l-edille*, 1/376, 385; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/388-389; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/185; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, 3/458-459; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 244-245.

<sup>79</sup> Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Lüma'*, 91.

<sup>80</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/244; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/391; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/350-351.

Burada âlimlerin sahabe mürseli ile diğer ravilerin mürsellerini farklı değerlendirdiklerini belirtmemiz gerekir. Zira sahabe mürseli, âlimlerin kahir ekseriyetine göre makbuldür. Nitekim Serahsî sahabe mürselinin hüccet olduğunda âlimler arasında herhangi bir ihtilafın söz konusu olmadığı söylerken Şevkânî sahabe mürselinin Dâvûd ez-Zâhirî dışındaki âlimlere göre hüccet olduğunu vurgular.<sup>81</sup>

#### 4. Görüşlerin ve Etkileşim Boyutunun Değerlendirilmesi

İsâ b. Ebân'ın usûle dair görüşlerine ayrıntılı olarak yer veren Cessâs'ın *el-Fusûl* adlı eserinden tespit edebildiğimiz kadarıyla onun haber teorisine ilişkin görüşleri özetle şöyledir: Haberler; doğruluğu kesin olan, yanlışlığı kesin olan, doğruya ve yanlışla ihtimali olan haber şeklinde üç kısımdır. Mütevâtir haber birinci, haber-i vâhid de üçüncü kısımda yer alır. Mütevâtir haberi inkâr eden dinden çıkar. Üçüncü kısımda yer alan haberler de üçe ayrılmakta olup birincisini inkâr eden dalalet ve günaha nispet edilir; ikincisini inkâr eden sadece günaha nispet edilir; üçüncüsünü inkâr eden ise ne dalalet ne de günaha nispet edilir. Bununla birlikte haber-i vâhidle amel etmek vaciptir; ancak Kur'an'ın zahir anlamına, sünnet-i sabiteye veya kıyasa aykırı olması gibi bazı illetlerden dolayı haber-i vâhidler reddedilebilir. Rivayet ve dirayet yönü güçlü olduğu için dini ilimlerde kendisine tabi olunan imamların mürsel haberleri makbuldür; sadece rivayet yönü ile tanınan ravilerin mürsel haberleri ise mevkuftur.

Hanefî mezhebinde haber teorisinin, bazı farklılıklar olmakla birlikte büyük oranda İsâ b. Ebân'ın görüşleri doğrultusunda şekillendiği görülmektedir. Zira sonraki dönemde mezhepte genel anlamdaki haberin üçlü taksimi ile haber-i vâhidle amel edilebilmesi için ileri sürülen şartlar nerede ise tamamen İsâ b. Ebân'ın görüşleri etrafında şekillenmiştir. Ancak hadisler bağlamında İsâ b. Ebân'da terim olarak netliğe kavuşmayan haber tasnifi ilerleyen süreçte Hanefî mezhebinde mütevâtir, meşhûr ve âhâd şeklinde üçlü bir tasnif ile netliğe kavuşmuş; onun haber-i vâhid kapsamında değerlendirdiği bazı haberler Hanefî usûlcüleri tarafından meşhûr haber kapsamında müstakil başlık halinde ele alınmıştır.<sup>82</sup> Esasında aralarında haberin hükmü itibarıyla herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Sadece mütevâtirin dışında kalan haberlerin çerçevesi, sonraki dönemde ikili bir tasnife tabi tutularak daha net bir şekilde belirlenmiştir. Mürsel haber konusunda da detayda küçük bir farklılık dikkat çekmektedir: Dini ilimlerde imam kabul edilen ve kendisinden ilim ehlinin hadis rivayetinde bulunduğu âlimlerin mürselini kabul eden İsâ b. Ebân'dan farklı olarak Hanefî usûlcüleri, rivayet şartlarını taşıyan tüm ravilerin müsned haberi gibi mürsel haberini de hüccet kabul etmişlerdir.

<sup>81</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 278; Şevkânî, *İrşâdül-fuhûl*, 231.

<sup>82</sup> Yargı, haberlerin Hanefî mezhebinde mütevâtir, meşhûr ve haber-i vâhid şeklindeki tasnifin, Debûsî'den sonraki usûlcülere ait olduğunu ama içerik olarak aralarında bir farkın bulunmadığını belirtir. Bk. Mehmet Ali Yargı, *Meşhûr Sünnetin Dindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 44. Haberlerin tasnifi konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Yargı, *Meşhûr Sünnetin Dindeki Yeri*, 37-53. Burada kısaca, haberi Cessâs'ın mütevâtir olan ve olmayan, Debûsî'nin de meşhûr ve garîb şeklinde ikiye ayırdığını; sonraki dönemde meşhûr haber olarak terimleşen habere Cessâs'ın mütevâtir başlığı altında "mütevâtir olmayan haberler" kapsamında, Debûsî'nin de meşhûr başlığı altında "mütevâtir olmayan haberler" kapsamında değerlendirdiğini belirtmemiz gerekir. Bk. Cessâs, *el-Füsûl*, 1/506; Debûsî, *Tavîmü'l-edille*, 207.

Mütekellim usûlünde ise genel anlamda haberin taksiminin birebir İsâ b. Ebân'ın görüşü ile aynı olduğu görülmektedir. Çünkü mütekellim usûl âlimleri de genel anlamda haberi İsâ b. Ebân gibi üçe ayırmışlar; hadisler bağlamında haberi de mütevâtir ve haber-i vâhid şeklinde iki kısımda değerlendirerek meşhûr haberi haber-i vâhid kapsamında ele almışlardır. Mütevâtir haberin tanımı ve hükmü konusunda görüşler arasında önemli bir benzerliğin olduğu dikkat çekmektedir. Diğer taraftan haber-i vâhidle amel etmenin vacip olduğunda görüş birliği vardır. Bunun ispatı için Kitap, sünnet ve icmâ delillerinden hareket edilmiş; büyük oranda birbirine benzer deliller, naslar ve gerekçeler serdedilmiştir. Haber-i vâhidle amelin vacip olduğunda aynı kanaate sahip olan İsâ b. Ebân ve mütekellim usûlcüleri bunun için birtakım şartların dikkate alınmasında da aynı kanaate sahiplerdir. Ancak, ilgili yerlerde detaylı olarak üzerinde durulduğu üzere, haber-i vâhidle amel edilebilmesi için ileri sürülen şartlarda aralarında önemli ve ciddi farklılıklar söz konusudur. Mürsel haber konusunda da mütekellim ekolünde farklı görüş ve kanaat hakimdir. Dolayısıyla bu iki konuda İsâ b. Ebân'ın mütekellim usûlünde herhangi bir etkisinden bahsetmek mümkün gözükmemektedir.

### Sonuç

İsâ b. Ebân fıkıh usûlü tarihinde ve özellikle Hanefî usûlünde önemli bir yere sahiptir. Yûsî el-Hevârî'nin ve Boynukalın'ın ifadesi ile o, Hanefî usûlüne dair ilk eseri yazan âlimdir.<sup>83</sup> Küçük denebilecek bir yaşta iken tanıştığı İmam Muhammed'e uzun süre öğrencilik yapmış ve ondan Hanefî fikhını öğrenmiştir. Yazdığı eserler ile de bilhassa usûl kurallarının sonraki döneme aktarılmasında kilit bir rol üstlenmiştir. Her ne kadar onun eserleri henüz gün yüzüne çıkarılamamış olsa da görüşlerine Cessâs üzerinden ulaşılmaktadır.

İsâ b. Ebân'ın özellikle haber teorisi bağlamındaki görüşleri çok değerlidir. Haberin doğruluğu kesin olan, yanlışlığı kesin olan, doğruya ve yanlışla ihtimali olan haber şeklinde kategorize edilmesinde onun kendisinden sonraki usûl âlimlerini etkilediği görülmektedir. Hanefî mezhebinde haber teorisinin şekillenmesinde, bazı ayrıntılar dışında ondan nakledilen görüşler belirleyici olmuştur. Diğer usûlcülerin hadis bağlamında haberi mütevâtir ve haber-i vâhid şeklinde ikiye ayırmalarından, mütevâtir haber tanımlarının ve hükmüne yaklaşımlarının da genelde onun görüşü ile paralellik arz etmesinden bu konuda da bir etkileşimden bahsetmek mümkündür. Aynı şekilde haber-i vâhid ile amelin vücubiyetini ispat için ortaya konulan delillerin, gerekçe ve argümanların benzer olması da etkileşimin varlığını söyleme imkânı vermektedir. Haberlerin epistemolojik değeri ile ilgili İsâ b. Ebân'dan nakledilen ve ilk döneme ait olan bu bilgiler, Özmen'in de vurguladığı gibi, haber teorisinin sonraki dönemlerde daha sistematik hale getirilmesinde ve mükemmel bir haber felsefesinin oluşmasında önemli katkılar sağlamıştır.<sup>84</sup>

İlk defa yazmış olması itibarıyla bu görüşler İsâ b. Ebân'a nispet edilse de onun İmam Muhammed'le uzun süre devam eden hoca talebe ilişkisi dikkate alındığında esasında bunların Hanefî mezhebinin imamlarının görüşleri; onun da görüşlerin nâkili olarak kabul edilmesi daha doğru olacaktır. Zira İsâ b. Ebân'ın, İmam Muhammed ile tanışmadan önce hadis ilmi ve rivayetiyle meşgul olduğu, fikhı ise İmam Muhammed'le tanıştıktan sonra ondan öğrendiği kaynakların ittifakla aktardığı bilgilerdendir. Bu nedenle Hanefî

<sup>83</sup> bk. Yûsî el-Hevârî, "Cühûdü İsâ b. Ebân", 27; Boynukalın, "Neş'etu usûli'l-fikhî'l-Hanefî", 26-27.

<sup>84</sup> bk. Özmen, "İsâ b. Ebân'ın Hayatı - Eserleri", 153.

mezhebi usûlünün en azından haber teorisi bağlamında, imamlardan nakledilen fûru meseleler üzerine bina edildiği (*tahrîcû'l-usûl ale'l-fürû*) görüşünün<sup>85</sup> ihtiyatla karşılanması gerektiği kanaatindeyiz. Her ne kadar İsâ b. Ebân'ın bunları doğrudan İmam Muhammed'e nispet ettiğine dair somut veriler olmasa da aralarındaki hoca talebe olgusu ve İsâ b. Ebân'ın fıkıhtaki tek hocasının İmam Muhammed olması bizi böyle bir kanaate sevk etmiştir. Bununla birlikte bu çerçevede diğer usûl meseleleriyle ilgili spesifik çalışmaların yapılması halinde konu netliğe kavuşacaktır.

### Kaynakça | References

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr*. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Abdülkâdir el-Kureşî, Ebu'l-Vefâ. *el-Cevâhiru'l-Mudiyeye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Muhammed Abdullâh eş-Şerîf. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavût ve diğerleri. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Alkış, Alpaslan. "İsâ b. Eban'ın Âm, Hâs ve Âm'ın Tahsisıyla İlgili Görüşleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 19-37.
- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. İbrâhîm el-Acûz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1432/2011.
- Asar, Muhammed Ali. *Ehl-i Hadisin Polemik Edebiyatı*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021.
- Bedrüddîn el-Aynî. *Meğâni'l-ahyâr fi ricâli Me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Hasen Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Boynukalm, Mehmet. "Neş'etu usûli'l-fikhi'l-Hanefî ve tatavvuruhu: Ârau İsâ b. Ebân el-usûliyye ve medâ te'sîrihâ ale'l-fikri'l-usûliyyi'l-Hanefî". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008), 25-56.
- Buhârî. *el-Câmiu's-sahih*. thk. Muhammed Züheyr Nâsır. Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî. *el-Füsûl fi'l-usûl*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2010.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-Burhân fi Usûli'l-fikh*. thk. Salâh b. Muhammed 'Urayza. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Dârekutnî, Alî b. Ömer. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavût. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416.
- Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halîl Muhyiddîn. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavût ve Muhammed Kâmil Karabelli. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyeye, 1430.
- Ebû İshâk eş-Şirâzî. *el-Lüma'*. thk. Mustafâ Ebû Ya'kûb. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, 1433/2012.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'. *el-Udde fi usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, , ts.
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî. *el-Mu'temed fi 'usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1432/2011.
- Hâkim, Ebû Abdullâh en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mağribi'l-İslâmî, 1422.
- Hevârî, Yûsüf el-. "Cühûdü İsâ b. Ebân el-Hanefî el-usûliyye". *Mecelletü'l-Hadâra* 14 (2010), 27-34.

<sup>85</sup> Örneğin bk. Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 42-43.

- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim. *el-Müsnedü's-sahîh*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408.
- İbn Mâce. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnâvût vd. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec. *el-Fihrist*. thk. İbrâhîm Ramazân. Beyrut: Dâru'l-Ma' rife, 2. Basım, 1417.
- Kâsım b. Kutluboğa. *Tâcü't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazân. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1413.
- Leknevî, Muhammed Abdulhayy el-. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Ahmed ez-Za'bî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1418.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406.
- Molla Hüsrev. *Mirâtü'l-usûl şerhu Mirkâtü'l-vusûl*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru Sâder, 1432/2011.
- Müslim. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- Nesaî. *es-Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1406.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Menâru'l-envâr (İbnü'l-Aynî'nin Şerhi ile Birlikte)*. Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1430/2010.
- Özen, Şükrü. "İsâ b. Ebân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/480-481. İstanbul: Diyanet Vakfı, 2000.
- Özen, Şükrü. "Yahya (Yahyâ b. Eksem)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/249-251. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Özmen, Ramazan. "İsâ b. Ebân'ın Hayatı - Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri ile İlgili Bazı Görüşleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), 127-154.
- Özşenel, Mehmet. "Şeybânî, Muhammed b. Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/38-43. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Râzî, Fahrüddîn. *el-Mahsûl fi 'ilmi Usûli'l-fikh*. thk. Şu'ayb Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1433/2012.
- Saymerî, Ebû Abdillâh es-. *Ahbârü Ebî Hanîfe ve Ashâbih*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1405.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasen İsmâîl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme. *el-Usûl*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1426/2005.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Abdulfettâh Kebbâre. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1419.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuhûl*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1432/2011.
- Tirmizî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Beşşâr Avvâd. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1419.
- Turhan, Halil. "Hicrî İlk Beş Asırda Hanefî Fıkıh Usûlünde Muâriz Haber Nazariyesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (15 Aralık 2017), 1825-1872. <https://doi.org/10.18505/cuid.344405>
- Veki', Muhammed b. Halef. *Ahbârü'l-kudât*. 3 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1366.
- Yargı, Mehmet Ali. *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Yazıcı, Yunus. *İsâ b. Ebân'ın Hadis-Sünnet Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Yazıcı, Yunus. "İsâ b. Ebân'ın Hanefî Usûlündeki Yeri ve Hadis-Sünnet ile İlgili Bazı Görüşleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 11/ 58 (Haziran 2018), 879-893.
- Yazıcı, Yunus. "el-Huccetu's-Sağira Adlı Yazma Nüshaların İsa b. Ebân'a Aidiyetleri Üzerine Bir İnceleme". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 3/1 (Haziran 2018), 81-98. <https://doi.org/10.30622/tarr.423009>
- Zehebî, Şemsüddîn ez-. *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbiyyi'l-İslâmî, 1423.
- Zerkeşi, Bedrüddîn ez-. *el-Bahrü'l-muhîth fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Tâmir. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013.
- Ziriklî, Hayruddîn ez-. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002.

