

bilimname

yl: 2023/1

sayı: 49

ilahiyat fakültesi dekanlığı adına / in the name of the dean of theology faculty
Ahmet Kamil CİHAN



editör / editor

Mustafa ULU



editör yardımcıları / editor assistants

Nesrin KAY



Hayriye GENÇEL SÖZEN



yayın kurulu / editorial board

Ahmet Kamil CİHAN (*Başkan*) (Erciyes Üniversitesi)



Salih YALIN (Başkan Yardımcısı) (Erciyes Üniversitesi)



Temel YEŞİLYURT (Kastamonu Üniversitesi)



Halim ÖZNURHAN (Erciyes Üniversitesi)



Süleyman AKYÜREK (Erciyes Üniversitesi)



Celal TÜREK (Ankara Üniversitesi)



Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi)



Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)



M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU (Ankara Üniversitesi)



Mustafa KARAGÖZ (Erciyes Üniversitesi)



Cenan KUVANCI (Ordu Üniversitesi)



danışma kurulu / advisory board

Ömer ÖZSOY (Universität Frankfurt)



Turan KOÇ (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)



Michael NIELSEN (Georgia Southern University)



Lütfullah CEBECİ (Erciyes Üniversitesi)



Kaşif Hamdi OKUR (Hitit Üniversitesi)



Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)



Muharrem AKOĞLU (Erciyes Üniversitesi)



Muammer SARIKAYA (Gazi Üniversitesi)



Mustafa ÖZTÜRK (Marmara Üniversitesi)



John WALBRIDGE (Indiana University)



öncü kontrol ve redaksiyon / precontrol and redaction

Abdullah AKGÜL

Mizanpaj / layout

Mustafa ULU

tanıtım ve sosyal medya / promotion and social media

Temel YEŞİLYURT

arşiv / archive

Abdullah TANRIVERDİ

irtibat / contacts

web sitesi: www.bilimname.com.tr

e-posta: bilimname@gmail.com

ISSN: 1304-1878

e-ISSN: 2148-5860

DOI: 10.28949

bilimname uluslararası, alan indekslerinde taranan ve hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayınlanır.

bilimname'de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kayseri - 2023

uluslararası indeksler/international indexes

1.	ESCI (Emerging Sources Citation Index)	01.01.2016
2.	Ebsco (Religion & Philosophy Collection, Academic Search Ultimate, Academic Search Premier, Academic Search Elite, Academic Search Complete)	01.01.2011
3.	ATLA Religion Database	11.09.2018
4.	Index Copernicus	01.01.2013
5.	Index Islamicus	01.01.2013
6.	DOAJ (Directory of Open Access Journals)	25.01.2017
7.	OCLC Worldcat	01.01.2012
8.	ErihPlus (European Reference Index for Humanities and Social Sciences)	12.01.2017
9.	J-Gate	17.11.2017
10.	Sherpa/Romeo	26.01.2016
11.	MLA (Modern Language Association)	02.11.2017
12.	DRJI (Directory of Research Journals Indexing)	01.01.2012
13.	ESJI (Eurasian Scientific Journal Index)	14.05.2016
14.	Science Library Index	26.06.2016
15.	OpenAIRE	18.05.2016
16.	International Scientific Index	14.01.2017
17.	Global Impact Factor	14.01.2017
18.	Root Indexing (Journals Abstracting and Indexing Service)	14.01.2017
19.	CiteFactor Academic Scientific Index	26.06.2016
20.	International Society of Universal Research in Sciences	14.01.2017
21.	Sparc Indexing	09.03.2017
22.	Scientific Indexing Services	01.01.2016
23.	Open Access Library	26.01.2016

ulusal indeksler/national indexes

1.	TR Dizin (Ulakbim)	15.05.2016
2.	İSAM (Türkiye Diyanet Vakfı İslami Araştırmalar Merkezi)	01.01.2003
3.	Türk Eğitim İndeksi	01.01.2015
4.	Sobiad	26.01.2017
5.	Akademik Dizin	01.01.2015
6.	Arastirmax	26.05.2017

İçindekiler / contents

Makaleler / Articles


- 1-27 *Hafızlık Eğitimi Tutum Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması*
28-30 *Hifz Education Attitude Scale: The Study of Validity and Reliability*
Cemil OSMANOĞLU & Hüseyin ALGUR
- 31-70 *Hafızlık Deneyiminin Psikolojik Yaklaşımla İncelenmesi*
71-75 *Examining the Hafiz Experience within the Framework of Psychological Approach*
Sema KARAGÖZ
- 77-112 *İslam Ahlak Filozof ve Düşünürlerinde Üzüntüyle Başa Çıkma Yöntemleri*
113-115 *Methods of Coping with the Sadness in the Islamic Ethical Philosopher and Thinkers*
Emine TAŞÇI YILDIRIM & Armağan ATAR
- 117-143 *Bazı İslam Ülkeleri Aile Kanunlarında Kocanın Boşamasının Sınırlandırılması*
144-147 *Limitation of Husband's Divorce in Some Islamic Countries Family Laws*
İsmail YALÇIN
- 149-187 *Mu'tezile Ontolojisi Açısından Kabir Hayatının İmkânı*
188-190 *The Possibility of Life in the Grave in terms of Mu'tazilite Ontology*
Ziya ERDİNÇ
- 191-232 *Vücûh ve Nezâir Literatürünün Doğuşu, Gelişimi ve Sistemleşmesi: Hicri İlk Dört Asır*
233-235 *The Birth, Development and Systemization of Wujuh and Nazhair Literature: The First Four Centuries of Hijri*
İsmail KURT
- 237-265 *Umur Bey Cami Haziresindeki XVIII. Yüzyıl Serpuşlu Mezar Taşları*
266-268 *XVIII. Century Headgear Gravestones in Umur Bey Mosque Graveyard*
Zerrin KÖŞKLÜ & Burak Muhammet GÖKLER
- 269-297 *Japonya'da Kokutai (Millî Birlik) Fikrinin Ortaya Çıkışı ve Muhtevası*
298-300 *The Emerging Process of the Idea of Kokutai (The National Unity) in Japan and Its Content*
Hülya DEVECİ
- 301-327 *Usulcülere Göre Emir-İrade İlişkisi*
328-330 *According to the Juridists Command-Will Relation*
Selman DEMİRBOĞA

- 331-354 *İspanya'sında Heretik Bir Grup: Los Alumbrados (Aydınlanmışlar) ve Mistik Yönelimi*
355-358 *A Heretic Group in XVI Century Spain: Los Alumbrados (The Enlightened) and Their Mystical Orientation*
Talha FORTACI
- 359-384 *Muhammed Abdurrahîm en-Nehâvendî'nin Nefehâtu'r-Rahmân Fî Tefsîri'l-Kurân Adlı Eserinde Tefsir Usûlünün Temel Konularına Yaklaşımı*
385-388 *Muhammad Abdurrahîm Nahâwandî's Approach to the Basic Topics of The Rules of Tafsîr in His Exegesis Work Named Nafahât al-Rahmân Fî Tafsîr al-Qur'ân*
Nur Ahmet KURBAN
- 389-418 *Bir Müfessir Olarak İbn Receb El-Hanbelî ve Ona İsnad Edilen Ravâiu't-Tefsîr İsimli Eserin Ulûmü'l-Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi*
419-421 *The Evaluation of Ibn Receb el-Hanbali as a Commentator and the Work Named Ravâiu't-Tafsîr Attributed to Him in Terms of Ulumü'l-Qur'an*
Aziz KARABULUT & Yasin PİŞGİN
- 423-449 *Ali Şeriatî'de Diyalektik Yöntem: İnsan, Toplum ve Tarih Felsefesi*
450-452 *Dialectical Method in Ali Shariati: Human, Society and Philosophy of History*
Ferhat TEKİN & Faruk KARAARSLAN
- 453-476 *Chomsky'nin Doğalcılığa Dair Görüşleri ve Yöntemsel Doğalcılığındaki Orta Yolculuk*
477-480 *Chomsky's Views on Naturalism and the Middle Way of His Methodological Naturalism*
Merve KOYUNCU
- 481-502 *Sünnî Teolojinin Belâ ve Musibet Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım*
503-505 *Critical Approach to Sunnî Theology's Understanding of Troubles and Tribulations*
Recep ÖNAL
- 507-536 *Orta Çağ Avrupası'nda Hac Seyahatleri*
537-540 *Pilgrimages in the Medieval Europe*
Özlem GENÇ
- 541-563 *Bâcûrî'nin Nübüvvet Anlayışı*
564-566 *Bâcûrî's Approach to Prophet*
Hamdi YALÇIN
- 567-590 *Şerif Mardin'in Türk Din Sosyolojisine Metodolojik Katkıları Üzerine Bir İnceleme*
591-593 *An Investigation on Şerif Mardin's Methodological Contributions to Turkish Sociology of Religion*
Mustafa SERİN