## İbnü'l-Arabî Feminist mi?

Cennet Ceren Çavuş | <https://orcid.org/0000-0002-6042-4273>  
ceren.cavus@alparslan.edu.tr

Muş Alparslan Üniversitesi | <https://ror.org/009axq942>  
İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Muş, Türkiye

### Öz

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, 7./13. yüzyılda yaşamış ve tasavvufta paradigma değişikliği yapmış Endülüs'lü bir sufidir. Metafizik bir doktrin inşa etmiş ve kadınlık ve cinsiyet dâhil pek çok konu hakkında yazmıştır. Kadının metafizik durumu ve kadınlık hakkındaki düşünceleri onun İslami feminizme kaynak olarak yorumlanmasına neden olmaktadır. O, “insanlığı” paylaşmaktan dolayı kadın ve erkek arasında manevî eşitliği savunur ve kadının en yüksek velayet mertebesine (*kutbiyyet*) ulaşabileceğini iddia eder. Kadınların imamlığı, şahitliği ve tesettürüne ilişkin görüşlerinden dolayı, bazı çağdaş araştırmacılar tarafından kadın yanlısı bir düşünür olarak tasvir edilmektedir. Öte yandan, büyük bir ustaya “feminist” veya en azından “pro-feminist” (feminizm yanlısı) demek, feminizmin ana akım İslam düşüncesindeki olumsuz çağrışımları nedeniyle geleneksel Müslümanlar için kabul edilebilir değildir. Bu makale, temel feminist metinler üzerinden feminizmin ne olduğunu açıklayarak, İbnü'l-Arabî'nin cinsiyete yaklaşımını onun eserleri ve İbnü'l-Arabî'de cinsiyet hakkında yazılan eserler üzerinden eleştirel bir şekilde analiz etmektedir. Makalenin gayesi toplumsal cinsiyet araştırmacılarına İbnü'l-Arabî'yi, İslam araştırmacılarına ise feminizmi tanıtarak, İbnü'l-Arabî'nin kadın ve cinsiyet konularına yaklaşımını tartışmaktır.

### Anahtar Kelimeler

Felsefe, Toplumsal Cinsiyet, Kadın Araştırmaları, Feminizm, İbnü'l-Arabî

### Öne Çıkanlar

- Feminizm, cinsiyete dayalı ayrımcılığın farkında olmak ve kadınların ezilmesine karşı çıkmak demektir.
- Feminizm zorunlu olarak kadın yanlısıdır fakat erkek karşıtı değildir ve genel olarak sanılanın aksine erkek nefretini gerektirmez.
- İbnü'l-Arabî, kadın yanlısı söylemleri ve uygulamaları nedeniyle İslamî feminizm için bir kaynak olarak görülmektedir.
- Kadınlarla ilgili bazı devrimsel düşünceleri olmasına rağmen, kadın-erkek ilişkisini Tanrı-âlem ilişkisine benzeterek ve katı bir cinsiyet hiyerarşisi kurarak feminizme oldukça aykırı bir şekilde kendi ataerkil kültürüne dayalı bir ontoloji inşa etmekte ve sosyolojiden ontoloji türetmektedir.
- Feminizm, haklar ve fırsatlar açısından cinsiyet eşitliği ile ilgilidir ve İbnü'l-Arabî maneviyat açısından fırsat eşitliğini savunsa da eşit hakları savunmaz, nitekim o ontolojik eşitlikten de yana değildir.

### Atıf Bilgisi

Çavuş, Cennet Ceren. "İbnü'l-Arabî Feminist mi?". *Eskiye*ni 48 (Mart 2023), 353-374.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1228078>

---

<b>Geliş Tarihi</b>	01 Ocak 2023
<b>Kabul Tarihi</b>	27 Mart 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Hakem Sayısı</b>	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
<b>Değerlendirme</b>	Çift Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli Hakem raporları, makale ile birlikte yayımlanır. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Etik</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<b>Benzerlik Taraması</b>	Yapıldı – Turnitin
<b>Etik Bildirim</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<b>Finansman</b>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları <b>CC BY-NC 4.0</b> lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>

---



## Is Ibn al-‘Arabī a Feminist?

Cennet Ceren Çavuş | <https://orcid.org/0000-0002-6042-4273>  
ceren.cavus@alparslan.edu.tr

Muş Alparslan University | <https://ror.org/009axq942>  
Faculty of Islamic Sciences, Department of Sufism, Muş, Türkiye

### Abstract

Muhyiddīn Ibn al-‘Arabī is a very significant figure from 7<sup>th</sup>/13<sup>th</sup>-century Andalusia who made a paradigm shift in Sufism. He constructed a metaphysical doctrine and wrote about many issues including femininity and gender. His thoughts about the metaphysical state of women and femininity caused his approach to be interpreted as a source for Islamic feminism. He advocates for spiritual equality between men and women because of sharing “humanity” and asserts that women can attain the highest level of sainthood (*qutbiyya*). For his views on women’s imamate, testimony, and veiling, he is portrayed as a pro-woman thinker by some contemporary scholars. On the other hand, calling a great master “feminist” or at least “pro-feminist” is unacceptable for orthodox Muslims because of the pejorative connotations of feminism in mainstream Islamic thought. By explaining feminism through main feminist texts, and critically analyzing Ibn al-‘Arabī’s approach to gender through his works and books about gender issues in his philosophy, this paper attempts to introduce Ibn al-‘Arabī to gender scholars and feminism to Islamic scholars, and discuss his approach to women and gender.

### Keywords

Philosophy, Gender Studies, Women’s Studies, Feminism, Ibn al-‘Arabī

### Highlights

- Feminism means being aware of gender-based discrimination and opposing the oppression of women.
- Feminism is necessarily pro-woman but not anti-man, and it does not indicate male hatred as generally accepted by the public.
- Ibn al-‘Arabī is considered a spring for Islamic feminism because of his pro-women discourses and applications.
- Although he has some revolutionary thoughts concerning women, he constructs an ontology based on his patriarchal culture. He derives ontology from sociology by likening man-woman relations to God-cosmos relations and building a strict gender hierarchy, which is quite contrary to feminism.
- Feminism is about gender equality in terms of rights and opportunities and although Ibn Arabi advocates for equal opportunities in terms of spirituality, he does not advocate for equal rights and he is not for ontological equality either.

### Citation

Çavuş, Cennet Ceren. “Is Ibn al-‘Arabī a Feminist?”. *Eskiyeni* 48 (Mart 2023), 353-374.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1228078>

---

<b>Date of submission</b>	01 January 2023
<b>Date of acceptance</b>	27 March 2023
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Reviewers</b>	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
<b>Review reports</b>	Double-blind + Transparent Peer Review The reviewers’ reports and the authors’ responses to the reviewers are published alongside the article. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Ethical Statement</b>	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.
<b>Plagiarism checks</b>	Yes - Turnitin
<b>Conflicts of Interest</b>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<b>Complaints</b>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<b>Grant Support</b>	No funds, grants, or other support was received.
<b>Copyright &amp; License</b>	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> . <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>

---

## Introduction

Muhyiddin İbn al-‘Arabî (d. 638/1240) has been the most disputatious Muslim thinker for nine centuries since his death. He was called “the greatest master” by his followers and “the greatest infidel” by his opponents. He is considered the founder of the unity of being (*al-wahdah al-wujūd*) doctrine in Islam, which is likened to pantheism by some scholars. He constructed a metaphysical doctrine and wrote about many issues including femininity and gender. Some of his ideas about women and femininity are considered a source of Islamic feminism.

The first book written on İbn al-‘Arabî’s gender approach is Sachiko Murata’s *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relations in Islamic Thought*. In her book, Murata explains gender dualities in Islamic thought through the Taoist polarity of Yin and Yang and tries to describe the symbolic/spiritual meaning of gender in Islamic mysticism. Murata discusses gender as a cosmological phenomenon through which the cosmic order is organized. She explains the gender differences in Islamic spirituality by God’s names of beauty (*jamāl*) and majesty (*jalāl*) and attributes femininity to the names of beauty and masculinity to the names of majesty.<sup>1</sup> Referring to İbn al-‘Arabî, she asserts that the essence of God is feminine and it gave birth to both mercy and wrath, and since God’s mercy preceded his wrath, the essence’s “femininity is more real and fundamental than Her masculinity”.<sup>2</sup> Although Murata claims that there is complete spiritual equality between men and women, she uses the traditional gender categories to explain the ultimate reality as İbn al-‘Arabî did.

Sa’diyya Shaikh in her book *Sufi Narratives of Intimacy İbn ‘Arabî, Gender, and Sexuality* gives a Sufi feminist approach to gender through İbn al-‘Arabî. She stresses his ontology’s pro-woman aspects and focuses on “the political potential of İbn ‘Arabî’s philosophical, intellectual, and spiritual teachings, especially with regard to the possibilities it might offer Islamic feminism”.<sup>3</sup> She argues that some of his discourses reverse the traditional gender mappings and by giving evidence from his life she claims that İbn al-‘Arabî “fully recognizes the equal agency, ability, and value of men and women”,<sup>4</sup> which is argumentative.<sup>5</sup>

In this paper, I will give a brief outlook of İbn al-‘Arabî’s life and philosophy, explain feminism in detail, and discuss whether it is possible to call İbn al-‘Arabî a feminist or not.

## 1. Who is İbn al-‘Arabî?

Muhyiddin İbn al-‘Arabî was born in 1165 in Murcia, southeast of Andalusia. Even though he didn’t have a specific religious education when he was a child, in his teenage he had a mystical vision that instructed him to Sufism. Famous philosopher İbn

<sup>1</sup> Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relations in Islamic Thought* (New York: State University of New York Press, 1992), 79.

<sup>2</sup> Murata, *The Tao of Islam*, 324.

<sup>3</sup> Sa’diyya Shaikh, *Sufi Narratives of Intimacy: İbn Arabî, Gender and Sexuality* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2012), 21.

<sup>4</sup> Shaikh, *Sufi Narratives of Intimacy*, 93.

<sup>5</sup> For a review of her book see Cennet Ceren Çavuş, “Sufi Narratives of Intimacy İbn ‘Arabî, Gender, and Sexuality; Sa’diyya Shaikh”, *Arkhe-Logos* 7/14 (2022), 71-74.

Rushd (d. 595/1198) was a friend of Ibn al-'Arabī's father and the young Ibn al-'Arabī met him. According to Ibn al-'Arabī's statement, he taught Ibn Rushd a lesson about the difference between philosophical knowledge and Sufi gnosis and the significance of Sufi gnosis over philosophical knowledge.<sup>6</sup> He traveled to Tunis in his 30s and after a mystical vision that directed him to the East, he went to Anatolia where he met his most famous pupil, Sadraddīn Qunawī (d. 673/1274), who introduced his doctrine to the philosophical context. He visited many places including Syria, Egypt, Makkah, Medina, and Baghdad. He had good relationships with governing authorities where he settled.<sup>7</sup> He died in Damascus in 1240.

Ibn al-'Arabī was a quite productive scholar who wrote various books in his 75 years of life. According to Othmān Yahyā, among 850 works attributed to Ibn al-'Arabī, 700 are considered authentic and 400 reached the present day.<sup>8</sup> His most famous book is *Fuṣūṣ al-ḥikam* (The Ringstones of the Wisdoms), on which hundreds of commentaries were written. His most comprehensive book *al-Futūḥāt al-makkiyya* (The Meccan Openings), which is composed of 37 volumes, is also well-known. He is famous for a love poem book named *Tarjumān al-Ashwāq* (The Interpreter of Desires), for which he was accused of being sexual in his poems and therefore he had to expound them to deny accusations. He has many other works some of which are in book size and some are like small treatises.

His works had impacts on Muslim geography during and after his life. His philosophy was maintained by significant Sufi scholars like Sadraddīn Qunawī, Muayyiduddīn Jandī (d. 691/1292), Dāwūd Qaysarī (d. 751/1350), Molla Jāmī (d. 898/1492), and Abdulghanī al-Nablusī (d. 1143/1731). His ideas were rejected by some other significant scholars like Ibn Taymiyya (d. 728/1328), 'Alī al-Qārī (d. 1014/1605), and Ahmad al-Sirhindī (d. 1034/1624). His mystical philosophy either gained currency or was slated by some scholars; as William Chittick asserts, no scholar did simply ignore him.<sup>9</sup> Ibn al-'Arabī has found favor in western scholarship in our century. There is an organization centered in Oxford named The Muhyiddin Ibn Arabi Society (MIAS) that "was founded in 1977 to promote a greater understanding of the work of Ibn al-'Arabī and his followers".<sup>10</sup> The society makes literal, audio, and visual publications, organizes events, and provides education for those who are interested in Ibn Arabi.

<sup>6</sup> Ibn al-'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya* (Beirut: Beirut: Dār al-ṣādir, 1911), 1/446. According to his narration Ibn Rushd wanted to meet with him, and Ibn al-'Arabī's father sent him to Ibn Rushd. Ibn Rushd, who was very happy to see Ibn al-'Arabī, showed him love and respect and asked whether the mystical knowledge was similar to the knowledge given by theoretical thought. Ibn al-'Arabī replied, "Yes and no! Between 'yes and no', souls fly out of their matter, necks out of bodies". Realizing what this meant, Ibn Rushd turned yellow and felt distressed. But then why did he praise Allah "for being present at a time when one of the members of that state who unlocked the doors and told him about the privilege of seeing him" (*al-Futūḥāt*, 1/446). With this narration, Ibn al-'Arabī wants to show that Sufism is superior to philosophy. However, as Rosenthal points out, this narrative is not realistic, on the contrary, it seems to be the product of Ibn al-'Arabī's virtuous imagination. (Franz Rosenthal, "Felsefe ile Tasavvuf Arasında İbn Arabi", çev. Ercan Alkan, *Tasavvuf* 24 2009/2, 130).

<sup>7</sup> William Chittick, *Ibn 'Arabi* (PDF: Oneworld Publications, 2012).

<sup>8</sup> Chittick, *Ibn 'Arabi*.

<sup>9</sup> Chittick, *Ibn 'Arabi*.

<sup>10</sup> Muhyiddin Ibn Arabi Society (MIAS), (Access 1 December 2022).

### 1.1. Ibn al-'Arabî's Philosophy

Ibn al-'Arabî is an original thinker who built a unique approach to both Sufism and philosophy. He philosophized Sufism and developed a mystical philosophy. Whether his approach is a philosophical Sufism or a mystical philosophy is a question that would be answered differently following one's priority.<sup>11</sup> In any case, Ibn al-'Arabî declares himself to not be a philosopher and constructs his approach based on mystical intuition, the "unveiling" (*kashf*) or "openings" (*futūḥāt*) as he prefers to use. He is considered a part of the tradition of "emphasizing the importance of mystical knowledge by criticizing the rationalist attitudes of philosophers" started by al-Ghazzālî and continued by 'Ayn al-Qudāt Hamadānî<sup>12</sup>, therefore he criticized philosophers in many aspects. Moreover, he built his mystical philosophy or philosophical mysticism on his criticisms of philosophers and theologians.<sup>13</sup>

His metaphysical doctrine's main concern is to "see with two eyes", which means understanding God's similarity (*tashbîh*) and incomparability (*tanzîh*) at the same time.<sup>14</sup> God is both transcendent and immanent according to the Qur'ân, therefore to know God in the perfect sense, one should realize His transcendence and immanence. The eye that perceives the incomparability of God is the intellect/reason (*aql*), which cannot see God's similarity. That is why philosophers deny the verses of similarity in the Qur'ân. Hence, the eye through which one sees the similarity of God to the creatures is the imagination (*khayal*).<sup>15</sup> Ibn al-'Arabî employs this term to express God's immanence in the world.<sup>16</sup> For him, one should use both reason and imagination to know God in the perfect sense, therefore, Ibn al-'Arabî's approach to God combines the negative and positive theological positions. This conceptualization of him attracts attention to the harmonization of reason and mystical intuition. For stressing the importance of both ways of knowledge, Ibn Arabi could be considered both a mystic and a philosopher.

He is best known for the doctrine of *wahdat al-wujūd*, the Oneness of Being, or the Unity of Existence. He is told to use the expression just once as such while praying to God: "Make me see the unity of your being!"<sup>17</sup> However, he is not the theorizer of this

<sup>11</sup> The historical period after Ibn al-'Arabî is labeled as "philosophical Sufism" (Abd al-Qādir Maḥmūd, *al-Falsafa al-Sūfiyya fî al-Islâm* (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabî, 1946) and "metaphysical Sufism" (Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2016), 25. On the other hand, Afîfî called Ibn al-'Arabî's approach "mystical philosophy" in order to attract attention to his holistic doctrine (Abū al-'alā Afîfî, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi* (Great Britain: Cambridge University Press, 1939).

<sup>12</sup> Seyyed Hossein Nasr, "Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and their Significance Today", *Transcendent Philosophy*, London Academy of Iranic Studies, 1 (2007), 3-4.

<sup>13</sup> Cennet Ceren Çavuş, *İbn Arabî ve Schuon Tasavvufî Metafizik ve Ezeli Hikmet* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 113.

<sup>14</sup> Ibn al-'Arabî, *al-Futūḥāt*, 3/152.

<sup>15</sup> William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination* (SPK) (New York: SUNY Press, 1989), 361.

<sup>16</sup> Çavuş, Ibn Arabî ve Schuon, 111. The term imagination is a complicated one in Ibn al-'Arabî's thought. For some attempts to decipher his usage of the term see Henry Corbin, *L'Imagination Creatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî* (Paris: Flammarion, 1958) and Chittick, SPK.

<sup>17</sup> Mahmut Erol Kılıç, *İbnü'l-Arabî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 116.

thought. Chittick asserts that it is not clear why the term was singled out to typify Ibn al-'Arabī's position. Maybe the prominence he gave to the word *wujūd* (existence) in his vocabulary and his stress on the *tawhīd* (unity) in his doctrine made him the so-called "founder" of the doctrine called *wahdat al-wujūd*.<sup>18</sup> The term *wujūd* had already been used by philosophers like Avicenna who made the distinction between the possible or contingent beings (*mumkin al-wujūd*) and the Necessary Being (*wājib al-wujūd*). Similarly, Ibn al-'Arabī called God "*al-wujūd al-mutlaq*", Absolute Being, which does not need anyone to exist, and called existent things "*al-wujūd al-muqayyad*", delimited being, which needs the Absolute Being to exist.<sup>19</sup> He adds another component to the categorization of the existents; "the third thing" (*al-shay' al-thālith*). It is the isthmus (*barzakh*) between the first two things and connects the Absolute and the delimited which are categorically distinct from each other. Since connecting the unseen to the seen, the absolute to the relative, Creator to the creations, or God to the cosmos is one of the core metaphysical matters, Ibn al-'Arabī's isthmus is an important attempt to solve an ancient ontological problem. This term is a significant contribution of Ibn al-'Arabī to metaphysics which will later be embraced and expressed as "the relative Absolute" by Frithjof Schuon (1907-1998), another important Sufi metaphysician.<sup>20</sup>

Ibn al-'Arabī's ontology is composed of three major hierarchical categories. On the top, there is the Essence (*dhāt*) which is absolute and far from perception. One can only make negative theology about it since no attribute can be attributed to it. This level is even beyond God (Allah), which is at the second level of the ontological hierarchy. The level of divinity (*ulūhiyya*) is open to human perception because God informed us about the divine names (*al-asmā al-husnā*). The names of God are the names of divinity through which we can know Him. The last level of Ibn al-'Arabī's ontology is the universe/cosmos (*ālam*) which indicates the whole existent things. God's creation of the existent things is bringing them from His knowledge to the outer world. Every existent entity is present in God's knowledge as fixed entities (*al-a'yān al-thābita*) and when God calls them "be!" they become existent entities (*al-a'yān al-mawjūda*). The term fixed entities is a brilliant solution to the problem of the origin of creation. According to this categorization, fixed entities are eternal for being in the "mind" of God, and existent entities are not other than God since their origin is God's knowledge. This approach is an attempt to solve another major problem of Islamic philosophy; namely "eternity of the universe", for which significant Muslim philosophers like Al-Farābī and Avicenna were declared unbelievers by al-Ghazzālī.

<sup>18</sup> William Chittick, "Ibn 'Arabī", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition) Edward N. Zalta (ed.).

<sup>19</sup> Ibn al-'Arabī, *Inshā' al-Dawāir*, ed. H. S. Nyberg (Leiden: Kleinere Schriften des Ibn al- Arabi, 1919), 145.

<sup>20</sup> About the third thing Ibn al-'Arabī says: "it is qualified neither by existence nor by nonexistence, neither by new arrival nor by eternity.... The cosmos becomes manifest from this Third Thing, for this thing is the Reality of the Universal Realities of the cosmos, which are intelligible to the mind.... If you say that this thing is the cosmos, you speak the truth, and if you say that it is the Eternal Real, you speak the truth. If you say that it is neither the cosmos nor the Real but rather an added meaning, you speak the truth" (Ibn al-'Arabī, *Inshā' al-Dawāir*, 146). For a broader information about the "third thing" of Ibn al-'Arabī and the "relative Absolute" of Schuon, see Çavuş, İbn Arabi ve Schuon, 190-205.

Ibn Arabi is original also in terms of his approach to God's mercy. He regarded mercy as the primary principle of existence with the term "breath of the All-Merciful" (*nafas al-rahmān*), "which is the deployment of existence (*inbisāt al-wujūd*); indeed, existence itself is synonymous with mercy (*rahma*)".<sup>21</sup> *Al-Rahmān* (the all-Merciful) is the name of God most mentioned in the Qur'ān after the name Allah. Names of God are of great importance in Ibn al-'Arabî's ontology and ethics. Their ontological significance comes from being the essence of existent things. Every single existence is a manifestation of a name of God and knowing them means knowing God. The special attention given to Adam in the Qur'ān is that God taught him all names, which made him valuable in the eyes of God and the angels.<sup>22</sup> For Ibn al-'Arabî, these names are the names of God and since they are the sources of each existence, Adam has the potential to see God's names everywhere. They are also important in terms of ethics because humans can attain perfection by following them. God is perfect and resembling Him would make the human perfect, which is "becoming characterized by the divine names (*al-takhalluq bi asmā' Allāh*), a process discussed by al-Ghazzālî among others and called by Avicenna *al-ta'alluh*, being like unto God, or deiformity".<sup>23</sup> God created Adam, the first human, in the image of "Allah", which is the all-comprehensive name (*al-ism al-jāmi'*), and that means humans have the capacity to comprehend all names of God and also all existents. That is why human is called the "microcosm" (*al-ālam al-saghîr*) meaning small cosmos, while the cosmos is called the "macroadam" (*ādam al-kabîr*) meaning big Adam.

The purpose of existence in Ibn al-'Arabî's metaphysics is God's self-disclosure. God wants to see Himself in the mirror of the universe and every existent entity. The perfect mirror which gives the best vision is the perfect human being (*al-insān al-kāmil*). Through her/him, God can see Himself in the perfect reflection. The ontological status of the perfect human is described with the term "*al-haqîqa al-muhammadiyya*", which means the Muhammadan Reality, as the first created thing from which every other thing was created.<sup>24</sup> It is the origin of all existence.

Last but not least Ibn al-'Arabî gave an original approach to the God-cosmos relationships that I call "both and nor logic". According to the principle of noncontradiction in formal logic, the universe is either God or not God, it can't be both God and not God at the same time. However, Ibn al-'Arabî argued about the universe that, it is He/God and not He/God (*huwa la huwa*) at the same time.<sup>25</sup> With this anti-logical approach, he wants to attract attention to the relational (*nisbî*) aspect of existence.<sup>26</sup> In one respect the universe is God because God is immanent, in another respect the universe is not God because of His transcendence. Similarly, he says about the Real (*al-*

<sup>21</sup> Chittick, "Ibn 'Arabî".

<sup>22</sup> al-Baqarah 2/30-34.

<sup>23</sup> Chittick, "Ibn 'Arabî".

<sup>24</sup> Çavuş, İbn Arabî ve Schuon, 235-236.

<sup>25</sup> Ibn al-'Arabî, *al-Futūhāt*, 2/379.

<sup>26</sup> Relationality is very important in Ibn al-'Arabî's which makes his philosophy comparable to a postmodern philosopher, Jacques Derrida. See Ian Almond, *Sufism and Deconstruction A Comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabî* (London: Routledge, 2004).

*Haqq*) that He is the One/the Many (*al-wāhid al-kathīr*), which means the Real is One in Essence and many in the name. Perceiving the Real is a matter of perspective and to see Him in a perfect sense one needs two eyes, namely reason, and imagination. Since the two see contrary things, to reconcile these contradictions, one needs “both and nor logic” to comprehend the relational structure of existence.

## 2. What is Feminism?

Feminism, first of all, is an approach advocating equal rights and opportunities for women with men. “Theoretical feminism” is to be cognitively against gender-based discrimination, namely sexism, and oppression, while “practical feminism” is to take action to prevent this oppression, which might vary from abandoning a gendered language to making public campaigns against sexism. Men and women who are aware of gender-based discrimination and oppose the oppression of women are feminists.

As bell hooks points out, there is a connection between sexism, racism, and other forms of group oppression.<sup>27</sup> Degrading a group of people depending on their race is called racism, degrading them for their disability is ableism, degrading them for their age is ageism and likewise degrading them for their sex is called sexism. Racism, ableism, ageism, sexism, and other forms of oppression through marginalization are unjust. Gender discrimination is one of the injustices and “feminism is grounded on the belief that women are oppressed or disadvantaged by comparison with men, and that their oppression is in some way illegitimate or unjustified.”<sup>28</sup> Thus feminism is “an umbrella term for a range of views about injustices against women”.<sup>29</sup>

Feminism is “a movement to end sexism and sexist oppression”<sup>30</sup>. Throughout known history, women were oppressed in society by being deprived of education, property, and some other opportunities that men had. This had been the case for slaves for centuries, however, although slavery was abandoned, women’s deprivation of a free man’s rights continued.

Feminism is about gender equality in terms of rights and opportunities. Gender equality does not mean “sameness” or “identicalness”, it rather means “equality in” rights, freedoms, and opportunities.<sup>31</sup> Demanding equal rights for women goes back to antiquity<sup>32</sup>, but the first known woman who demanded the right to education for women in *The Book of the City of Ladies* and *The Treasure of the City of Ladies* is Christine de Pisan (1364-1430). Olympe de Gouges (1748-1793) advocated for women’s political rights in her *Declaration of the Rights of Woman and of the [Female] Citizen* in 1791, as a response to Jean-Jacques Rousseau’s *Declaration of the Rights of Man and of the Citizen*,

---

<sup>27</sup> bell hooks, *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black* (Boston, MA: South End Press, 1989), 22.

<sup>28</sup> Susan James, “Feminism”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig (London: Routledge, 1998), 576.

<sup>29</sup> Noëlle McAfee, “Feminist Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition) Edward N. Zalta (ed.).

<sup>30</sup> bell hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center* (New York - London: Routledge, 2015), 68.

<sup>31</sup> Hülya Şimğa, *A Question for Humanity Sexism, Oppression and Women’s Rights* (Zürich: LIT Verlag Münster, 2019), 30. For a criticism of the false dilemma of “gender equality versus gender justice” -as Şimğa calls it- see *ibid.*, 30-38.

<sup>32</sup> Laura Brunell - Elinor Burkett, “Feminism”, *Encyclopedia Britannica* (Access 30 December 2022).



which did not address the rights of women. The 10th article of her declaration of women's rights was "woman has the right to mount the scaffold; she must equally have the right to mount the stand"<sup>33</sup>. She was executed to death and by mounting the scaffold she opened the way to mounting the stand for women.

Around the same years a British lady, Mary Wollstonecraft (1759-1797) published *A Vindication of the Rights of Woman*, which is accepted as the birth of modern feminism.<sup>34</sup> With a brilliant intellectuality, she criticized the detractors of women, Rousseau being the first. For her sharp arguments about men-women relationships and her professional style, while showing men's wrongdoing and society's injustice against women, she is considered "the mother of feminism"<sup>35</sup>. After Wollstonecraft, Harriet Martineau (1802-1876) wrote about political equality, then public opinion began to reflect on the question of women's rights in England. The parliament member John Stuart Mill's (1806-1873) efforts were noteworthy for British women's acquiring rights.

The women's movement in America ran parallel to the abolitionist movement. Like the black people who fought for their "human rights", women demanded their human rights at the same time. There were many women in the Quakers movement<sup>36</sup> who played a crucial role in the abolition of slavery. However, the women were not accepted in the Quakers congress held in 1840 in London, then Lucretia Mott (1793-1880) organized a convention in Seneca Falls the same year and held a demonstration that put the seal on the American women's rights agenda declaring that "men and women are created equal, endowed with irrevocable rights by the Creator... The government's job is to protect these rights."<sup>37</sup>

Feminism is strictly related to the political rights movement, as Atherton puts it "suffrage is the cornerstone of feminism".<sup>38</sup> As a political rights movement feminism started in the 19th century, however before that period, there were feminists among men and women who were disturbed by oppression depending on gender. Although the word "feminism" was not used before the 1880s, the idea of having the same rights as men in all respects was present before the invention of the term.<sup>39</sup> The first person who used the term "feminist" was Hubertine Auclert (1848-1914). She called herself a feminist in her periodical publication *La Citoyenne*<sup>40</sup>, which means "female citizen". She advocated for the full equality of women and men before the law.

The word feminist was considered pejorative even by feminists till the 1970s.<sup>41</sup> Further today some people attribute male hatred to feminism. Karen Offen's words are a

<sup>33</sup> Sophie Mousset, *Women's Rights and the French Revolution* (PDF: Taylor and Francis, 2017).

<sup>34</sup> Dani Cavallaro, *Critical and Cultural Theory: Thematic Variations* (Continuum International Publishing Group, 2001), 111.

<sup>35</sup> Bhaskar Shukla, *Feminism From Mary Wollstonecraft to Betty Friedan* (New Delhi: Sarup & Sons, 2007), 2.

<sup>36</sup> Quakers were a Protestant group, known for their opposition to slavery.

<sup>37</sup> Simone de Beauvoir, *İkinci Cinsiyet Olgular ve Efsaneler*, trans. Gülnur Acar Savran (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2022), 162.

<sup>38</sup> Gertrude Atherton, *The Living Present* (New York: Frederick A. Stokes Company Publishers, 1917), 209.

<sup>39</sup> Winifred Stephens, *Women of the French Revolution* (New York: E. P. Dutton & Co, 1922), 236.

<sup>40</sup> Hubertine Auclert, "A Monsieur le Prefet de la Seine", *La Citoyenne* 4 (1882), 1.