- 595-622 *"Neither 'Islam' nor 'Muslim' is a Race": Islamophobia, Racism and Freedom of Expression*
- 623-625 *"İslam da Müslüman da Bir Irk Değildir": İslamofobi, Irkçılık ve İfade Özgürlüğü*
Muhammed BABACAN
- 627-657 *Güncel Uygulama Biçimleriyle Temettu ve Kıran Haccına Dair Bazı Fıkhî Meselelerin Tahlili*
- 658-661 *Analyzing Some Issues Related to the Hajj of Tamattu and the Qiran According to the New Applications*
Mustafa Bülent DADAŞ

HAFIZLIK EĞİTİMİ TUTUM ÖLÇEĞİ: GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI

 Cemil OSMANOĞLU^a

 Hüseyin ALGUR^b

Öz

Hafızlık eğitimi, İslam dünyasında önemli bir yaygın eğitim uygulamasıdır. Türkiye’de hafızlık eğitimi farklı eğitim kademelerinde ve yaş düzeylerinde yürütülmektedir. Bununla beraber söz konusu eğitimin bilimselleşme sürecinde birtakım eksiklerin varlığından söz etmek mümkündür. Örneğin hafızlık eğitiminde yer alan öğrencilerin bu eğitime dönük tutumlarını yoklayan, bilimsel açıdan geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı henüz geliştirilmemiştir. Oysa bir eğitim süreci ve onun bileşenlerine dönük tutumları incelemek, söz konusu eğitiminin gidişatı ve başarısı hakkında sağlıklı bilgiler üretilmesine, aksayan yönlerle dönük önlemler alınmasına katkı sağlayabilir. Buradan hareketle bu araştırmada, hafızlık eğitimi alan bireylerin hafızlık eğitimine dönük tutumlarını ölçen bilimsel açıdan güvenilir ve geçerli bir ölçme aracı geliştirmek amaçlanmıştır. Hafızlık Eğitimi Tutum Ölçeği (HEAS), tutumların dolaylı olarak ölçülebileceği ön kabulünden hareketle geliştirilen bir ölçektir. Çalışmada hafızlık yapan bireylerin aldıkları eğitime yönelik geliştirdiği tutumları üç alt boyut etrafında ölçebilecek bir veri toplama aracı geliştirilmiştir. Araştırma hem yüksek din öğretimi alan hem de aynı anda hafızlık eğitimine devam eden 234 lisans öğrencisi üzerinde gönüllülük esasına dayalı olarak yürütülmüştür. Çalışmanın sonucunda 3 faktör altında 13 maddeden oluşan, açıkladığı varyansı toplamda %51,55 olan, geçerlik ve güvenilirlik testlerinden geçmiş bir ölçek geliştirilmiştir. Ölçeğin alt boyutlarına; “Bilişsel Boyut”, “Sosyal Boyut” ve “Duyuşsal Boyut” adları verilmiştir. Açımlayıcı faktör analiziyle ulaşılan yapının model uyumu, doğrulayıcı faktör analizi ile test edilerek onaylanmıştır.

Anahtar kelimeler: Din Eğitimi, Hafızlık Eğitimi, Hafızlık, Tutum, Tutum Ölçeği.



HIFZ EDUCATION ATTITUDE SCALE: THE STUDY OF VALIDITY AND RELIABILITY

^a Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, cemilosmanoglu@hotmail.com

^b Doç. Dr., Giresun Üniversitesi, huseyin.algur@giresun.edu.tr

Abstract

Hifz education is an important non-formal education practice in the Islamic World. Hifz education in Turkey is carried out at different education levels and ages. However, it is possible to talk about the existence of some deficiencies in the scientificization process of this education. For example, a scientifically valid and reliable measurement tool that examines the attitudes of students in hifz education towards this education has not yet been developed. Examining the attitudes towards an education process and its components can contribute to the production of healthy information about the development and success of this education. This review may contribute to taking measures against the deficiencies in education. From this point of view, in this study, it is aimed to develop a scientifically reliable and valid measurement tool that measures the attitudes of individuals who receive hifz education towards hifz education.

Hifz Education Attitude Scale (HEAS) is a scale developed based on the assumption that attitudes can be measured indirectly. In the study, a data collection tool was developed that can measure the attitudes of individuals who receive hifz education towards this education around three sub-dimensions. The research was carried out with 234 undergraduate students who were selected on a voluntarily, both receiving higher religious education and continuing hifz education at the same time.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Religious Education, Hifz Education, Hifz, Attitude, Scale of Attitude.



Giriş

Güncel Türkçe Sözlükte (TDK, 2022) “tutulan yol, tavır” anlamı verilen *tutum* (İng. *attitude*), eğitim bilimleri sözlüklerinde “belirli kişilere, nesnelere, olaylara ya da kurumlara vb. karşı her zaman aynı türden (olumlu, olumsuz ya da yansız gibi) davranmamıza yol açan sürekli ve değişmez bir inanç, duygu ve eğilim” şeklinde tanımlanmıştır. (Öncül, 2000, 1083) Kişinin sahip olduğu temel değerlerden beslenen tutumların, kişi için mesaj taşıyan her tür olay, olgu, fikir, durum, eşya, varlık (canlı-cansız) vb.ne karşı belli tavır alışlar ya da psikolojik eğilimler olduğu söylenebilir. Tutumlar, çevremizdeki varlıkları, durumları, olay ve olguları, kısacası olup biten hemen her şeyi belli açıdan gruplayarak organize etmemize, onlara belli anlamlar, nitelikler atfetmemize, onları belli şekillerde/yönlere değerlendirmemize, nihayet buradan hareketle belli davranışlar ya da davranış kalıpları geliştirmemize kılavuzluk eder. Tutumlardan beslenen bu gruplama, anlam yükleme, hızlı ve doğru kararlar alma ve davranış üretme

eğilimi yaşam pratiğini düzene oturtma noktasında belli kolaylıklar sağlayabileceği gibi belli ön yargılar, inançlar ve yanlış davranışlara da yol açabilir. Belli bir öğrencinin herhangi bir branş öğretmenine yönelik geliştirdiği tutumu aynı branşa mensup farklı öğretmenlere de göstermesi bu duruma örnektir.

Bir tutumun üç temel yapısal ögesinden söz edilmiştir. Bunlar bilişsel, duyuşsal ve davranışsal ögedir. Ayrıca bu ögelerin etkileşim içinde olduğu sosyal yapıyı da hesaba katmak gerekir. Bilişsel öge, kişinin belirli bir tutum nesnesine/hedefine ilişkin bilgi, olgu ve inançlarını içeren düşüncelerinden oluşur. Duygusal ya da duyuşsal öge, kişinin söz konusu nesneye ya da hedefe yönelik duygu ve heyecanlarından, özellikle de olumlu ve olumsuz değerlendirmelerinden oluşur. Davranışsal öge ise kişinin yine söz konusu nesne ya da hedefe yönelik belli bir yönde (olumlu, olumsuz vb.) davranma eğiliminden oluşur (Taylor vd., 2007, 140). Tutumların oluşum ve gelişim sürecinde bu üç ögenin her zaman mutlak manada var olması gerekmemektedir. Burada önemli olan tutum söz konusu olduğunda bu üç ögenin çeşitli şekil ve dozlarda birbiriyle etkileşime girerek bireyin anlam dünyasını etkilemesi, ona belli şekil ve yönde bir fikir üretmesi, bir duygusal yaşantı geçirmesi ya da bir davranışta bulunması veyahut bulunması yönünde bir etki bırakmasıdır. Literatürde tutumlarla davranışlar arasındaki karşılıklı bir etkileşim sürecinin varlığının altınının çizildiği görülmektedir. Kimi araştırmacılara göre tutumlar insanı belli yönlerde ya da belli bir biçimde davranmaya iterken, kimleri ise davranışların ve o davranış sonucundan oluşan kazanımların tutumların biçimlendirilmesine, yeniden organize edilmesine kılavuzluk ettiği kanaati taşır (Ok, 2011, 532).