<sup>41</sup> Jane Freedman, *Concepts in the Social Sciences, Feminism* (Buckingham, Philadelphia: Open University Press, 2001), 3.

good answer to this slander: “Feminism is necessarily pro-woman. However, it does not follow that feminism must be anti-men. Neither all women are feminists, nor all feminists are women. Surprising as it may seem, well into the twentieth century some of the most important advocates of women’s emancipation have been men (though they have constituted a small minority)”.<sup>42</sup>

### 2.1. Multiple Feminisms

Feminist writers stress feminism’s multifaceted position,<sup>43</sup> therefore categorization of feminism types vary. Most of the feminists agreed on categorizing feminist history in three waves. The term “wave” determines the stages of the feminist movement. The first wave started with the suffrage movement in England and the USA in the 19th century and continued till the political rights of women were attained at the beginning of the 20th century. This wave of feminism, which was liberal, was concerned with equality between the sexes. The second wave of feminism which had a radical tone started in the 1960s and it resisted patriarchal culture’s unseen laws and demanded reproductional rights and “equal pay for equal work”.<sup>44</sup> The third wave, started in the 1990s, is a “colored”, post-colonialist, global feminism and claims to embrace all women of the world that are different from each other in terms of race, ethnicity, or belief. In the historical process the waves are continuous and tracing them would give a brief outlook on feminism.

The general concern of the first wave of feminism was “equality”<sup>45</sup> and the abolitionist movement was effective in its spread.<sup>46</sup> This type of feminism is usually called liberal feminism. Liberal feminists did not question the social structure which was the origin of the inequalities, they only went after equal rights.<sup>47</sup> They were emphasizing the reform of society rather than revolutionary change.<sup>48</sup> This type of feminism is the origin of the political feminism movement on which the others developed.

In the second wave the origin of asymmetrical gender relations was questioned, the patriarchy was found guilty, and feminism started to diversify in terms of political and philosophical orientations. Marxist, socialist, radical, lesbian, existentialist, and psychoanalytic feminisms fought with cultural inequalities. Simone de Beauvoir’s *The Second Sex* (1949) was the Bible of this wave.<sup>49</sup> Betty Friedan’s *The Feminine Mystic* (1963), Kate Millet’s *Sexual Politics* (1969), and Germaine Greer’s *The Female Eunuch* (1970) were also considerable texts of the second wave.<sup>50</sup>

---

<sup>42</sup> Karen Offen, *European Feminisms: 1970-1950: A Political History* (California: Stanford University Press, 2000), 21.

<sup>43</sup> Donna Haraway, “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, *Simians, Cyborgs and Women* (New York: Routledge, 1991), 196; Chris Beasley, *What is Feminism?: An Introduction to Feminist Theory*, (London: Sage Publication, 1999), 43.

<sup>44</sup> Cavallaro, *Critical and Cultural Theory*, 112.

<sup>45</sup> Barbara Arneil, *Politics & Feminism: An Introduction* (Oxford: Blackwell Publishing, 1999), 156.

<sup>46</sup> Elmas Şahin, *Batı’da ve Türkiye’de Kadın Hareketleri ve Feminizm* (Ankara: Ürün Yayınları, 2013), 412.

<sup>47</sup> Caroline Ramazanoglu, *Feminism and the Contradictions of Oppression* (PDF: Taylor and Francis, 2012).

<sup>48</sup> Beasley, *What is Feminism?*, 52.

<sup>49</sup> Fredrica Scarth, *The Other Within Ethics, Politics, and the Body in Simone de Beauvoir* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2004), 21.

<sup>50</sup> Cavallaro, *Critical and Cultural Theory*, 112.

While liberal feminism focused on the public rights of women, radical feminism focused on the private sphere with the slogan of Carol Hanisch, “the personal is political”. This expression was used to indicate the systematic oppression of men over women in all spheres of life.<sup>51</sup> The term “political” indicates power relationships for feminists,<sup>52</sup> hence “sex is a status category with political implications”.<sup>53</sup> By defining intimate relationships as “political”, they politicized sexuality and by questioning the legitimacy of any social order which created and maintained the oppression of women by men, they exposed men’s normal behavior as a widespread social problem.<sup>54</sup>

Radical feminists considered family the source of male dominance over women.<sup>55</sup> Some radical feminists are against the distinctions between men and women. For Shulamit Firestone, the aim of the women’s revolution should not only be to destroy male domination, but also to eliminate sexual distinction.<sup>56</sup> Kate Millet put the social family structure on the target.<sup>57</sup> Some radical feminists regard men as oppressive and reject allying with them.<sup>58</sup> Some of them argued that one should be a lesbian to be a real feminist.<sup>59</sup> For such reasons even some feminists accused radical feminists of being “separatist, misandrist (man-hater), family destroyers and lesbians”.<sup>60</sup> However, these radical feminists “broke new ground in feminist theory, and stimulated new forms of political activity among women.”<sup>61</sup> One of the biggest contributions of radical feminism is to form public opinion about violence against women and the institutionalization of anti-violence organizations.<sup>62</sup>

Among the second wave of feminisms psychoanalytic and existentialist feminisms are significant. Psychoanalytic feminism, by negating the findings of Freud and his followers, showed the lack of men’s knowledge about women and brought the female point of view into psychoanalysis.<sup>63</sup> Existentialist feminism is important for expressing the significance of the female subject’s selfhood. Simone de Beauvoir in her monumental book *The Second Sex* attracted attention to the “otherness” of women in comparison to the “selfhood” of men. Throughout history, men had been the primary actors in society, and they considered women as “others” while they were real selves. The patriarchal society collaborates to deprive women of their subjectivity and turn them into objects of men.<sup>64</sup> Beauvoir suggests women realize their selfhood and attain

<sup>51</sup> Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1983), 101.

<sup>52</sup> Kate Millet, *Sexual Politics* (New York: Doubleday & Company Inc., 1970), 23.

<sup>53</sup> Millet, *Sexual Politics*, 24.

<sup>54</sup> Ramazanoglu, *Feminism*.

<sup>55</sup> Dilek İmançer, “Feminizm ve Yeni Yönelimler”, *Doğu Batı* 6/19 (2005), 162.

<sup>56</sup> Shulamit Firestone, *Cinselliğin Diyalektiği*, Trans. Yurdanur Salman, 2. edition (İstanbul: Payel Yayınları, 1993), 22.

<sup>57</sup> Millet, *Sexual Politics*, 62.

<sup>58</sup> Joyce Gelb, *Feminism and Politics: A Comparative Perspective* (Berkeley: University of California Press, 1989), 32.

<sup>59</sup> Amanda Udis-Kessler, “Identity/Politics: A History of the Bisexual Movement”, *Bisexual Politics: Theories, Queries, and Visions*, ed. Naomi Tucke (Haworth Press, 1995), 20.

<sup>60</sup> Şahin, *Batı’da ve Türkiye’de*, 300.

<sup>61</sup> Ramazanoglu, *Feminism*.

<sup>62</sup> Şahin, *Batı’da ve Türkiye’de*, 306.

<sup>63</sup> Şahin, *Batı’da ve Türkiye’de*, 323-324.

<sup>64</sup> Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*, 28.

their subjectivity, which can happen when “the woman does not define herself according to man”<sup>65</sup>.

Another important contribution of Beauvoir is her emphasis on the “gender” phenomena which refers to the non-biological social roles given to the sexes. By saying “One is not born, but rather becomes a woman” she attracted attention to the significance of social roles given to women by society. Her gender conceptualization became a backbone for gender studies.

Betty Friedan in 1983 argued that feminism ended as an important movement after the attainment of political rights for women and feminists after the 1920s started to be concerned with human rights.<sup>66</sup> Then in 1998, Time Magazine published an issue named “Is feminism dead?” and answered “yes”.<sup>67</sup> The third-wave feminist works are an answer to Time’s claim about feminism’s death.

The third wave started with Rebecca Walker’s article “*Becoming the Third Wave*”.<sup>68</sup> This wave focuses on the diversity of women, multiculturalism, globalism, migration, and coalition politics. The third-wave feminists also question identity and biological sexuality<sup>69</sup> and don’t accept absolutist perspectives concerning any issue. In this sense, they are a product of the contemporary postmodern culture.

Black feminism/Womanism, postmodern feminism, Islamic feminism, ecofeminism, and posthumanist feminism are considered within the third wave. Black feminism/Womanism rose in the 1990s with Alice Walker’s book *In Search of Our Mothers’ Gardens: Womanist Prose* (1983). Walker attracted attention to the “whiteness” of feminism and offered an alternative term for black feminism; womanism. Womanism criticized previous feminisms for being indifferent to ethnic and racial differences among women.<sup>70</sup>

Postmodern feminism advocate for gender equality by rejecting essentialism, universalism, and absolutism. It embraces differences among women. Depending on Beauvoir’s sex-gender distinction, postmodern feminists criticized the idea that only gender is socially constructed. According to Judith Butler biological or material things (such as the body) are also subject to the social construction processes, therefore no subject is “woman”.<sup>71</sup> Lucy Irigaray, Julia Kristeva, and Helene Cixous, who reject the modernist dualities, are among the first postmodernist feminists.<sup>72</sup>

Islamic feminism embraces Islam while advocating for women’s rights and gender equality. Islamic feminists attribute patriarchal relationships among Muslims to the wrong interpretations of the Qur’ân and the life of Prophet Muhammad and they see

<sup>65</sup> Direk, “Önsöz”, *İkinci Cinsiyet*, 17.

<sup>66</sup> Betty Friedan, *Kadınlığın Gizemi*, trans. Tahire Mertoğlu (İstanbul: E Yayınları, 1983), 88.

<sup>67</sup> Time Magazine, “Is Feminism Dead?” (Access 30 December 2022).

<sup>68</sup> Rebecca Walker, “Becoming the Third Wave”, *Identity Politics in the Women’s Movement*, ed. Barbara Ryan (New York: NYU Press, 2001), 78-80.

<sup>69</sup> Arneil, *Politics & Feminism*, 155.

<sup>70</sup> Ramazanoğlu, *Feminism*.

<sup>71</sup> Judith Butler, *Gender Trouble* (PDF: Taylor and Francis, 2011). For an analysis of Butler’s approach see Mehmet Fatih Işık, *Feminist Söylemde Yeni Bir Bakış: Judith Butler* (İstanbul: DBY, 2022).

<sup>72</sup> Susan Hekman, “Feminism”, *The Routledge Companion to Critical Theory*, eds. Simon Malpas and Paul Wake (London & New York: Routledge, 2006), 98.

the problem with the culture not with the religion.<sup>73</sup> Some of them consider the Prophet “one of the first feminists of the world”.<sup>74</sup> However, in most Muslim countries, feminists do not like to be labeled as feminists because of the wrong images and prejudices about feminism.

Ecofeminism gained popularity in the 1980s as a part of the Green political movement.<sup>75</sup> It is built on the idea that women and nature have been exploited by men. For ecofeminists nature is a feminist issue,<sup>76</sup> they draw on the concept of gender to analyze the relationships between humans and nature.<sup>77</sup> They are not only against the nature-culture dichotomy but also other hierarchical dualisms of the modern paradigm.<sup>78</sup> Ecofeminists are against any kind of oppression of a dominant group.

Posthumanist feminism, which is considered a branch of ecofeminism, is especially significant in the feminist context. Posthumanism is important for being a philosophical approach developed by feminist scholars like Katherine Hayles, Donna Haraway, and Rosi Braidotti.<sup>79</sup> It is a school of thought based on criticisms of Humanism for its definition of human which is a “white, European, head of a heterosexual family and its children, and able-bodied” male.<sup>80</sup> They oppose Western dualisms like self/other, culture/nature, male/female, civilized/primitive, right/wrong, truth/illusion, total/partial, and God/man. Donna Haraway offers blurring distinctions that sustain relationships of domination among humans and between humans and other units of nature.<sup>81</sup> As Braidotti states, with Haraway’s work “the collective feminist exit from Anthropos began to gather momentum”<sup>82</sup> and many feminist scholars started to take Posthumanism seriously.<sup>83</sup>

As pointed out above, there are various types of feminism. Today there is a huge vast of feminist material that affects the culture as a whole. As Rocha argues, no man, woman, or child does not change more or less with the global persuasiveness of feminism.<sup>84</sup> Now feminism is an umbrella for various women from all over the World, Western, Native American, Middle-Eastern, Muslim, black, white, colored, African, Asian, etc., and each of them reveals their color and their specific gender problems.

<sup>73</sup> Necla Arat, *Feminizmin ABC'si* (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 22. For Muslim feminists' views see Kadri Yıldırım, *İslami Feminizm* (İstanbul: Avesta, 2019).

<sup>74</sup> Asma Gull Hasan, *American Muslims* (Continuum International Publishing Groups, 2002), 124.

<sup>75</sup> Heather Eaton, *Introducing Ecofeminist Theologies* (Continuum International Publishing Groups, 2005), 13.

<sup>76</sup> Karen Warren, “Taking Empirical Data Seriously: An Ecofeminist Philosophical Perspective”, *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*, ed. Karen Warren (Indiana University Press, 1997), 4.

<sup>77</sup> Sherilyn MacGregor, *Beyond Mothering Earth: Ecological Citizenship and the Politics of Care* (Vancouver: UBC Press, 2006), 286.

<sup>78</sup> Mary Mellor, *Sınırları Yıkarak Feminist, Yeşil bir Sosyalizme Doğru*, trans. Osman Akınbay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993), 73.

<sup>79</sup> Cennet Ceren Çavuş, “Tranhumanism, Posthumanism and the “Cyberg Identity”, *Fe Dergi* 13/1 (2021), 180.

<sup>80</sup> Rosi Braidotti, “Four Thesis on Posthuman Feminism”, *Anthropocene Feminism*, ed. Richard Grusin (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2017), 23.

<sup>81</sup> Çavuş, “Tranhumanism”, 183.

<sup>82</sup> Braidotti, “Four Thesis on Posthuman Feminism”, 28.

<sup>83</sup> Çavuş, “Tranhumanism”, 178.

<sup>84</sup> Jennifer Rocha, “A Superior Place: The Impact of feminism in Our World”, *Feminism Now* (New Mexico Uni, Spring 2006), 18.

### 3. Ibn al-'Arabī and Gender

Gender in Ibn al-'Arabī's metaphysics is a very significant tool for constructing his ontology. He explains the cosmic order with gendered terms like fathers, mothers, females, males, sexual union, and offspring. Sexuality on the cosmic level is the universal power of productivity,<sup>85</sup> that works through feminine-masculine relationships. The whole universe is a result of sexual intercourse between active fathers and receptive mothers.<sup>86</sup> For him, "everything that exercises an effect is a father and, everything that receives an effect is a mother".<sup>87</sup>

Ibn al-'Arabī attributes activity to masculinity and receptivity to femininity.<sup>88</sup> Murata stresses the relational aspect of gender in Ibn al-'Arabī's ontology.<sup>89</sup> In relation to God, everything is female because the universe is the place God acts upon; therefore, every creature in the universe is "female" on the ontological level.<sup>90</sup> However, God is always male for being the "Absolute Actor". In Ibn al-'Arabī's ontology, concerning God-man-woman ternary, only man's gender is relational. Man is active/male in relation to the woman while he is passive/female in relation to God. God is absolutely active while the woman is absolutely passive.<sup>91</sup> The important point here in terms of gender is that Ibn al-'Arabī puts man above woman in the ontological hierarchy and regards gender roles for women as essential. By calling God "male" in relation to the universe Ibn al-'Arabī not only repeats the gender roles of a patriarchal society but also constructs an ontology based on that patriarchal culture. He derives ontology from sociology.

Depending on the Qur'ān and the narratives coming from the Prophet, he builds an inferiority discourse to the detriment of women. He interprets the famous verse "Men are the managers (*qawwām*) of women, because of the advantage Allah has granted some of them over others, and by virtue of their spending out of their wealth"<sup>92</sup>. According to him, the reason of superiority is being the leader of the family by feeding them. Women need men to survive like creatures need God to survive. Women are families of men, as "all the creatures are family of God".<sup>93</sup> This position is clearly in line with Ibn al-'Arabī's era's socioeconomic structure. Here again, he regards women's socioeconomic dependency as essential and likens this fact to the cosmos' dependency on God. He puts men as God in their relation to women.

Depending on a verse about divorce indicating that men have a degree (*daracah*) over women<sup>94</sup> he constructs a discourse of "degrees of men over women" like activity,

<sup>85</sup> Murata, *The Tao of Islam*, 147.

<sup>86</sup> Ibn al-'Arabī, *al-Futūḥāt*, 3/231.

<sup>87</sup> Ibn al-'Arabī, *al-Futūḥāt*, 1/138.

<sup>88</sup> The "active man-passive woman" discourse goes back to Aristotle who mentions "the passive contribution of woman and the active contribution of man to generation" (Prudence Allen, "Plato, Aristotle, and the Concept of Woman in Early Jewish Philosophy" *Florilegium* 9 (1987), 93).

<sup>89</sup> Murata, *The Tao of Islam*, 145.

<sup>90</sup> Cennet Ceren Çavuş, "Femininity in Sufism Ontology of Sex According to Ibn Arabi", *Prehistoryadan Günümüze Kadın*, ed. Meral Hakman (Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2020), 344.

<sup>91</sup> Çavuş, "Femininity in Sufism", 200.

<sup>92</sup> Al-Nisā 4/34

<sup>93</sup> Ibn al-'Arabī, *Fütūḥāt-ı Mekkiyye*, trans. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 16/295.

<sup>94</sup> "Divorced women shall wait concerning themselves for three monthly periods. Nor is it lawful for them to hide what Allah Hath created in their wombs if they have faith in Allah and the Last Day. And their

priority, causality, totality, and creation. Depending on the rib narrative which says “Eve is created from Adam’s rib”<sup>95</sup> he considers Eve secondary, partial, receptive, and inferior.<sup>96</sup> For him “woman can never be equal to man, for the passive cannot be equal to the active. The cosmos is receptive in relation to God, therefore it is not equal to God. Eve is receptive in relation to Adam, and Adam is active upon Eve, therefore she is not equal to him in this respect”.<sup>97</sup> Here again, he likens man-woman relation to God-cosmos relation and builds a strict gender hierarchy. This approach cannot be compatible with the feminist perspective.

Ibn al-‘Arabî constructs ontological gender models and regards them as essential. For him “the part can never be like the total”<sup>98</sup> therefore although a woman can reach perfection (*kamāl*) her perfection is specific, not a total one. In Ibn al-‘Arabî’s approach, human perfection comes from being created in the image of God, however, Adam is created in the image of God while Eve is created in the image of Adam.<sup>99</sup> Therefore, Eve does not have a direct relation with the image of God for being created from Adam. “As a result, Eve, and by extension, all women, don’t have the opportunity of achieving full perfection as men have.”<sup>100</sup>

Perfection is attained by man through sexual intercourse. Copulation is a way for man to witness God through women according to Ibn al-‘Arabî.<sup>101</sup> However, the woman does not have such a chance or Ibn al-‘Arabî never refers to it. This situation reflects that Ibn al-‘Arabî did not regard women as equal agents with men who can witness God in a sexual relationship. A reciprocal act is a way for men to attain perfection but it doesn’t have the same function for women in Ibn al-‘Arabî’s philosophy. His stance on this issue indicates his inegalitarian approach to sexuality and therefore perfection.

Despite his above-mentioned approach to women, Ibn al-‘Arabî is considered “promising” for Islamic feminism. Sa’diyya Shaikh offers his ideas as a basis for Islamic feminism.<sup>102</sup> She claims that his cosmological teachings “provide possibilities for a powerful, organic, and ontologically grounded critique of patriarchal power relations”.<sup>103</sup> She dedicated her book to showing this possibility to the feminists.

---

husbands have the better right to take them back in that period if they wish for reconciliation. And women shall have rights similar to the rights against them, according to what is equitable; but men have a degree (*daracah*) over them. And Allah is Exalted in Power, Wise.” (al-Baqarah 2/228).

<sup>95</sup> “Eve is created from a rib of Adam” is a hadith narrative indicated in many hadith books like Bukhari, Nikah 79; Müslim, Reda 65, etc. This narrative is also a verse of the Bible (Genesis 2:22).

<sup>96</sup> For an extended discussion of Ibn Arabî’s androcentric ontology see Cennet Ceren Çavuş, “Androcentric Ontology of Ibn Arabî and Frithjof Schuon”, *Felsefe Dünyası* 76 (2022).

<sup>97</sup> Ibn al-‘Arabî, *Fütûhât*, 12/57.

<sup>98</sup> Ibn al-‘Arabî, *Fütûhât*, 5/282.

<sup>99</sup> Ibn al-‘Arabî, *Fütûhât*, 5/282.

<sup>100</sup> Çavuş, “Androcentric Ontology”, 194.

<sup>101</sup> In the last chapter of his *Bezels of Wisdom*, which is dedicated to Prophet Muhammed, Ibn al-‘Arabî pictures sexual intercourse as a perfective element for men, which is a way to witness God through women. As a locus of witnessing God in the most complete and the most perfect sense, the woman is needed. That is why the Prophet said “Women were made lovable to me” (Ibn al-‘Arabî, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. Abū al-‘Alā Afifî (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabî, 1946), 210). For more information, see Çavuş, “Femininity in Sufism”.

<sup>102</sup> Shaikh, *Sufi Narratives of Intimacy*, 203-228.

<sup>103</sup> Shaikh, *Sufi Narratives of Intimacy*, 81.

Ibn al-‘Arabī’s writings shelter some pro-woman discourses. For example, he stresses the femininity of some words like *dhāt* (essence) and *sifah* (attribute), which are fundamental concepts in his ontology. It is important to note that the Essence (*dhāt*) is ontologically superior to God in Ibn al-‘Arabī’s metaphysical doctrine.<sup>104</sup> He argues that the femininity of the word *dhāt* is enough to show the superiority of femininity<sup>105</sup>, however, he makes no explanation for this superiority. He similarly argues that the additional letter in the word “woman” (in Arabic man is called *mar’* and a woman is called *mar’a* with an additional letter), compensates for the women’s lack arising from the degree which men have above women.<sup>106</sup> By just mentioning women’s superiority through the femininity of some words and not making any explanation about it, he seems to intend to balance the superiority discourse.

Ibn al-‘Arabī makes groundbreaking comments on controversial issues about women such as imamate, testimony, and veiling. He claims that women can be imams to both women and men: “Women’s imamate is sound. The basic principle is allowing it. One who forbids it without any proof should be ignored. Because there is no commandment forbidding it. Therefore, the basic principle is that their imamate is permissible.”<sup>107</sup> This view is contrary to the orthodox Islamic canons.

Similarly, he reverses the normative gendered position of legal testimony, in which a man’s testimony is worth that of two women.<sup>108</sup> He stresses the cases when the testimony of one woman equals that of two men like menstruation, the waiting period after divorce, and the statement about who is the father of her child.<sup>109</sup> Shaikh argues that Ibn Arabi’s reading of the law “resists the notion that male testimony is inherently superior” and “gives salience to women’s agency and legal capacity”.<sup>110</sup> However, with a feminist reading, one would say that his approach is a reflection of the patriarchal normativity in which a woman’s experience is limited to her body and cannot reach the public arena. Therefore Shaikh’s reading of Ibn al-‘Arabī’s remark on women’s testimony, which is presented as a pro-women aspect of Ibn al-‘Arabī’s approach, can be read the opposite way.

Another remark of Ibn al-‘Arabī about women which is regarded as proper to be read as pro-feminine is about women’s veiling. Veiling in Islam is considered an introverting effect for women, which prevents them from being visible in the public space. In orthodox Islam, the parts that should be covered (*‘awra*) in a woman’s body are every organ except the face and hands. However, for Ibn al-‘Arabī the genitals of women are the only part of their bodies that should be veiled because both Adam and Eve covered their genitals in Paradise after they sinned. Women cover their bodies “for the sake of modesty, and not because their bodies are shameful”.<sup>111</sup> With this

<sup>104</sup> See, Çavuş, *İbn Arabi ve Schuon*.

<sup>105</sup> Ibn al-‘Arabī, *Fütûhât*, 2009, 11/173.

<sup>106</sup> Ibn al-‘Arabī, *Fütûhât*, 2009, 11/173.

<sup>107</sup> Ibn al-‘Arabī, *al-Futûhât*, 1/447.

<sup>108</sup> Al-Baqarah 2/282.

<sup>109</sup> Ibn al-‘Arabī, *al-Futûhât*, 3/89.

<sup>110</sup> Shaikh, *Sufi Narratives of Intimacy*, 83

<sup>111</sup> Ibn al-‘Arabī, *al-Futûhât*, 1/408.



interpretation, as Shaikh asserts, Ibn al-'Arabî debunks pervasive notions about women's bodies.<sup>112</sup> His remark is considered pro-feminine because of the perceptions about veiling's limiting effect on women. However, veiling might be perceived as a liberating phenomenon by some Muslim feminists.

Ibn al-'Arabî's relationship with Nizâm can be read as an indicator of his pro-women approach. His exceptional narration of this young, beautiful, and wise lady, debunks the patriarchal stereotypes of the ideal woman who is introverted, homely, veiled, and apart from public interaction. Nizâm instructed Ibn al-'Arabî to the right path and glamorized him not only with her beauty but also with her wisdom. Shaikh is right to argue that "Ibn 'Arabî's portrayal of Nizâm provides alternative imaginings of gender and female subjectivity".<sup>113</sup>

Ibn al-'Arabî's relationships with other women also show his pro-woman perspective. As he declares he had female Sufi masters and disciples as well. Among fourteen of his fifteen disciples to whom he invested a cardigan (*khirqqa*), which is a symbol of spiritual perfection, were women.<sup>114</sup> He also argues that women can attain the highest level of sainthood -polehood (*qutbiyyah*)- and when he defines perfect human, he not only points out males but also females.<sup>115</sup> He asserts that humanity is a reality that embraces both men and women, therefore there is no superiority of men over women in this respect.<sup>116</sup> He accepts women's humanity and approves of their potential to be the perfect human. In the spiritual realm, there is no gender. Since women were perceived as less human than men, this emphasis of Ibn al-'Arabî is considered "pro-woman".

### Conclusion

As Shaikh indicates, Ibn al-'Arabî's "work is open to multiple readings"<sup>117</sup>, therefore one can read him either as a "feminist" or as a "male chauvinist". I prefer to read him as a "pro-woman" thinker rather than a feminist. Since feminism means supporting gender equality, Ibn al-'Arabî cannot be called a feminist because of his strict gender hierarchy which is also ontological. He likens man-woman relation to God-human relation and places women as inferior in their relation to men. By deriving ontology from social gender mappings, he deepens gender discrimination by moving it to the ontological level. Moreover, his essentialist approach that attributes activity to masculinity and receptivity to femininity is contrary to feminism.

Shaikh concentrates on Ibn Arabî's discourse about humanity and argues that he "fully recognizes the equal agency, ability, and value of men and women" and "spiritual and ontological equality informs social and legal equality"<sup>118</sup>. It appears that Ibn Arabî advocates for "spiritual equality", however, despite the ontological hierarchy

<sup>112</sup> Shaikh, *Sufi Narratives of Intimacy*, 90.

<sup>113</sup> Shaikh, *Sufi Narratives of Intimacy*, 104.

<sup>114</sup> Ibn al-'Arabî, *Dîwân Ibn al-'Arabî* (Cairo: Bülûq, 1855), 54.

<sup>115</sup> Çavuş, "Femininity in Sufism", 359.

<sup>116</sup> Ibn al-'Arabî, *al-Futūḥāt*, 3/87.

<sup>117</sup> Shaikh, *Sufi Narratives of Intimacy*, 203.

<sup>118</sup> Shaikh, *Sufi Narratives of Intimacy*, 93.

he constructed to the detriment of women, it is not possible to say that he is for “ontological equality”. This is an overinterpretation. When it comes to “social equality” his attitude towards women in the social field looks egalitarian, especially in comparison to his contemporaries. However, advocating for “legal equality” is not easy for him because of his commitment to the Qur’ān.

Islamic feminists like Shaikh might focus on Ibn al-‘Arabī’s pro-woman discourses and make interpretations that would present Ibn al-‘Arabī close to feminism, if not a feminist. Their efforts to derive feminist elements from historical figures to ensure gender equality are extremely precious. Knowing that, calling a 13<sup>th</sup>-century thinker “feminist” is above all anachronical, does not mean erasing his pro-woman perspective that might inspire Muslim feminists. Ibn al-‘Arabī’s insights may not offer a “theoretical guide” but might offer a “methodological guide” for them.

### References

- Afifi, Abū al-‘Alā. *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul ‘Arabi*. Great Britain: Cambridge University Press, 1939.
- Allen, Prudence. “Plato, Aristotle, and the Concept of Woman in Early Jewish Philosophy”. *Florilegium* 9 (1987), 89-111.
- Almond, Ian. *Sufism and Deconstruction A Comparative Study of Derrida and Ibn ‘Arabi*. London: Routledge, 2004. <https://doi.org/10.4324/9780203694503>
- Arat, Necla. *Feminizmin ABC’si*. İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Arneil, Barbara. *Politics & Feminism: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing, 1999.
- Atherton, Gertrude. *The Living Present*. New York: Frederick A. Stokes Company Publishers, 1917.
- Auclert, Hubertine. “A Monsieur le Prefet de la Seine”. *La Citoyenne* 4, 1882.
- Beasley, Chris. *What is Feminism?: An Introduction to Feminist Theory*. London: Sage Publication, 1999.
- de Beauvoir, Simone. *İkinci Cinsiyet Olgular ve Efsaneler*. Trans. Gülnur Acar Savran. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Braidotti, Rosi. “Four Thesis on Posthuman Feminism”. *Anthropocene Feminism*. ed. Richard Grusin. 21- 48. Minneapolis, London: The University of Minnesota Press, 2017.
- Brunell, Laura - Burkett, Elinor. “Feminism”. *Encyclopedia Britannica*, October 18, 2022. Access 30 December 2022. <https://www.britannica.com/topic/feminism>.
- Butler, Judith. *Gender Trouble*. PDF: Taylor and Francis, 2011. Access 30 December 2022. <https://www.perlego.com/book/1607112/gender-trouble-feminism-and-the-subversion-of-identity-pdf>
- Cavallaro, Dani. *Critical and Cultural Theory: Thematic Variations*. Continuum International Publishing Group, 2001.
- Chittick, William. *Ibn ‘Arabi*. PDF: Oneworld Publications, 2012. Access 1 January 2023. <https://www.perlego.com/book/950026/ibn-arabi-heir-to-the-prophets-pdf>
- Chittick, William. "İbn ‘Arabi". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition). Ed. Edward N. Zalta. Access 30 December 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/ibn-arabi/>.
- Chittick, William. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi’s Metaphysics of Imagination (SPK)*. New York: SUNY Press, 1989.
- Çavuş, Cennet Ceren. “Androcentric Ontology of Ibn Arabi and Frithjof Schuon”. *Felsefe Dünyası* 76 (2022), 188-210.
- Çavuş, Cennet Ceren. “Femininity in Sufism Ontology of Sex According to Ibn Arabi”. *Prehistortoryadan Günümüze Kadın*. ed. Meral Hakman. Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 2020.