Tutumlar doğuştan olmayıp sonradan öğrenilir. Bu öğrenme sürecinde bireysel gelişimin, özellikle ihtiyaçların, arzu ve ideallerin, fırsat ve deneyimlerin büyük önemi vardır (Blair vd., 1970, 202-213). Özellikle kişisel yaşantılar, şahsi deneyim ve tecrübeler ile doyurulmamış ihtiyaçlar ve engellemeler tutumların oluşması ve biçimlenmesinde oldukça etkilidir. Tutumların oluşma ve gelişme sürecinde bireysel ilgi, arzu, talep ve tecrübelerin şekillendiği temel ortamlar aile, okul, arkadaş çevresi, kitle iletişim araçları vb.dir (Aydın, 2004, 286-287). Özellikle belli tutumların (bunlar olumlu ya da olumsuz olabilir) öğrenilmesinde okulda verilen eğitimin rolü büyüktür (Kaya & Asan, 1997). Bu tür ortamlarda gelişen kültürle(n)me ve sosyal öğrenme koşullarının yetişmekte olan nesli güçlü bir şekilde etkilediği, onlara belli normlar ve rol modeller konusunda örneklikler sunduğu, özellikle taklit ve öykünme eğilimlerinin güçlü olduğu dönemlerde ise bu tür mesajların çocuk ve gençler tarafında çeşitli şekillerde

uyarlandığı söylenebilir. Ayrıca çalışma koşulları, ast-üst ilişkileri, ülkenin içinde bulunduğu siyasi ve jeopolitik koşullar da uzun vadede tutumların, özellikle yetişkinlik dönemi tutumlarının şekillendiricisi konumundadır (Onur, 2006, 159-172). Zaman içerisinde çeşitli yollarla öğrenilen tutumların kültür ve sosyal kurumlar yoluyla nesilden nesle aktarıldığı, bu süreçte işlenerek güç kazandığı, böylelikle değişime dirençli yapılar haline geldiği bilinmektedir.

Eğitim sürecinde tutumların oldukça önemli bir yeri vardır. Erken çocukluk döneminden başlayarak içine girilen örgün eğitim sürecinde öğrenciler, zamanla okula ve okulda yer alan birçok eğitsel olguya dönük farklı tutumlar geliştirmektedirler (Adıgüzel, 2012, 31). Bilindiği gibi, okula başladıkları ilk günden itibaren öğrencilerin okula ve öğrenme ortamlarına sağlıklı şekilde uyum sağlayabilmeleri için akademik ve kişisel rehberlik faaliyetleri yürütülmektedir (Yeşilyaprak, 2015, 141). Oryantasyon faaliyetleri bu çabaların başında gelmektedir. Ne var ki çeşitli sebeplerle öğrenciler okula ve öğrenme ortamlarına karşı zamanla çeşitli olumsuz tutumlar geliştirebilmektedir (Erden, 2014, 42-51). Okul ve öğretmen fobisi yanında derslere karşı da fobiler gelişebilmektedir. Bu tür olumsuz tutumlar ve onların beslediği kaygı, korku vb. durumlar akademik başarıyı zamanla olumsuz yönde etkilemekte, uzun vadede öğrencinin akademik, kişisel ve mesleki gelişiminde ciddi sorunlara yol açabilmektedir (Atmaca, 2019). Dolayısıyla tutumları tanımak, anlamak ve doğru şekilde yönetmek başarılı bir öğrenme yaşantısı geliştirmek adına önemlidir. Zira eğitim sürecine ve bu sürecinin bileşenlerine ilişkin tutumlar başarının önemli bir yordayıcısı durumundadır (Çetin - Çetin, 2019, 142). Bu bağlamda okul ve öğrenme ortamlarında öğrencilerin okula, derse, öğretmene vb. yönelik tutumlarının düzenli biçimde izlenmesi, bu yönlerde oluşan negatif yönelimlerin nedenlerinin anlaşılması ve ortadan kaldırılması gerekmektedir.

Yukarıda sözü edilen eğitsel gerçeklikler din eğitimi olgusu için de geçerlidir. Sağlıklı bir din eğitimi için öğrencilerin din eğitimiyle ilgili olan okul, öğretmen, din eğitiminde kullanılan ders kitabı vb. ne karşı olumlu tutumlar geliştirmeleri öncelikli bir gerekliliktir. Bir öğrencinin din dersine karşı olumlu tutum geliştirmesi derse katılma isteğini artırabilmekte, derste yapılan etkinliklere aktif katkı sunma motivasyonunu güçlendirebilmekte, derste verilen ödevleri zamanında yapabilmesine, edinilen kazanımları güçlü biçimde benimseyebilmesine dönük birçok olumlu dönüşüme kapı aralayabilmektedir (Kaya, 2001, 45-46). Bu tür dönüşümler uzun vadede öğrencinin daha başarılı öğrenme yaşantıları geliştirebilmesine, kendi kişilik ve dindarlığını daha sağlıklı bir zemine oturtabilmesine katkı sağlayabilir.

Tersinden bakıldığında, din dersine ve onunla ilgili bileşenlere (Öğretmen, ortam, program, ders kitabı, sınavlar vb.) dönük olumsuz tutumlar, bunlarla mücadele edilmediğinde, uzun vadede dini ve ahlaki gelişim adına birçok probleme yol açabilecek yetersizlikler doğurabilir. Dolayısıyla din eğitiminde de tutumların izlenmesi, değerlendirilmesi ve bilimsel ölçütlerle yorumlanarak yönetilmesi gerekmektedir.

Din eğitiminin önemli alanlarından birisi de hafızlık eğitimidir. Hafızlık eğitimi İslam dininin doğduğu günden bugüne Kur'an'ın lafız olarak baştan sona ezberlenmesine dönük eğitimin genel adıdır. Hafız, Kur'an'ı baştan sona ezberlemiş ve onu ezberinden belli kriterlere göre okuyabilen kişidir. İlk dönem İslam eğitim tarihinde Dâru'l-Erkam, suffa, küttap gibi hususi mekânlarda, daha çok kişisel çaba ve teşebbüslerle yürüyen Kur'an eğitimi, zaman içerisinde, özellikle ilk dört asırda belli mescitlerde oluşan ders halkalarında yaygınlık kazanmış, giderek kurumsallaşmaya başlamış, bu amaçla dâru'l-kurrâlar açılmıştır (Bozkurt, 1993). Kur'an öğretilen ve hâfiz yetiştirilen mektepler ile kıraat talimi yapılan medrese veya bölümler anlamını ihtiva eden dâru'l-kurrâlar yer yer dâru'l-huffâz ya da dâru'l-Kur'an şeklinde de adlandırılmıştır. Özellikle Selçuklu ve Osmanlı asırları boyunca Türk-İslam coğrafyasında Kur'an eğitimi veren ve farklı adlarla anılan bu yapıların oldukça yaygınlık kazandığı bilinmektedir (Şahin, 2011). Cumhuriyet'ten sonra Türkiye'de Kur'an eğitimi önemli ölçüde Kur'an kurslarında devam etmiştir. Çeşitli zamanlarda yaşanan siyasal ve toplumsal gelişmelerin de etkisiyle inişli çıkışlı bir süreç yaşayan Kur'an kursları günümüzde ilgi görmeye devam etmektedir.