- Çavuş, Cennet Ceren. *İbn Arabî ve Schuon Tasavvufî Metafizik ve Ezeli Hikmet*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Çavuş, Cennet Ceren. "Sufi Narratives of Intimacy Ibn 'Arabî, Gender, and Sexuality; Sa'diyya Shaikh". *Arkhe-Logos* 7/14 (2022), 71-74.
- Çavuş, Cennet Ceren. "Tranhumanism, Posthumanism and the "Cyborg Identity". *Fe Dergi* 13/1 (2021), 177-187. <https://doi.org/10.46655/federgi.947009>.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016), 1-29. <https://doi.org/10.12658/nazariyat.2.4.m0030>
- Direk, Zeynep. "Önsöz". *İkinci Cinsiyet Olgular ve Efsaneler*. trans. Gülnur Acar Savran. 11-24. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Eaton, Heather. *Introducing Ecofeminist Theologies*. Continuum International Publishing Groups, 2005. [https://doi.org/10.1111/j.1468-2400.2006.00191\\_5.x](https://doi.org/10.1111/j.1468-2400.2006.00191_5.x)
- Firestone, Shulamit. *Cinselliğin Diyalektiği*. Trans. Yurdanur Salman. İstanbul: Payel Yayınları, 1993.
- Freedman, Jane. *Concepts in the Social Sciences, Feminism*. Buckingham, Philadelphia: Open University Press, 2001.
- Friedan, Betty. *Kadınlığın Gizemi*. Trans. Tahire Mertoğlu. İstanbul: E Yayınları, 1983.
- Gelb, Joyce. *Feminism and Politics: A Comparative Perspective*. Berkeley: The University of California Press, 1989.
- Haraway, Donna. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Simians, Cyborgs and Women*. 183-201. New York: Routledge, 1991. <https://doi.org/10.4324/9780203873106>
- Hasan, Asma Gull. *American Muslims*. Continuum International Publishing Groups, 2002.
- Hekman, Susan. "Feminism". *The Routledge Companion to Critical Theory*. eds. Simon Malpas, Paul Wake. 91-102. London & New York: Routledge, 2006.
- hooks, bell. *Feminist Theory: From Margin to Center*. New York & London: Routledge, 2015.
- hooks, bell. *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*. Boston, MA: South End Press, 1989. <https://doi.org/10.4324/9781315743134>
- Ibn al-'Arabî. *Dîwân Ibn al-'Arabî*. Cairo: Bülûq, 1855.
- Ibn al 'Arabî. *al-Futûhât al-Makkiyya*. Beirut: Dâr al-Şâdir, 1911.
- Ibn al 'Arabî, Fuşûş al-hikam. ed. Abû al-'Alâ Affî. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 1946.
- Ibn al 'Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Trans. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Ibn al 'Arabî. *Inshâ' al-Dawâir*. ed. H. S. Nyberg. Leiden: Kleinere Schriften des Ibn al- Arabi, 1919.
- Işık, Mehmet Fatih. *Feminist Söylemde Yeni Bir Bakış: Judith Butler*. İstanbul: DBY, 2022.
- İmançer, Dilek. "Feminizm ve Yeni Yönelimler". *Doğu Batı* 6/19 (2005), 155-179.
- Jaggar, Alison. *Feminist Politics and Human Nature*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1983.
- James, Susan. "Feminism". *Routledge Encyclopedia of Philosophy Vol. 10*. ed. Edward Craig. 556-589. London: Routledge, 1998.
- Jennifer Rocha. "A Superior Place: The Impact of Feminism in Our World". *Feminism Now*. New Mexico Uni, 2006.
- Karen Offen. *European Feminisms: 1970-1950: A Political History*. California: Stanford University Press, 2000. <https://doi.org/10.1515/9780804764162>
- Kılıç, Mahmut Erol. *Ibnü'l-Arabî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Maḥmūd, Abd al-Qādir. *al-Falsafa al-Sūfiyya fî al-İslām*. Cairo: Dâr al-Fîkr al-'Arabî, 1946.
- McAfee, Noëlle. "Feminist Philosophy". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition). ed. Edward N. Zalta. Access 30 December 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/feminist-philosophy/>

- MacGregor, Sherilyn. *Beyond Mothering Earth: Ecological Citizenship and the Politics of Care*. Vancouver: UBC Press, 2006.
- Mellor, Mary. *Sınırları Yıkamak Feminist, Yeşil bir Sosyalizme Doğru*. Trans. Osman Akınbay. İstanbul: Ayrintı Yayınları, 1993.
- MIAS, Muhyiddin Ibn Arabi Society. Access 1 December 2022. <https://ibnarabisociety.org/>
- Millett, Kate. *Sexual Politics*. New York: Doubleday & Company Inc., 1970.
- Mousset, Sophie. *Women's Rights and the French Revolution*. PDF: Taylor and Francis, 2017. Access 30 December 2022. <https://www.perlego.com/book/1577302/womens-rights-and-the-french-revolution-a-biography-of-olymp-de-gouges-pdf>
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relations in Islamic Thought*. New York: State University of New York Press, 1992.
- Nasr, Seyyed Hossein. "Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and their Significance Today". *Transcendent Philosophy*. London Academy of Iranic Studies 1 (2007), 1-36.
- Ramazanoglu, Caroline. *Feminism and the Contradictions of Oppression*. PDF: Taylor and Francis, 2012. <https://doi.org/10.4324/9780203404287> Access 30 December 2022. <https://www.perlego.com/book/1618185/feminism-and-the-contradictions-of-oppression-pdf>
- Rosenthal, Franz. "Felsefe ile Tasavvuf Arasında İbn Arabi". Trans. Ercan Alkan. *Tasavvuf* 24 (2009/2), 113-149.
- Scarth, Fredrica. *The Other Within Ethics, Politics, and the Body in Simone de Beauvoir*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2004.
- Schneir, Miriam. *Feminism: The Essential Historical Writings*. New York: Vintage Books, 1972.
- Shaikh, Sa'diyya. *Sufi Narratives of Intimacy: Ibn Arabi, Gender and Sexuality*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2012. <https://doi.org/10.35632/ajis.v31i3.1065>
- Shukla, Bhaskar. *Feminism from Mary Wollstonecraft to Betty Friedan*. New Delhi: Sarup & Sons, 2007.
- Stephens, Winifred. *Women of the French Revolution*. New York: E. P. Dutton & Co, 1922.
- Şahin, Elmas. *Batı'da ve Türkiye'de Kadın Hareketleri ve Feminizm*. Ankara: Ürün Yayınları, 2013.
- Şimga, Hülya. *A Question for Humanity Sexism, Oppression and Women's Rights*. Zürich: LIT Verlag Münster, 2019.
- Time Magazine. "Is Feminism Dead?". Access 30 December 2022. <https://content.time.com/time/covers/0,16641,19980629,00.html>
- Udis-Kessler, Amanda. "Identity/Politics: A History of the Bisexual Movement". *Bisexual Politics: Theories, Queries, and Visions*. ed. Naomi Tucke. 17-31. Haworth Press, 1995.
- Walker, Rebecca. "Becoming the Third Wave". *Identity Politics in the Women's Movement*. ed. Barbara Ryan. 78-80. New York: NYU Press, 2001.
- Warren, Karen. "Taking Empirical Data Seriously: An Ecofeminist Philosophical Perspective". *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. ed. Karen Warren. 3-21. Indiana University Press, 1997.
- Winslow, Barbara. "Feminist Movements: Gender, and Sexual Equality". *A Companion to Gender History*. ed. Teresa Meade & Merry Wiesner-Hanks. Malden. 186-211. Oxford: Blackwell Publishing, 2004. <https://doi.org/10.1002/9781119535812.ch10>
- Yıldırım, Kadri. *Kabul ile Red Arasında İslami Feminizm*. İstanbul: Avesta, 2019.

**Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri, Mahmut Dünder**  
(İstanbul: Çıra Akademi, 2017), 312 sayfa, ISBN 9786059853248

Betül Yurtalan | <https://orcid.org/0000-0003-3594-8427>

[betulyurtalan@hitit.edu.tr](mailto:betulyurtalan@hitit.edu.tr)

Hitit Üniversitesi | <https://ror.org/01x8m3269>

İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye

### Öz

İslam eğitim-öğretim tarihi ve bu alanın en öne çıkan hususlarından biri olan medreseler, İslam düşünce tarihi açısından önemli kurumlar olmasının yanı sıra bir o kadar da ilgi duyulan araştırma konularından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Mahmut Dünder'in doktora tezine dayanan *Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri* adlı eseri, İslam eğitim ve öğretim tarihi alanındaki çalışmalara bir katkı niteliğindedir. Ancak kitabın hedefleri ile içeriği arasındaki uyum noktasında bazı problemler ve tarihî hususlarda birtakım hatalar dikkat çekmektedir. Bu çalışmada, Dünder'in kitabı örnekleme üzerinden bilimsel araştırmalarda ihmal edilen bazı temel ilkeler ve bunun yarattığı sorunlar eleştirel bir yöntemle değerlendirilmeye çalışılacaktır.

### Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Eyyûbîler, Medrese, Mısır, Eğitim-Öğretim, Fâtımîler

### Atıf Bilgisi

Yurtalan, Betül. "Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri". *Eskiyeni* 48 (Mart 2023), 375-384. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1213075>

<b>Geliş Tarihi</b>	01 Aralık 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	27 Şubat 2023
<b>Yayın Tarihi</b>	28 Mart 2023
<b>Değerlendirme</b>	Tek Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli Hakemlerin raporları, makale ile birlikte yayımlanmaktadır. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Telif Hakkı &amp; Lisans</b>	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları <b>CC BY-NC 4.0</b> lisansı altında yayımlanır. <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr</a>

**Education and Training Activities in Egypt Ayyübîds, by Mahmut Dündar  
(İstanbul: Çıra Akademi Publishing, 2017), 312 pages, ISBN 9786059853248**

Betül Yurtalan | <https://orcid.org/0000-0003-3594-8427>  
[betulyurtalan@hitit.edu.tr](mailto:betulyurtalan@hitit.edu.tr)

Hitit University | <https://ror.org/01x8m3269>

Faculty of Divinity, Department of History of Islamic Sects, Çorum, Türkiye

### Abstract

The history of Islamic education and training and madrasas, which is one of the most prominent aspects of this field, is one of the important and equally interesting research topics. Mahmut Dündar's work, *Education and Training Activities in Egypt Ayyübîds*, based on his Ph.D. dissertation is a contribution to the studies in the field of Islamic education and teaching history. However, some issues stand out at the point of harmony between the book's aims and its content, and some errors in historical issues draw attention. In this study, some basic principles that are neglected in scientific research and the problems created by this will be evaluated with a critical method by taking Dündar's book as a sample.

### Keywords

Education of Religion, Ayyübîds, Madrasa, Egypt, Education and Training, Fâtîmîds

### Citation

Yurtalan, Betül. "Education and Training Activities in Egypt Ayyübîds". *Eskiyeni* 48 (March 2023), 375-384. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1213075>

---

<b>Date of submission</b>	01 December 2022
<b>Date of acceptance</b>	27 February 2023
<b>Date of publication</b>	28 March 2023
<b>Review reports</b>	Single-blind + Transparent Peer Review The reviewers' reports and the authors' responses to the reviewers are published alongside the paper. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397">https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni/page/13397</a>
<b>Copyright &amp; License</b>	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the <b>CC BY-NC 4.0</b> . <a href="https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/">https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/</a>

---

İslam eğitim-öğretim tarihi ve bu alanın en öne çıkan hususlarından biri olan medreseler, İslam düşünce tarihi açısından önemli kurumlar olmasının yanı sıra bir o kadar da ilgi duyulan araştırma konularından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Medrese tarihi, uzun bir zaman dilimine tekabül ettiğinden ve farklı bölgelerdeki dinamikler değişkenlik arz ettiğinden bütün olarak çalışılması zor olup genellikle bölgesel ve dönemsel sınırlandırmalar yapılmak suretiyle incelenmektedir. Dündar'ın değerlendirmeye konu edineceğimiz Mısır bölgesi ve Eyyûbiler dönemine tahsis ettiği bu çalışması, İslam eğitim ve öğretim tarihi alanındaki çalışmalara bir katkı niteliğindedir.

Dündar'ın *Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri* adlı eseri, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı'na bağlı olarak Din Eğitimi alanında Prof. Dr. Abbas Çelik danışmanlığında 2014 yılında tamamlanan aynı başlıklı doktora tezine dayanmaktadır. Bu eser; problem, amaç, önem, sınırlılıklar, araştırmanın dayandığı model ve kaynaklar ile 6-7/12-13. yüzyıllarda Eyyûbîlerin genel durumunun özetinden müteşekkil bir "Giriş" in ardından üç bölüm olarak kurgulanmış olup "Sonuç ve Öneriler" ile tamamlanmıştır.

Çalışmanın ilk bölümü, "Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Kurumları"na ayrılmıştır. Mescid ve camiler, kütüphaneler, ilim evleri, hanlar, tasavvuf eğitim kurumları ve küttablar (sıbyan mektebi) hakkında bilgilerin yer aldığı bu bölümde en geniş ele alınan başlık medreseler olmuştur. Yazar, İslam dünyasında medreselerin doğuşu ve gelişimi hakkında genel bilgiler verdikten sonra Eyyûbî dönemi Mısır Medreselerini ayrıntılarıyla ele almıştır. Burada mezhep merkezli bir tasnif yapmış ve Şâfiî (16), Mâlikî (11) ve Hanefî (6) fıkhına göre eğitim ve öğretim yapan medreseleri tanıttıktan sonra iki mezhep fıkhı ile dört mezhep fıkhının birlikte öğretildiği medreselere yer vermiştir. Bu dönemde fikhî mezhebi bilinmeyen dört medrese olduğunu ifade ederek bu medreseler hakkında günümüze ulaşan bilgilere değinmiştir. Bahsi geçen dönemde Şâfiî ve Mâlikîler için tek bir medrese vakfedildiğine, buna ilaveten dört fıkıh mezhebinin birlikte öğretildiği ayrı bir medrese de inşa edildiğine dikkat çekmiştir.

İkinci bölümde "Eyyûbî Dönemi Mısır Medreselerinin Mali Durumu, Personeli, Mimari Yapısı ile Siyasal ve Toplumsal Etkileri" başlığı ele alınmıştır. Medreselerin inşa kaynakları, devlet ve halk medreseleri ayrımı üzerinden işlenirken medrese personelinin her biri hakkında bilgi sunulmuştur. Medreselerin mimari yapısı ise derslikler, meskenler, medrese kütüphaneleri, mescidler, hamamlar ve maristanlar üzerinden incelenmiştir. Ardından Mısır bölgesindeki medreselerin siyasal ve toplumsal etkilerine değinilmiştir.