Hafızlık eğitimine İslam dininin temel metni olan Kur'an'ın öncelikle lafzen doğru okunması, ardından özgün haliyle ezberlenmesi ve nihayet imkân ölçüsünde manasına nüfuz edilmesi ve yaşantıya aktarılması (Hamele-i Kur'an) yönlerini içerdiği için İslam toplumunun dini gelişimi adına büyük önem verilmiştir. Türkiye'de son yıllarda, öteden beri hafızlık eğitimi yürütülen uzun süreli Kur'an kursları yanında ortaokul ve lisans (özellikle İlahiyat lisans eğitimi) eğitimiyle birlikte hafızlık uygulamasının giderek yaygınlaşmaya başladığı görülmektedir (Güneş, 2019; Osmanoğlu - Uğur, 2020; DİB, 2020; Gürel - Kaya, 2019; Arslan, 2020; Tunçer, 2020). Ayrıca yetişkinlerin devam ettiği çok yönlü ve esnek programların uygulandığı farklı türdeki Kur'an kursları yanında camilerde de isteyen ve yetenekli olanlar için hafızlık eğitimi uygulamaları düzenlenebilmektedir (Güneş, 2019, 233; Erdoğan, 2011; Albayrak, 2014). Tüm bu çeşitlilik hafızlık eğitiminde toplumsal ilginin çeşitlenerek arttığını göstermektedir. Ancak bu nicel genişleme hafızlık eğitiminin istenen nitelikte yürüdüğü anlamına

gelmemektedir. Nitekim Türkiye’de genelde Kur’an kursları ve Kur’an eğitiminin özelde hafızlık eğitiminin yıllardan bu yana kemikleşmiş, ciddi yapısal sorunları bulunmaktadır (Aydın, 2015, 515; Demirbaş, 2014; Korkmaz, 2018). Hızını başarıyla tamamlayıp icazet alan birçok hafız, gerekli ve yeterli tekrarları yap(a)mamakta, söz gelimi namazlarda okuma, düzenli mukabele okuma gibi günlük örnek uygulamalar sergileyememekte, çoğu zaman eğitimine bu yönde devam etmemekte dolayısıyla uzun vadede hafızlığını unutmaktadır (Çimen, 2007, 126-129; Bilgin, 2021, 254-256; Karakaya, 2017, 76). Bu durum ciddi bir zaman, emek ve maliyet kaybı anlamına gelmektedir.

Hafızlık eğitimine örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulaması açısından bakıldığında, özellikle ortaokul düzeyinde hafızlık projesi uygulayan İmam Hatip okullarına sınavla, seçilerek alınan öğrencilerin bir kısmının giderek tıkanıp, oldukça zorlandığı, zamanla hafızlık yapmayı bıraktıkları gerçeği ile karşılaşmaktadır (Güneş, 2019, 236-237; Tuncel, 2022, 256-257). Bu durumun örgün eğitimle birlikte hafızlık eğitiminin organizasyon biçimi, öğretici yetersizlikleri, öğrenci özellikleri, veli, kursun/okulun fiziksel ve psikolojik koşullarından kaynaklanan birçok nedeni bulunmaktadır (Adıgüzel vd., 2018; Osmanoğlu - Uğur, 2020, 943-949). Yapılan araştırmalar bu yönde gelişen olumsuzlukların arkasında birçok faktörün yanında öğrencilerin ilgi, istek ve tutumlarında yaşanan farklılaşmalardan da söz etmektedir (Aybey, 2020; Arslantaş, 2019; Başkonak, 2022).

Hafızlık eğitiminde öğrenci başarısızlığına yol açan faktörlerden birisi de öğrencilerde hafızlık eğitiminin farklı öğelerine karşı gelişen olumsuz tutumlardır. Başlangıçta çeşitli motivasyonlarla hafızlık yapmaya yönelmelerine karşın, öğrencilerin zaman içerisinde öğretici, öğrenci, veli, ortam vb. yönlerden kaynaklanan kimi problemler dolayısıyla giderek hafızlık yapma ilgilerinin zayıfladığı, zamanla negatif tutumların güçlendiği görülmektedir (Aybey, 2020, 399-400; Özdemir - Çaylı, 2021, 42-43). Bu yönelimin ilerleyen aşamalarında depresif durumlar ortaya çıkabilmektedir. Nitekim kimi araştırmalarda Kur’an kursu öğrencilerinin orta derecede depresyon grubuna girdikleri belirtilmiştir (Öztürk, 2007, 138). Bunun sonucunda öğrenci örneğin erkenden kalkarak okula/kursa gitmek istememekte, öğreticiyle karşılaşmaktan çekinmekte, dersini gün içinde tamamlayamamakta, dolayısıyla dersini zamanında verememekte, böylece dönüşlerin süreci daha uzayabilmektedir. Bu tür olumsuzlukların sonunda başarısızlık çoğu zaman kaçınılmaz olmaktadır. Oysa öğrencilerin hafızlık yapmaya dönük tutumlarının giderek negatife dönmesinin arkasındaki

faktörler düzenli şekilde takip edilebilir, ilgi ve motivasyon kayıtlarına dönük gerekli önlemler zamanında alınabilir. Bu çerçevede hafızlık öğrencilerinin aldıkları bu eğitime karşı geliştirdikleri tutumlar ile bunları etkileyen faktörlerin bilinmesinin bahse konu öğrenci başarısızlıklarının ortadan kaldırılmasına, hafızlık eğitiminin daha nitelikli bir çerçeveye oturtulabilmesine katkı sağlayacağı düşünülebilir. Bu noktada tutumların ölçülebilirliği ile hafızlık eğitimi bağlamında nasıl yapılandırılacağı, ölçme süreçlerine konu edileceği konusu akla gelmelidir.

Bilindiği gibi tutumlar, duygu, inanç, yönelim/eğilim ya da içsel bir takım kabullerle ilgili oldukları için doğrudan gözlenemezler. Bu anlamda tutumların varlığı ya da yokluğuna, yönüne, gücüne vb. bireylerin gözlenebilen duygu, düşünce ve davranışlarından belli çıkarsamalar yapılarak ulaşılabilir (Tavşancıl, 2006, 101). Bu bağlamda tutumların ölçülebilirliği üzerinde durulmuş ve belli tutum ölçekleri geliştirilmiştir (Öncül, 2000, s. 1083-1084). Sosyal psikoloji literatüründe tutumların direkt ya da dolaylı olarak ölçülebilirliğinden söz edilmiş bu kapsamda Thurstone Ölçekleri, Likert Ölçekleri, Guttman Ölçekleri, Duygusal Anlam Ölçeği gibi ölçeklerden “direkt ölçümler” olarak söz edilmiştir (Kağıtçıbaşı, 2008, 144-154). Yine bu kapsamda mülakat, davranış gözlemleri, doküman incelemesi (Gazete, dergi, hikâye, günlük vb.), psikofizyolojik ölçümler gibi uygulamalarla da tutumların ölçülebileceğinden söz edilmiştir (Kağıtçıbaşı, tsz., s. 141-142; Aydın O. , 2004, s. 287). Bir tutum ölçeği ölçülecek olan tutumun nesnesiyle ilgili bir dizi ifadeden oluşur. Tutumu araştırılan bireyin yapacağı şey, bu ifadelerin kendi görüşüne uyup uymadığını veya ne ölçüde uyduğunu işaretlemesidir (Aydın O. , 2004, s. 287).

Din eğitiminin farklı yönlerini içeren, örneğin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, seçmeli Kur’an dersleri ya da İmam Hatip lisesi veya İmam Hatip’te yer alan meslek derslerine yönelik öğrenci tutumlarını tasvir eden çeşitli tutum ölçekleri bulunmakla beraber (Kaya, 2001; Özkaya, 2015; Özdemir - Çelik, 2017; Zengin, 2013; Kayacı, 2022) hafızlık eğitimi konu edinen, özellikle hafızlık eğitiminde öğrencilerin hafızlık eğitimine dönük tutumlarını inceleyen herhangi bir ölçek geliştirilmemiştir. Algur tarafından geliştirilen Hafızlık Eğitimi Psiko-Sosyal Durum Ölçeği (HEPSÖ) ve Hafızlık Eğitimi Motivasyon Ölçeği (HEMÖ) bu eğitime yönelik geliştirilen tutumlara dair doğrudan bilgi vermemektedir. Bununla birlikte HEPSÖ’nün “Hafızlık eğitimine yönelik gerekçe ve tutumlar” alt faktörü dolaylı da olsa bu eğitime yönelik geliştirilen tutumlar hakkında bilgi vermektedir (Algur, 2018, 20-30).

Diğer yandan, hafızlık yapan farklı öğrenim düzeylerindeki öğrencilerin hafızlığa ilişkin genel yaklaşım biçimlerini ortaya koymaya çalışan kimi araştırmalar olmakla beraber tutum olgusunun söz konusu araştırmalarda ya bir alt başlık ya da birkaç anket sorusu düzeyinde, temel araştırma probleminin alt bir bileşeni biçiminde ele alındığı, büyük ölçüde dar bir örneklem çerçevesinde genelde nitel verilerle irdelendiği söylenebilir (Adıgüzel vd., 2018; Demir, 2019; Arslantaş, 2019; Bilgin, 2021; Toker, 2016). Dolayısıyla hafızlık eğitimine ilişkin öğrenci tutumlarının bilimsel açıdan geçerli ve güvenilir bir ölçekle incelenmesinin hafızlık eğitiminin niteliği ve geleceği adına önemli bir ihtiyaç olduğu söylenebilir.

Hafızlık eğitimi, günümüzde genelde sadece bu iş için inşa edilmiş hafızlık Kur'an kurslarında ya da örgün eğitimle birlikte (Ortaokul ya da lisans düzeyinde) yine Kur'an kursu mantığına göre yapılandırılmış kurs, ya da yurt binalarında yapılmaktadır. Bu uygulama biçimlerine ek olarak son yıllarda oldukça yaygınlaşan ilahiyat/İslami ilimler eğitimi alırken hafızlık eğitimi alma uygulamasından da söz edilebilir. Ortaokul düzeyinde örgün eğitime entegre hafızlık uygulamasında, hafızlık kimi zaman bu okulların yakınında yer alan Kur'an Kurslarında, zaman zaman da okullarda yer alan dersliklerde devam etmektedir. İster derslikte isterse sınıfta olsun, genelde hafızlık eğitimi öğrencinin bir gün öncesinden öğretici ya da belletmen rehberliğinde, devam ettiği tertibe göre sorumlu olduğu sayfaları, kendine göre geliştirdiği kişisel çaba ve yöntemiyle ezberlemesi, gece uyumadan önce tekrar etmesi, sabah erken vakitte öğretici ya da belletmen denen yardımcıya arz etmesi (dinletmesi) şeklinde yürümektedir. Öğrencilerin bir kısmı sınıflarda, bir kısmı ise rahlelerde, dolayısıyla yerde oturarak ezberini tamamlamaktadır. Ezber sürecinde öğrenciler ezberledikleri kısımları (ayet, sayfa, cüz vb.) önce kendi aralarında birbirlerine dinletmekte, ardından öğreticiye dinleterek ezberleme sürecini tamamlamaktadırlar. Bu süreçte öğrenci-öğretici, öğrenci-veli-öğretici ilişkileri ve bu ilişkilerin niteliği yanında, kursun/okulun rehberlik, sosyal ve kültürel, fiziki imkânları oldukça etkili olmaktadır. Ayrıca burada öğrenciler arasında oluşan kişisel ilişkiler ve öğretici rehberliğinde oluşturulan öğrenci grupları etkili olmaktadır. Dolayısıyla hafızlık yapma olgusuna ilişkin öğrenci tutumlarından söz edildiğinde yukarıda tasvir edilen sosyal yapı içerisinde gelişen ilişkilerin, tutum ve davranışların akla gelmesi gerekmektedir.

Yukarıda betimlenmeye çalışılan olgunun davranışsal göstergelerini (*indicators*) bir taraftan Kur'an metni ve onu ezberlemeye ilgili geliştirilen tavır alışlar, anlam yüklemeler, diğer yandan ezber sürecine eşlik eden fiziksel ve psikolojik koşullar (çaba gösterme, önemseme/özenme vb.)

çerçevesinde yapılandırmanın anlamlı olacağı söylenebilir. Bu bağlamda hafızlık yapmaya önem verme, hafızlık yapmayı sevme ya da bunu önemli bulma/önemseme, derslerini zamanında yapma ve istenen ölçülerde arz etmekten hoşlanma, öğretici ya da belletmenin rehberliğini verdiği dönüt ve düzeltmeleri ciddiye alma, derslerini zamanında ve istenen ölçülerde verdiği mutlu olma, Kur'an'ın metni ve anlamını öğrenmeye istek duyma (bu konuda meraklı olma), boş zamanlarında (tatil, teneffüs vb.) Kur'an'la daha fazla meşgul olmaya istek duyma; Kur'an ezberiyle öğrendiklerinin hayatında işe yaradığına inanma, ezber yapma esnasında sıkılmama/kendini huzurlu hissetme, ezber sürecinde arkadaşlarıyla etkileşime girmekten (karşılıklı okuma, dinleme-dinletme vb.) memnun olma, çeşitli sosyal ortamlarda hafız olarak anılma gibi bağlamlardan söz edilebilir. Bu bağlamların bir bölümü Kur'an ve onu ezberlemeyle doğrudan ilgiliyken bir kısmı ise bu sürecin geliştiği ortam ve ilişkiler ağına göndermede bulunmaktadır.

Buraya kadar belirtilen hususlar doğrultusunda bu araştırmanın temel probleminin farklı öğrenim düzeylerinde (yaş seviyelerinde) hafızlık eğitimi alan bireylerin hafızlık eğitimi almaya ilişkin tutumlarını ortaya koyabilecek, bilimsel açıdan geçerli ve güvenilir bir tutum ölçeği geliştirmek olduğu söylenebilir. Ölçeğin hafızlık eğitimi alan öğrencilerin bu eğitime dönük tutumlarını bilimsel bir perspektifle izlemeye, tutumların düzeyi ve yönüne ilişkin oluşan tablo ışığında öğrenci tutumlarını ve bunların beslediği ya da bunlardan beslenen dinamikleri yönetmeye, bu yönde yapılacak kişisel ve eğitsel rehberlik faaliyetlerini kılavuzlamaya katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu çaba orta ve uzun vadede, ülkemizdeki hafızlık eğitiminin veriminin artmasına katkı sağlayabilecektir.

A. Yöntem

1. Çalışma Grubu

Araştırma öncesinde gerekli izinlerin alınmasının ardından Hafızlık Eğitimi Tutum Ölçeğinin (HEAS) güvenilirlik ve geçerlik analizlerinin yapılması için yüksek din öğretimi kurumlarında hafızlık yapan bireylere tesadüfi örneklem alma yoluyla ulaşılarak bir çalışma grubu oluşturulmuştur. Araştırma öncesinde Erciyes Üniversitesinden etik kurul izni alınmıştır. Ölçek geliştirmek üzere ulaşılan örneklemin büyüklüğünün yeterliliğine KMO testi sonuçları doğrultusunda karar verilmiştir. İlgili literatürde belirtildiği üzere örneklem büyüklüğü belirlenirken madde sayısının belirleyici olduğu verisinden hareketle taslak formdaki madde sayısının beş katına yakın katılımcıya ulaşılmıştır. (Tabachnick - Fidell, 2013,

618; Seçer, 2015, 59) Ölçek için hazırlanan taslak veri toplama aracındaki madde sayısı (53 madde) dikkate alınarak örneklemin 265 katılımcıdan oluşması planlanmıştır. Ancak hedef katılımcı kitlesinin her üniversitede bulunmaması, bulunan fakültelere dair ulaşılabilir bir hafızlık istatistiğinin olmaması, ulaşılan katılımcılardan sürece gönüllülük esasına göre katılımlarının esas alınması gibi gerekçelerle çalışma grubu madde analizleri sonrasında 234 katılımcıdan oluşmuştur.