Üçüncü ve son bölüm, aynı zamanda kitabın ana başlığını oluşturan "Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri"ne tahsis edilmiştir. Bu bölümde ilk olarak Eyyûbîlerden önceki ilmî hayattan bahseden yazar, ardından Eyyûbîlerdeki ilmî duruma yer vermiş, eğitim ve öğretim faaliyetlerini açıklamış, kullanılan eğitim yöntem ve tekniklerini ele almıştır. Mısır Eyyûbilerinde eğitim müfredatı ise bu bölümde detaylıca işlenen konulardan biri olmuştur. Burada eğitim kurumlarında okutulan kitaplar ve ilimler üzerinde durulmuştur. Medrese müfredatında yer alan dersler; Kur'an ilimleri, hadis, fıkıh-akâid ve tasavvuf olmak üzere dinî ilimler ile dil ve edebiyat ilimleri, tarih, coğrafya ve astronomi ilimleri ve felsefe ilimleri olarak sunulmuştur. Kitap, "Sonuç ve Öneriler" ile nihayete erdirilmiştir.

İçeriğinden kısaca bahsettikten sonra bu değerlendirmeyi kaleme almaktaki asıl amacımızın, bu kitap örneği üzerinden bilimsel araştırmalarda ihmal edilen bazı temel ilkeleri ve bunun yarattığı sorunları eleştirel yöntemle değerlendirmek olduğunu ifade etmeliyiz. Öncelikle belirtmeliyiz ki bu kitabın bir İslam Tarihi çalışması olmadığıнын, dolayısıyla çalışmanın odağında dönemin genel sosyal ve ilmi yapısından ziyade eğitim ve öğretim faaliyetlerini irdelemek olduğunun farkındayız. Ancak hangi alanda olursa olsun, İslam tarihinin belirli bir dönemini konu edinen bir çalışma yapıldığında o döneme dair temel tarihî, sosyal ve siyasî zeminin verilmesi ve belli ölçüde araştırılması beklenir. Çünkü dönemin siyasî yapısı ile medreselerin işlevi arasında yakın bir ilişki söz konusudur.<sup>1</sup> Medreselerin programı, müderrislerin seçimi, malî boyutları gibi hususlarla siyaset arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Yöneticiler doğrudan ve dolaylı bir şekilde medreseler üzerinde etkili olduğu gibi ulema da siyasî meselelere tesir edebilmiştir. Ayrıca ulema ile yöneticiler arasındaki ilişkinin tesisinde ve niteliğinin şekillenmesinde medreseler önemli bir rol oynamıştır.<sup>2</sup> İleride detaylandırılacağı üzere, Mısır bölgesi ve Eyyübîler dönemi söz konusu olduğunda İsmâîlî-Fâtımîlerden devralınan bir kültür ve bunun yerine Sünnîliğin ikâme edilmiş süreci gündeme gelmektedir. Dolayısıyla Dünder'in de zaman zaman işaret ettiği üzere,<sup>3</sup> ilgili dönemde bu ilişkiler oldukça öne çıkmaktadır. Ancak Dünder, Mısır bölgesindeki medreselerin siyasal ve toplumsal etkilerine yalnızca iki sayfa ayırmış, kanaatimizce bu hususa yeterli ölçüde değinmemiştir. Bunun ötesinde, mevzubahis kitapta tarihî hususlara dair hatalar da dikkat çekmektedir.

Bu hatalara değinmeden önce çalışmanın kullandığı kaynaklara dair bir hususa işaret etmek yerinde olacaktır. Bilindiği üzere, akademik araştırmalarla ilgili en temel hususlardan biri, yeni bir çalışmanın daha önce yapılan bilimsel çalışmalarda elde edilen bulgular, dile getirilen fikirler ve ele alınan yaklaşımlar üzerine bina edilmesi gerektiğidir. Akademik çalışmalarda, araştırma konusu ile ilgili olarak daha önce yapılan çalışmaların tespit edilmesi, gözden geçirilmesi ve değerlendirmesinin yapılması gerekmektedir. Bu sayede önceki literatürün araştırılan konu hakkında geldiği nokta tespit edilir, literatürdeki boşluklara işaret edilir ve araştırmanın hangi boşluğu dolduracağı ve nasıl bir katkı sunacağı açıklanarak çalışmanın özgünlüğü ifade edilir. Bu doğrultuda, Dünder'in, araştırmanın konusu ile zamansal ve mekânsal açıdan birebir örtüşen, Gary Leiser'in 1976 yılında tamamlamış olduğu *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisün 495-647/1101-1249*<sup>4</sup> adlı doktora tezini kaynak olarak göstermesi beklenirdi. Literatür taramasında bazı çalışmaların gözden kaçırılması ve kaynakçada eksiklerin bulunması zaman

<sup>1</sup> Bu bağlamda Chamberlain, medreseleri çalışmanın; "siyaset, kültürel pratikler ve elitlerin stratejileri arasındaki ilişkileri sergileyecek bir kurumu ele almanın en isabetli yollarından biri" olduğunu ifade etmektedir. Krş. Michael Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik: Şam 1190-1350*, çev. Büşra Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 95.

<sup>2</sup> Harun Yılmaz, *Zengî ve Eyyübî Dimaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 259.

<sup>3</sup> Örneğin bkz. Mahmut Dünder, *Mısır Eyyübülerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri* (İstanbul: Çıra Akademi, 2017), 205-207.

<sup>4</sup> Gary La Viere Leiser, *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisün 495-647/1101-1249* (Michigan: University of Pennsylvania, Ph.D. Thesis, 1976). Tez yakın bir tarihte kitap olarak da



zaman karşılaşılan bir durumdur. Ancak yazarın bildiği bir dilde araştırmanın konusu ile bu kadar alakalı bir çalışmanın kaynak olarak gösterilmesi kanaatimizce daha isabetli görülmektedir.

Dündar, kitabın önsözünde bu araştırmanın hedeflerini beş maddede özetlemiştir:

“1. XII. yy.’da Fatımî dönemine son veren Eyyûbilerin Mısır’da kurduğu Kur’ân ve hadis ilimlerinin öğretildiği medreseler ile mezheplerin fıkına yönelik çalışmalarıyla öne çıkan medreseler üzerinde durmak. 2. Medreselerin yanı sıra halka açık önemli ilim merkezleri olarak faaliyet gösteren camilerle zaviyelerin, ilim evleri, hanlar, tasavvuf eğitim kurumları ile kütüphanelerin halk eğitimindeki yerini ve önemini incelemek. 3. Fatımîler döneminden Eyyûbilere miras kalan zengin Fatımî kütüphanelerinin durumunu ele almak. 4. Daha önce Mısır’da hâkim olan Fâtımîlerin yerleştiği Şii düşüncesinin Sünnî düşüncesiyle yer değiştirme sürecini incelemek. 5. Bu dönemde yetişmiş âlim ve müderris şahsiyetleri ele almak.” (s. 10).

Bu beş maddenin üçünde Fâtımîlerden (297-567/909-1171) bahsedildiği ve onları ortadan kaldırarak bölgeye yerleşen Eyyûbilerin eğitim ve öğretim faaliyetlerinde Fâtımîlerin oldukça etkili olduğuna işaret edildiği okuyucuların dikkatini çekmektedir. Öncelikle, kitabın kapsamı göz önünde bulundurulduğunda bu hedeflerin oldukça yerinde olduğunu belirtmek gerekmektedir. Kuzey Afrika’da ortaya çıkan Fâtımîler, Mısır’ı kendi topraklarına kattıktan sonra (358/969) Kahire şehrini kurarak bir hilafet merkezi oluşturmuşlardır. Bu şehir çok geçmeden sosyal ve ilmî anlamda da canlılık kazanmıştır. Selâhaddîn Eyyûbî döneminde (567-589/1171-1193) ise saray kütüphaneleriyle, Dâru’l-ilm ve Ezher gibi kurumlarıyla önemli bir ilmî merkez konumunda olan Fâtımî Kahire’si ve bilim insanlarını desteklediği bilinen Fâtımî halifelerinin yerine Sünnî medrese, hankâh ve dâru’l-hadislerinin olduğu bir Eyyûbî Kahire’si ve ulemaya geniş destek sunan Eyyûbî idaresine geçiş süreci söz konusudur. Selâhaddîn Eyyûbî kurduğu medreseler ve diğer mansıplar kanalıyla Mısır’ın önemli şehirlerinde kendisi için bir nüfuz alanı oluşturmuştur. 578/1183 yılında Mısır’da bulunan seyyah İbn Cübeyr (ö. 614/1217), Selâhaddîn’in farklı bölgelerden gelen ilim adamları, hekimler ve zâhidler için her türlü imkânı sağlamayı önemseydiğine işaret etmiştir.<sup>5</sup> Selâhaddîn’in bu politikasının işe yaradığı da anlaşılmaktadır. Bu kurumlar sayesinde Mısır’da dışarıdan pek çok Sünnî âlim gelmiş ve Mısır’daki ilmî, siyasî ve sosyal yapı yeniden düzenlenmiştir.<sup>6</sup> Başta ilmî gelişmeler olmak üzere Selâhaddîn’in Mısır’daki faaliyetlerinde, İsmâîlî bir devlet olarak Fâtımîlerin iki yüz yıllık etkisini ortadan kaldırma ve Mısır’ı her yönüyle Sünnî bölgesi kılma gayreti etkili olmuştur. Dolayısıyla başta 4. madde olmak üzere yazarın hedefleri, dönemin eğitim-öğretim faaliyetlerinin yapısını anlamak açısından oldukça önemlidir.

İsabetli bir biçimde sunulan bu çerçeve, yazarın asgari düzeyde de olsa Fâtımîler ile ilgili bilgi sahibi olmasını gerekli kılmaktadır. Bu noktada, odak noktası Sünnîliği benimsemiş Eyyûbîler olan yazarın, Fâtımîler ve onların benimsedikleri İsmâîlî düşünce hakkında uzman olması gerekmediği ifade edilmelidir. Ne var ki kitapta Fâtımîler ile ilgili en

yayımlanmıştır. Bkz. Gary Leiser, *The Restoration of Sunnism: The Early History of Islamic Law Schools and the Professoriate in Egypt, 495-647/1101-1249* (Lockwood Press, 2022).

<sup>5</sup> Ebu’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed İbn Cübeyr, *Rihletu İbn Cübeyr* (Beirut: Dâr ve Mektebetu’l-Hilâl, ts.) (Erişim 20 Nisan 2021), 15.

<sup>6</sup> Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dimaşk’ında Ulema ve Medrese*, 241-245.

temel bilgi olan mezhebî aidiyetleri dahi yanlış sunulmuş, İsmâîlîlerin en önemli temsilcileri konumundaki Fâtımîlerin İmâmiyye mezhebinden olduğu birçok yerde zikredilmiştir. Yazarın şu ifadeleri bunun açık bir örneğidir: “Ancak bu dönemde Mısır’da hüküm süren ve Şia (İmamiyye kolu) mezhebine mensup Fatımîler Devleti olduğundan Mısır bu dönem için bu tür medreselerin inşa, geliştirme ve yaygınlaştırma hareketlerinden mahrum kalmıştır.” (s. 49). “Böylece daha önce Fatımî devletinin mezhebi olan Şia’nın İmamiyye grubuna göre şekillenen bu Şia Camisi, Sünnî Camisi haline getirilmeye çalışılmıştır.” (s. 116) sözleri de bu duruma bir diğer örnektir. Kitabın bir başka yerinde ise “Mısırlıların Fatımîlerin hükmüne boyun eğdiği ve 969-1171 yıllarını kapsadığı dönemde Fatımîler, Mısır’da Sünnî mezheplerin yerine İmamiyye mezheplerini yerleştirmeye çalışmışlardır. Bu mezhebin mensupları ardına kadar içtihadın kapısını açık bırakarak, nakli esaslara ters düşse bile, fetvada aklı esas almışlardır.” (s. 235) ifadeleri yer almaktadır.

Öte yandan kitabın sonlarında Fâtımîlerin Şii-İsmâîlî olduklarına dair bir ifadeyle karşılaşmamız, yazarın bu bilgiden bihaber olmadığını göstermektedir. Yazar, burada Fuat Sezgin’i kaynak kullanmak suretiyle “Şii İsmaili olarak ortaya çıkan Fatımîler, Mısır’ı ele geçirdikten sonra 970 yılında Kahire’de el-Ezher Medresesi’ni kurarak burada birçok dâî (davetçi) yetiştirip bunları mezheplerinin propagandasını yapmak üzere çeşitli ülkelere göndermişlerdir. İsmailiyye tarihinin en büyük âlimleri bu dönemde yetişmiştir.” bilgisine yer vermiştir (s. 246). Fâtımîlerle ilgili bu doğru ifadelerin yazarın öncesinde verdiği bilgilerle çeliştiği açıktır. Bu noktada herhangi bir alanda yapılan çalışmanın başka bir alanı ilgilendiren yönü/yönleri bulunduğu söz konusu alanın uzmanlarına başvurmanın gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu tür çalışmalarda, araştırmacının disiplinlerarası bir bakış yetisini kazanmış olmasının, alana yakın disiplinlerin temel kaynaklarını tanımasının ve bu alanların uzmanlarıyla istişare etmesinin önemi gündeme gelmektedir. Nitekim disiplinlerarası yaklaşım, belirli bir konu üzerine farklı disiplinlerin ürettiği bilgilerin bütünleştirilmesini içermektedir. Ancak bu sayede ilişkileri, süreçleri ve bağlamı çözümlenmek mümkün olabilmektedir.<sup>7</sup>

Yukarıda zikredilen hususa kısaca açıklık getirmek gerekirse; İsmâîlîler, altıncı imam kabul edilen Ca’fer es-Sâdık’ın (ö. 148/765) vefatının ardından imametini en büyük oğlu olan İsmâîl’in soyundan devam etmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. İmâmiyye ise Ca’fer es-Sâdık’tan sonra Mûsâ el-Kâzım’ın (ö. 183/799) imametini benimsemiştir. Fâtımî Devleti de 297/910 yılında Ubeydullah el-Mehdî’nin (ö. 322/934) kendisini İsmâîl b. Ca’fer es-Sâdık’ın soyuna dayandırarak mehdîliğini ve hilâfetini ilan etmesi üzerine kurulmuş İsmâîlî bir devlettir.<sup>8</sup> Böylece İsmâîlîlerin yaklaşık bir buçuk asır süren *setr* (gizlilik) dönemi son bulmuş ve *keşf* veya *zuhûr* (açıktan davet) dönemi başlamıştır.<sup>9</sup> Dolayısıyla her ikisi de Şia çatısı altında yer almakta olan İsmâîliyye ile İmâmiyye’nin başlangıçtan itibaren hem itikadî ve fikhî hem de siyasî hususlarda farklılaştıklarının açık olduğunu ifade etmek gerekmektedir.

<sup>7</sup> Marilyn Stember, “Advancing The Social Sciences Through The Interdisciplinary Enterprise”, *The Social Science Journal* 28/1 (1991), 5.

<sup>8</sup> İsmâîlîler ve Fâtımî Devleti hakkında detaylı bilgi için bkz. Farhad Daftary, *İsmaililer: Tarih ve Öğretileri*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017); Aydın Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi (909-1171)* (İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 2018); Michael Brett, *Fâtımî İmparatorluğu: Ortadoğu, Afrika ve Akdeniz’de İktidar Mücadelesi*, çev. Fatih Yücel (İstanbul: Kronik Kitap, 2021).

<sup>9</sup> Muzaffer Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı İsmâîlî Davet Yapılanması* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2017), 41.