Hedef kitlenin ikamet ettiği mekân açısından heterojen bir nitelikte olması, yaş ve öğrenim düzeyi itibarıyla gerekli bilişsel olgunluğa sahip oldukları gerekçeleriyle veri toplama sürecinin çevrimiçi olarak yürütüldüğü araştırmada örneklemin cinsiyete göre dağılımı %84,2'si kadın (n=197), %15,8'i de (n=37) erkek olarak gerçekleşmiştir. Örneklemin %85'i 19-25 yaş aralığındadır. Yaklaşık %15'i de 26 yaş ve üzerindedir. Katılımcıların %19,2'si (n=45) 3 aydan az süredir, %17,1'i (n=40) 3-6 aydır, %14,5'i (n=34) 7-12 aydır, %8,1'i (n=19) 13-18 aydır, %32,1'i (n=75) 19-24 aydır ve %9'u da (n=21) 25 ay ve daha uzun süredir hafızlık eğitimi aldığını ifade etmiştir.

Araştırmaya Erciyes (%14,5 n=34), Giresun (%4,7 n=11), Uşak (%6 n=14), Recep Tayyip Erdoğan (%3,8 n=9), Marmara (%13,7 n=32), Sakarya (%9 n=21), Ondokuz Mayıs (%2,1 n=5), 29 Mayıs (%3,8 n=9) ve Cumhuriyet Üniversitesi (%13,2 n=31) başta olmak üzere çeşitli üniversitelerde (%26 n=61) öğrenim gören lisans öğrencileri katılmıştır. Örneklemin %10,7'si Hazırlık Dönemi (n=25), %61,1'i Ezberleme Dönemi (n=143) ve %28,2'si de Pekiştirme Döneminde (n=66) olduğunu zikretmiştir. Çalışma grubunun %73,5'i (n=172) hafızlık eğitimi öncesinde bir hazırlık döneminin olduğunu söylerken %26,5'i (n=62) böyle bir aşamadan geçmediklerini beyan etmiştir. Hazırlık dönemi geçiren katılımcıların %57'si (n=90) 5 aydan az bir süreyle, %29,7'si (n=47) 6-10 ay süreyle, %12'si de 11-15 (n=20) ay süreyle hazırlık eğitimi aldığını belirtmiştir. Katılımcıların %42,3'ü (n=99) hafızlık yaparken yatılı kaldıklarını, %57,7'si de (n=135) yatılı kalmadıklarını ifade etmiştir.

2. Verilerin Analizi ve İşlem

HEAS geliştirilirken öncelikle ilgili literatür incelenerek madde havuzu oluşturulmuştur. Oluşturulan havuzdaki maddeler uzman görüşüne sunulduktan sonra taslak ölçek maddelerine karar verilmiştir. Gerekli izin ve onayların alınmasını müteakip araştırma alanında uygulanmış, elde edilen veri seti güvenilirlik ve geçerlik analizine tabi tutulmuştur. (Seçer, 2015, 47-48) Veri toplama aracının kapsam geçerliğini ortaya koymak üzere farklı alanlarda çalışmaları olan 14 uzmanın görüşlerinden de faydalanılarak 53 tutum maddesi hazırlanmıştır. Taslak ölçek formu, "Kesinlikle

Katılmıyorum” (1), “Katılmıyorum” (2), “Kısmen Katılıyorum” (3), “Katılıyorum” (4) ve “Kesinlikle Katılıyorum” (5) şeklinde beşli likert tipinde geliştirilmiştir. Taslak veri toplama aracı hazırlandıktan sonra Erciyes Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu’ndan 25.10.2022 tarih ve 469 sayılı başvuru numarası ile etik kurul izni alınmıştır.

Araştırma sürecinde veri toplama işlemi çevrimiçi olarak sürdürülmüştür. Bu sayede katılımcıların cevaplarıyla oluşan veri seti online sistem üzerinden sürekli takip edilmiştir. Örneklemin üniversite düzeyinde öğrencilerden oluşmasından hareketle kendilerine yöneltilen soruları anlama ve cevaplandırma konusunda belirli bir bilişsel düzeyde oldukları da dikkate alınarak araştırma kapsamında tek bir uygulama yapılmış, ayrı bir ön uygulama gerçekleştirilmemiştir. Bununla birlikte ölçek maddelerinin okunabilirliği, açıklığı, anlaşılabilirliği üzerine öğrencilerle pilot görüşmeler yapılmıştır. Bilindiği üzere ön uygulama ile veri toplama aracındaki olası eksiklikler tespit edilerek zaman ve maddi imkânlardan tasarruf edilmesi istenir (Erkuş, 2014, 56). Belirtildiği üzere ön uygulama ile gerçekleştirilmek istenen hedefler, veri setinin çevrimiçi doldurulması sürecinde karşılanmaya çalışılmıştır.

Araştırma sürecinde elde edilen veriler, SPSS programına gerekli kodlama ve çözümlenmeler yapılarak girilmiştir. Akabinde veri setinin güvenilirlik analizine bakıldıktan sonra geçerlik analizleri yapılmıştır. Güvenirlik analizinde tek uygulamaya dayalı Cronbach Alfa ve iki yarı güvenilirlik analizi tercih edilmiştir. Bahsi geçen güvenilirlik analizlerinde yeterli değerleri almadığı için 15 maddenin ölçekten çıkarılmasına karar verilmiştir. Ölçeğin yapı geçerliğini test etmek üzere SPSS programı kullanılarak açımlayıcı faktör analizi (AFA) uygulanmış, ulaşılan yapının model uyumunu test etmek üzere de AMOS programı kullanılarak birinci düzey doğrulayıcı faktör analizi (DFA) yapılmıştır. Gerçekleştirilen tüm analizler sonucunda 3 alt boyut ve 13 maddeden müteşekkil HEAS ölçeği geliştirilmiştir. Bahsi geçen analizlerin ayrıntıları aşağıda ayrı başlıklar altında ifade edilmiştir.

B. Bulgular ve Yorum

1. Geçerlik Analizi

Bir testte ölçülmesi planlanan niteliğin hangi düzeyde ve ne kadar doğrulukta ölçüldüğü ile ilgili bir kavram olan geçerlik, bir ölçekte aranan en temel özelliklerin başında gelir. Geçerliğin sağlanmasında ölçek maddelerinin birbirleriyle ilişkili olması etkilidir. Maddeler arası ilişkilerin tespit edilmesi ise güvenilirlik analizi ile sağlanır (Büyüköztürk vd., 2016,

116; Punch, 2014, 97; Creswell - Clark, 2015, 224-226). HEAS'ın geçerlik analizi öncesinde maddeler arası uyum güvenirlik analizi incelenmiş, güvenirlik düzeyi düşük olan maddeler veri setinden çıkarılmıştır. HEAS'ı oluşturan maddelerin hafızlık yapan bireylerin tutumlarını ölçebilecek yeterlikte olması için bazı tedbirler alınmıştır. Kapsam geçerliği kapsamında alınan bu tedbirler doğrultusunda ilgili alanyazın incelenerek hazırlanan ölçek maddeleri uzman görüşüne sunulmuştur (DeVellis, 2016, 86-87; Alpar, 2010, 319). Gelen uzman görüşleri de dikkate alınarak ölçeğin taslak formu oluşturulmuştur.

2. Yapı Geçerliği

Sosyal bilimler alanında ölçme işlemleri dolaylı olarak yapılmaktadır. Bu nedenle ölçme aracının etkinliğinin test edilmesinde yapı geçerliğinin oldukça önemli bir işlevi bulunmaktadır. HEAS için hazırlanan soruların hafızlık eğitimi alan bireylerin tutumlarını hangi düzeyde doğru ölçtüğünün tespiti, yapı geçerliği ile sağlanmıştır (Alpar, 2010, 329; Büyüköztürk vd., 2016, 119).

3. Açıklayıcı Faktör Analizi

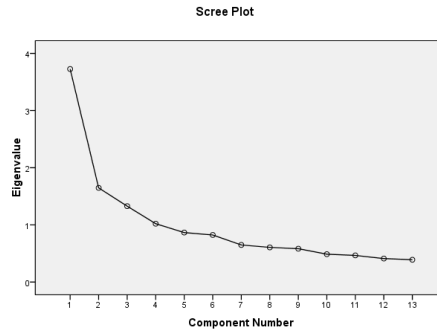
Bu çalışmada HEAS'ın yapı geçerliği açıklayıcı faktör analizi (AFA) ile tespit edilmiştir. SPSS programı ile yapılan AFA'da benzer özellikteki maddelerin aynı alt boyut altında toplanması beklenir (Johnson - Christensen, 2014, 236; Baş, 2013, 153-156). Söz konusu analiz ile bir yandan "boyut indirgemek" diğer yandan "değişkenler arasındaki korelasyon yapılarını sınıflandırmak" amaçlanır. (Alpar, 2010, 269) AFA'nın uygulanabilmesi için veri setinin bu analize uygun özellikte olması gerekir. Belirtilen uygunluk, "Bartlett's Test" ve "Kaiser-Meyer-Olkin" (KMO) ile incelenmiştir. Yapılan uygulama sonrasında Tablo 1'de görüldüğü gibi KMO değerinin ",79" olması ve Bartlett's Test değerinin istatistiksel açıdan anlamlı olması ($\text{sig}=,000<0,05$) sebebiyle ölçeğin ilgili analize hazır olduğu kanaatine varılmıştır (Kalaycı, 2014, 322; Alpar, 2013, 291-294).

Tablo 1: HEAS Veri Setinin Faktör Analizi İçin Uygunluğu

KMO ve Bartlett Testi		
Kaiser-Meyer-Olkin Örneklem Yeterliliğinin Ölçümü.		,790
Bartlett's Test of Sphericity	Approx. Chi-Square	686,25
	df	78
	Sig.	,000

HEAS'ın faktör analizinde çokça tercih edilen “temel bileşenler yöntemi” (principal component) tercih edilmiştir (Alpar, 2013, 272). Faktör sayısı belirlenirken kullanılan farklı yöntemler vardır. (Kalaycı, 2014, 321-322; Alpar, 2010, 388) Bu çalışmada faktör sayısı belirlenirken öncelikle ilgili literatür dikkate alınmış, ayrıca özdeğerin “1,00” üzerinde olmasına dikkat edilmiş, ayrıca “scree plot” eğim grafiğine de bakılmıştır. Şekil 1’de yer alan Scree plot grafiği ve literatür birlikte değerlendirildiğinde “1,02” özdeğer sahip bir faktör dikkate alınmamış, veri seti üç faktör altında toplanmaya zorlanmıştır.

Şekil 1: HEAS Faktör Sayısı Belirlemede Dikkate Alınan Scree Plot Grafiği



AFA analizlerinde farklı faktörlerde -aynı anda birbirine “,100”den büyük bir yükü”- toplanan binişik maddeler veri setinden çıkarılmıştır. Bu şekilde ölçekten 6 madde çıkarılmıştır. HEAS ölçeği AFA analizinde faktör rotasyonu uygulanmıştır. Bu işlemin yapılmasıyla alt boyutların daha net bir şekilde izlenmesi amaçlanmıştır. Faktör rotasyonu bir maddenin bir faktördeki yükünün artırılıp, diğer faktördeki yükünün azaltılması suretiyle her faktöre en yakın olan maddelerin açığa çıkarılmasını ifade eder. Araştırmada ilişkili faktörler üretilmesine izin veren ve sonuçların veriye en iyi şekilde uyum sağlamasını önceleyen “Direct oblimin” kullanılmıştır (DeVellis, 2016, 171-172; Kalaycı, 2014, 322).

AFA sonucu 32 maddenin üç faktör altında toplandığı yapı DFA’ya tabi tutulmuş, bu işlem sonucunda 3 faktör altında toplanan 13 maddeli HEAS ölçeği geliştirilmiştir. HEAS ölçeğinin faktör dağılımlarının yer aldığı Tablo 2’de belirtildiği üzere yükleri, 0,81 ile 0,52 arasında değişen 6 maddenin toplandığı 1. Faktör, “Bilişsel Boyut” olarak isimlendirilmiştir. Öz değeri 3,73, iç tutarlılık katsayısı 0,77 olan bilişsel boyut, ölçeğin %28,7’sini açıklamaktadır. Yükleri, 0,85 ile 0,69 arasında değişen 3 maddenin toplandığı 2. Faktör, “Sosyal Boyut” olarak adlandırılmıştır. Ölçeğin %12,7’sini

açıklayan sosyal boyutun öz değeri 1,65, iç tutarlılık katsayısı ise 0,67 olarak tespit edilmiştir. Yükleri, 0,78 ile 0,50 arasında değişen 4 maddenin biriktiği 3. Faktör ise “Duyuşsal Boyut” olarak isimlendirilmiştir. Ölçeğin %10,2’sini temsil eden bu alt boyutun öz değeri 1,33, iç tutarlılık katsayısı ise (α değeri) 0,60 olarak izlenmiştir.

Tablo 2: HEAS’ın Faktör Dağılımı

MADDELER	Faktörler		
	Bilişsel	Sosyal	Duyuşsal
HEAS 20	,81		
HEAS 13	,79		
HEAS 34	,66		
HEAS 42	,61		
HEAS 53	,61		
HEAS 4	,52		
HEAS 50		,85	
HEAS 43		,77	
HEAS 29		,69	
HEAS 11			,78
HEAS 23			,71
HEAS 41			,57
HEAS 2			,50
Varyans	%28,7	%12,7	%10,2
Öz Değer	3,73	1,65	1,33
İç Tutarlılık	$\alpha = 0,77$	$\alpha = 0,67$	$\alpha = 0,60$
Toplam Varyans: %51,55			

olan” (Madde yükleri “0,50 ve üzeri” değerlerdir.) , 6 maddesi de yapıyı iyi açıklayan maddeler (Yükü “0,70 ve üstü” olan maddelerdir.) olarak nitelendirilebilir (Alpar, 2013, 298). Bu kapsamda faktör dağılım tablosunda da görüldüğü üzere HEAS’ın faktör yüklerinin oldukça yeterli düzeyde olduğu söylenebilir.