3/9. asırdan itibaren farklı mezheplerden İsmâîlîlere yönelik reddiyeler yazılmaya başlanmıştır. Bunlar arasında en erken yazılanların Şîî-İmâmî çevreler tarafından kaleme alındığı rivayet edilmektedir.<sup>10</sup> 3/9. ve 4/10. asırlarda kaleme alınan reddiyeler doğrudan Fâtımîlere yönelik olmasa da İmâmîyye ile İsmâîliyye arasındaki fikir ayrılıklarının netliğini ortaya koymaktadır. Esasında yalnızca *DİA*'da yer alan “Fâtımîler” maddesine hızlı bir bakış bile yazarı böyle bir hataya düşmekten alıkoyabilirdi. Dolayısıyla Fâtımîleri İmâmî olarak nitelendirmek kanaatimizce küçümsenebilir bir hatanın ötesindedir.

Dündar'ın, “*İsmaililer, kutsal metin ve dini emirlerde açık ve gizli diye iki temel yapı olduğunu; esas olanın gizli yapı olduğunu kabul etmişler. Kur'an'da bulunan bu söz konusu içerik ve değişmez hakikatleri ortaya çıkarmak için agnostik (bilinmezlik) bir düşünce sistemi geliştirmişlerdir.*” (s. 246) ifadeleri İsmâîlîlerin zâhir-bâtın ayrımının merkezde olduğu din anlayışına sahip olduklarına işaret etmektedir.<sup>11</sup> Ancak İsmâîlîlerin zâhir-bâtın ayrımını, 19. yüzyılda ortaya çıkmış bir kavram olan agnostisizm ile ilişkilendirmek içerik açısından mümkün olmadığı gibi, bir anakronizm örneği olarak kabul edilebilir. Epistemolojik anlamda bilinemezlik olarak da ifade edilen agnostik düşünceye göre Tanrı'nın varlığı da yokluğu da kanıtlanamaz niteliktedir ve bu nedenle inancın rasyonel bir zemini yoktur.<sup>12</sup> İsmâîlî inancı ise temelde, mutlak hakikat ifade eden *bâtın* ve ona ulaştırma vasıtası olan *zâhir* olmak üzere iki unsurdan oluşmaktadır. İsmâîlîlere göre *bâtın*, gizli ilim olmakla birlikte hiçbir şekilde bilinemez değildir. Dündar'ın da metnin devamında işaret ettiği üzere, İsmâîlî düşüncede *bâtınî* hakikatler imamlar aracılığıyla ortaya çıkarılmaktadır. Dolayısıyla *bâtına* yani farklı din ve şeriatlarda aynı olan bu değişmez hakikatlere ulaşmak, yalnızca İsmâîlîler için mümkündür. İsmâîlî olmayanlar ise sadece dinin aşikâr yani zâhiri manalarını anlayabilirler.<sup>13</sup> İsmâîlîlerin zâhir-bâtın anlayışının detaylarına girmek bu değerlendirmenin kapsamını aşacaktır. Ancak İsmâîlîlerin bu kabullerinin agnostik düşünceyle ilişkilendirilemeyeceğinin açık olduğunun, bu konuda yeterli bilgiye sahip olmadan ve kullanılan kaynaklar belirsizken böyle bir yargıda bulunmanın ciddi bir sorun oluşturduğunun altını çizmek gerekmektedir.

Kitabın ikinci bölümünde yer alan “Mescitler ve Camiler” alt başlığında *Câmiu'l-attarin*'den bahsedilirken “*bazı tarihçilere göre bu cami, Abbâsî halifesi Halife Mustansır'ın veziri Bedru'l-Cemâlî'nin yaptığı bir camidir*” bilgisine yer verilmiştir (s. 116). Ancak Bedr el-Cemâlî (ö. 487/1094), Fâtımî Halifesi Mustansır-Billâh'ın (ö. 487/1094) veziridir ve döneminin önemli figürlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Mustansır-Billâh adında bir

<sup>10</sup> Detaylı bilgi için bkz. Betül Yurtalan, *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 190-191.

<sup>11</sup> Dündar, İsmâîlî anlayışından bahsettiği ve onları agnostiklikle ilişkilendirdiği paragrafın sonunda dipnot olarak iki kaynağa yer vermiştir; Muztafa Öz, “İsmailiyye Mezhebi”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 13-15 Şubat 1993*, s. 605-645; Ramazan Şeşen, *Selâhaddîn-i Eyyûbi ve Devlet*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1987, s. 363. Ancak her iki kaynakta da İsmâîlîlerin agnostik bir düşünce sistemi geliştirdiğine dair bir iddiaya rastlayamadık. Bu ilişki ya yazarın kendi kanaatidir ya da belirtmediği başka bir kaynaktan alınmış olmalıdır.

<sup>12</sup> Paul Draper, “Atheism and Agnosticism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Erişim 04 Ekim 2022).

<sup>13</sup> Detaylı bilgi için bkz. Muzaffer Tan, “Erken Dönem İsmaililik ve Temel Görüşleri”, *EKEV Akademik Dergisi* 13/39 (2009), 73-86; Wilferd Madelung, “The Imamate in Early Ismaili Doctrine”, *Shii Studies Review* 2/1-2 (2018), 62-155.

Abbâsî Halifesi de olduğu doğrudur ancak o, Bedr el-Cemâlî'nin vefatından yaklaşık bir buçuk asır sonra 623-640/1226-1242 yılları arasında hilafet makamında bulunmuştur. Dolayısıyla burada Fâtımî Halifesi yerine sehven Abbâsî Halifesi yazıldığı anlaşılmaktadır.

Kitapta beşinci Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh'ın (ö. 386/996), "Fatımilerin ikinci halifesi" olarak nitelendirildiği dikkat çekmektedir (s. 115). Fâtımîlerin hilafet merkezini Kahire'ye taşıdıkları Mısır dönemi söz konusu olduğunda Azîz'in Muiz'den sonra ikinci sırada geldiği söylenebilir. Ancak Mısır dönemi kaydını düşmeden onun Fâtımîlerin ikinci halifesi olduğunu söylemek pek doğru olmayacaktır. Çalışmanın Mısır odaklı olduğu göz önünde bulundurularak yazarın Mısır dönemini kastettiğini tahmin etmek mümkünse de bu ifadenin yanlış anlamaya mahal verebileceğini belirtmek gerekmektedir.

Kitapta isimlerin yazımıyla ilgili birtakım problemlerin de mevcut olduğu göze çarpan hususlardandır. Meşhur Fâtımî vezirlerden biri olan Ya'küb b. Killis (ö. 380/991), kitapta Yakup b. Kels şeklinde yazılmıştır. (s. 112) Yine Mısır'ı Fâtımîlere kazandıran komutan Cevher es-Sıkillî, Cevher es-Sicilli (Sicilyalı) şeklinde metinde yer almıştır (s. 111). Cevher, Slav asıllı (es-Saklebî) bir Sicilyalıdır ve küçük yaşta esir alınmıştır. Ancak Sicilya, Arapça kaynaklarda صقلية olarak yazılmakta ve nisbe de bu kavrama uygun olarak oluşturulmaktadır. Dolayısıyla özel isimde kavramın aslının kullanılmasının daha uygun olduğunu belirtmek gerekmektedir. Arapça isimlerin okunuş ve yazılışlarını tespit etmek bazen zor olabilmekte zaman zaman da farklı yazım tercihleri gündeme gelmektedir. Ancak farklı kullanım tercih edildiğinde bunun sebebinin verilerden hareketle temellendirilmesi gerekmektedir. Zikredilen her iki isme dair de *DÍA*'da birer madde olması, bu isimler için böyle bir zorluğun söz konusu olmadığını ifade etmemiz için yeterli gibidir.

### Değerlendirme

Mevzubahis kitabın, Mısır Eyyübîlerinde eğitim ve öğretim faaliyetlerine dair temel bilgilere ulaşabileceğimiz bir müracaat kaynağı niteliğinde olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Zira çalışma, ilgili dönemdeki medreseleri tanıma, işleyişleri hakkında bilgi edinme ve eğitim-öğretim faaliyetlerine dair genel çerçeveye ulaşma imkânı sağlamaktadır. Ancak kanaatimizce çalışma, "Önsöz"ünde ifade edilen hedefleri yeterince gerçekleştirememiştir. Metinde de aktardığımız bu hedeflerden ilk ikisinin ve sonuncusunun çalışmada büyük ölçüde karşılık bulduğu ifade edilebilir. Üçüncü hedef ise Fâtımîler döneminden Eyyübîlere miras kalan zengin Fatımî kütüphanelerinin durumunu ele almak olarak ifade edilmiştir. Çalışmanın çok küçük bir bölümüne karşılık gelen bu kısımda, iki dönemin yeterince karşılaştırılarak ele alındığını söylemek güçtür. Daha önce Mısır'da hâkim olan Fâtımîlerin yerleştiği Şîî düşüncesinin Sünnî düşüncesiyle yer değiştirme sürecini incelemeye yönelik hedefin ise çalışmada yeterince gerçekleştirildiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Çalışmada genel ifadelerle başta Selâhaddîn Eyyübî olmak üzere Eyyübîlerin Şîî düşüncüyü bertaraf edip Sünnî düşüncüyü yerleştiği ve eğitim-öğretimin bu süreçte etkin olduğu vurgulanmış, ancak bunun nasıl yapıldığına, medreselerde görev alacak ulemanın tercihi ile müfredatta belirleyici olup olmadığına ve etki alanına dair derinlemesine bir inceleme yapılmamıştır. Bu noktada, çalışmanın içeriği ve sonuçlarının gözden geçirilmesi neticesinde hedeflerin yeniden belirlenmesi bir öneri olarak dile getirilebilir.

Oldukça önemli gördüğümüz bir konuyu ele alan bu çalışmaya salt eleştiri sunmanın ötesinde katkı sağlamayı amaçladığımızın tekrar altını çizmemiz yerinde olacaktır. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere maksadımız, bu kitap örneği üzerinden bilimsel araştırmalarda ihmal edilen bazı temel ilkeleri ve bunun yarattığı sorunları eleştirel yöntemle değerlendirmek ve bilimsel araştırma yöntem ve ilkelerinin önemine işaret etmektir.

Bu değerlendirme kapsamında öne çıkan hususlardan biri, literatür taramasının önemidir. Sosyal bilimlerde hangi yöntem benimsenmiş olursa olsun araştırma sürecinin ilk adımı, literatür taraması yapmak suretiyle ilgili konudaki bilimsel birikimin gözden geçirilmesidir. Bu tarama neticesinde ulaşılan ve araştırma konusu ile birebir örtüşen çalışmaların değerlendirilmesi gerekmektedir. Bunun neticesinde de ilgili konuda hangi boşlukların olduğu, neden ve nasıl yeniden çalışılması gerektiği ifade edilerek mevcut çalışmanın özgün değeri ortaya konulmalıdır. Öne çıkan hususlardan bir diğeri ise çalışmanın kapsamı ve amacının çalışmanın içeriği ile uyum gösterecek şekilde belirlenmesinin gerekliliğidir. Araştırmanın hedefleri hem problemin çalışılmasında belirlenen sınırlandırmaları ve öne çıkarılan hususları hem de araştırmanın özgün değerini ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Araştırma boyunca bu hedeflerin yerine getirilmesi ve ulaşılan sonuç ya da sonuçların da bu çerçevede değerlendirilmesi beklenir. Bilimsel araştırmalarda dikkat edilmesi gereken temel ilkelerden bir diğeri, kavramsal çerçevenin oluşturulması ve buna bağlı olarak kavram ve özel isimlerin kullanımında hassasiyet gösterilmesidir. Kavramların yanlış kullanılması anlamı değiştirdiği için bir bilimsel çalışmada kavramların doğru kullanılması önemli olmanın ötesinde bir zorunluluktur. Nitekim metinde görüldüğü üzere İmâmiyye, İsmâliyye ve agnostik gibi kavramların yanlış kullanımı doğrudan bilimsel hatalara sebep olmaktadır.

Sosyal bilimlerin genelinde olduğu gibi İlahiyat alanında yapılan araştırmalarda çalışma konusunun, yani problemin kapsamı ve içeriği göz önünde bulundurularak disiplinlerarası işbirliği yoluna gidilmesi önem arz etmektedir. Her bir çalışmanın genel yapısına göre işbirliği yapacağı disiplin farklılık gösterecektir. Bununla birlikte İlahiyat alanında yapılan ve İslam geleneğinin belirli bir dönemindeki olay, durum, yaşayış, eğitim, siyaset ya da kültürel yaşamı aydınlatmaya çalışan her araştırmanın bir yönü tarihe bakmaktadır. Bu durumda çalışmanın sağlam bir zemine oturması için İslam tarihi bilgisi elzem hale gelmektedir. Bu donanımın yanı sıra araştırma boyunca çalışılan konuyla alakalı farklı disiplinden araştırmaların incelenmesi icap etmektedir. Alanın uzmanlarıyla yapılacak istişareler ise araştırmanın daha sağlam temelleri olmasına fayda sağlayacaktır. Kanaatimizce bu sayede değerlendirme boyunca zikrettiğimiz minvalde hatalardan kaçınmak da daha mümkün hale gelecektir.

### Kaynakça | References

- Brett, Michael. *Fâtımî İmparatorluğu: Ortadoğu, Afrika ve Akdeniz'de İktidar Mücadelesi*. çev. Fatih Yücel. İstanbul: Kronik Kitap, 2021.
- Chamberlain, Michael. *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik: Şam 1190-1350*. çev. Büşra Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Çelik, Aydın. *Fâtımî Devleti Tarihi (909-1171)*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Daftary, Farhad. *İsmaililer: Tarih ve Öğretileri*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

- Draper, Paul. "Atheism and Agnosticism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition). ed. Edward N. Zalta. Erişim 04 Ekim 2022.  
<https://plato.stanford.edu/entries/atheism-agnosticism/#DefiAgno>
- Dünder, Mahmut. *Mısır Eyyübilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*. İstanbul: Çıra Akademi, 2017.
- İbn Cübeyr, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *Rihletu İbn Cübeyr*. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, ts. Erişim 20 Nisan 2021
- Leiser, Gary. *The Restoration of Sunnism: The Early History of Islamic Law Schools and the Professoriate in Egypt, 495-647/1101-1249*. Lockwood Press, 2022.
- Leiser, Gary La Viere. *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisün 495-647/1101-1249*. Michigan: University of Pennsylvania, Ph.D. Thesis, 1976.
- Madelung, Wilferd. "The Imamate in Early Ismaili Doctrine". *Shii Studies Review* 2/1-2 (2018), 62-155.  
<https://doi.org/10.1163/24682470-12340019>
- Stember, Marilyn. "Advancing The Social Sciences Through The Interdisciplinary Enterprise". *The Social Science Journal* 28/1 (1991), 1-14.  
[https://doi.org/10.1016/0362-3319\(91\)90040-B](https://doi.org/10.1016/0362-3319(91)90040-B)
- Tan, Muzaffer. "Erken Dönem İsmaililik ve Temel Görüşleri". *EKEV Akademi Dergisi* 13/39 (2009), 73-86.
- Tan, Muzaffer. *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı İsmâilî Davet Yapılanması*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2017.
- Yılmaz, Harun. *Zengî ve Eyyübî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Yurtalan, Betül. *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

## 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.
- On the study's first page, there must be the author's name, ORCID ID, institution name, ROR ID, and phone number.
- 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.

## 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.
- Gönderilen çalışmanın ilk sayfasında yazarın ismi ve ORCID ID, kurum adı ve ROR ID ile cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır.
- 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.

- 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](http://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.
- 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.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.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.