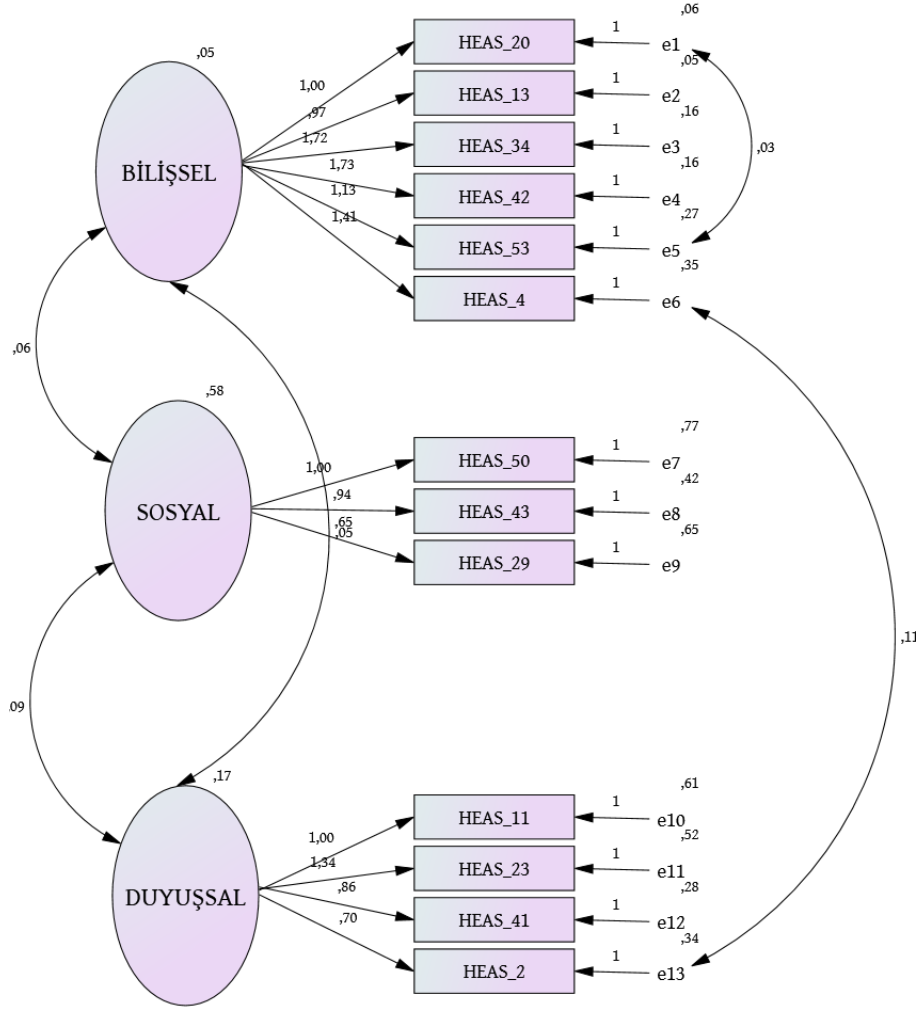
4. Doğrulayıcı Faktör Analizi

Araştırma kapsamında geliştirilen HEAS’ın AFA ile ulaşılan örtük yapısının model uyumunu tespit etmek üzere Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) yapılmıştır. Bu kapsamda HEAS’ın model uyumu “birinci düzey DFA” ile incelenmiştir (DeVellis, 2016, 184; Seçer, 2015, 90-91). AMOS uygulamasının kullanıldığı bu analizde veri setinin model fit değerleri esas alınmış, referans değerler alamayan maddeler veri setinden ayrıştırılmış, böylece üç faktör altında toplanan 13 maddeli HEAS geliştirilmiştir.

DFA ile ulaşılan verilerin yer aldığı Şekil 2’de belirtildiği üzere HEAS’ın madde faktör yük değerleri “,42” ile “,74” arasında gözlenmiştir. Bu veri istatistiki açıdan beklenen ve istenen bir durumdur (Seçer, 2015, 98). Ölçeğin uyum indeksleri de istatistiki açıdan anlamlıdır ($\chi^2=94,7$, $sd=60$, $p=.03$, $\chi^2/sd=1,58$). DFA kapsamında dikkate alınan modifikasyon indekslerine göre, “HEAS 20” ile “HEAS 53” arasında gizli bir ilişki tespit edilmiştir. Bu durum Şekil 1’de de gösterilmiştir. Bu maddeler arasındaki istatistiki ilişkinin literatürde de karşılığı vardır. Zira HEAS 20, “Hafızlık yapmanın gereksiz bir iş olduğunu düşünüyorum”, HEAS 53 maddesi ise “Zamanı geri alabilseydim hafızlığa başlamazdım” şeklindedir. Her iki madde de hafızlığa yönelik olumsuz bir yaklaşımı içerdiği için burada modifikasyon yapılmasında bir sakınca görülmemiştir. “HEAS 4” (Hafızlık yapmak zamanı iyi değerlendirmektedir.) ve “HEAS 2” (Hafızlık yapmak beni mutlu eder.) arasında da gizli bir ilişkinin varlığı tespit edilmiş ve Şekil 2’de gösterilmiştir. Bu maddeler ise hafızlığa yönelik olumlu tutumu ifade etmektedir.

HEAS ölçeğinin uyum indeksi değerleri ise Tablo 3’te bir arada yer almaktadır. Tablodaki referans değerler ilgili literatürden ilham alınarak hazırlanmıştır (Tabachnick - Fidell, 2013, 721-725; Marcoulides - Schumacker, 2001, 186; Seçer, 2015, 98; Bayram, 2013, 78; Meydan - Şeşen, 2015, 37). Tablo incelendiğinde, HEAS’ın IFI, GFI, AGFI ve χ^2/df derecesi mükemmel uyum düzeyinde; NFI, TLI, RFI, CFI, AGFI, RMR değerleri ise kabul edilebilir sınırlar içerisindedir. NFI değeri, bu çalışmada olduğu gibi örneklemin küçük olduğu çalışmalarda genellikle düşük çıktığı için literatürde NNFI/TLI değerinin “,90” üzerinde olması veri setinin uyumu açısından yeterli bir veri olarak tanımlanmaktadır (Bayram, 2013, 75).

Şekil 2: Ölçeğin Birinci Düzey DFA Sonuçları



Tablo 3: DFA Uyum İndeksleri

	Kabul Edilebilir Uyum	Mükemmel Uyum	HEAS Ölçek Bulgusu	Sonuç
GFI	≥ ,85	≥ ,90	,94	Mükemmel Uyum
AGFI	≥ ,85	≥ ,90	,91	Mükemmel Uyum
IFI	≥ ,90	≥ ,95	,95	Mükemmel Uyum
X ² /df	3'ten küçük olmalıdır.		1,58	Mükemmel Uyum

NFI	≥ ,90	≥ ,95	,87	Kabul Edilebilir Uyum
NNFI/TLI	≥ ,90	≥ ,95	,93	Kabul Edilebilir Uyum
RFI	≥ ,90	≥ ,95	,83	Kabul Edilebilir Uyum
CFI	≥ ,90	≥ ,97	,94	Kabul Edilebilir Uyum
RMR	≤ ,05	≤ ,08	,03	Kabul Edilebilir Uyum
RMSEA	≤ ,05	≤ ,08	,05	Kabul Edilebilir Uyum

5. Güvenirlik Analizi

Bir testte örneklemin her bir maddeye verdiği yanıtlar arasındaki tutarlılığı ifade eden güvenirlik, ölçme işleminin doğru bir şekilde gerçekleşmesi için dikkate alınması gereken önemli bir parametredir (Johnson - Christensen, 2014, 228; DeVellis, 2016, 49; Büyüköztürk, 2008, 170). Geliştirilen ölçeğin sonraki kullanımlarında da benzer sonuçları vermesiyle doğrudan ilişkili olan güvenirlik düzeyi, ölçümlerden hareketle yapılacak yorum ve analizlerin temelini oluşturur (Alpar, 2013, 842; Kalaycı, 2014, 403). Güvenirlik düzeyinin tespitinde çeşitli yöntem olmakla birlikte HEAS'ın güvenirligi, tek uygulamaya dayalı "Cronbach Alpha Güvenirligi" ve "İki Yarı Güvenirlik Yöntemi" ile tespit edilmiştir. Tablo 4'te de görüldüğü gibi HEAS ve alt boyutlarının güvenirlik katsayıları 0,60 ile 0,74 arasında değişmektedir. Bu veri, ölçek ve alt boyutlarının yeterli düzeyde güvenilir olduğu şeklinde yorumlanabilir (Johnson - Christensen, 2014, 234; DeVellis, 2016, 49; Arslantürk - Arslantürk, 2013, 174).

Tablo 4: HEAS Ölçeği Güvenirlik Analizi

Ölçek ve Alt Boyutları	Cronbach Alpha Güvenirligi	İki Yarı Güvenirlik
HEAS	,73	,73
Bilişsel	,74	,74
Sosyal	,67	,61
Duyuşsal	,60	,60

Güvenirlik, bir ölçme aracını oluşturan maddeler arası ilişkiyi ifade ettiği için SPSS programı ile gerçekleştirilen güvenirlik analizinde "toplam korelasyon" sütunu da dikkate alınmıştır. Bu kapsamda alanyazında belirtildiği üzere ilgili sütundaki değerlerin negatif yönlü olmamasına ve +0,25'ten büyük olmasına dikkat edilmiş, belirtilen nitelikte olmayan

maddeler ölçekten çıkarılmıştır (Alpar, 2013, 855; Alpar, 2010, 378). HEAS maddeleri arasındaki korelasyonu gösteren Tablo 5 aşağıda yer almaktadır.

Tablo 5: HEAS Ölçeği Madde Korelasyon Tablosu

Maddeler	Madde Silinirse Ölçek Ortalaması	Madde Silinirse Ölçek Varyansı	Toplam Korelasyon	Madde silinirse oluşacak α değeri
HEAS_2	52,94	19,59	,370	,712
HEAS_4	53,00	19,54	,364	,712
HEAS_11	53,69	19,36	,255	,728
HEAS_13	52,76	20,84	,423	,717
HEAS_20	52,76	20,81	,419	,717
HEAS_23	53,55	17,95	,432	,702
HEAS_29	53,59	18,08	,391	,709
HEAS_34	52,98	19,50	,481	,703
HEAS_41	53,21	19,58	,378	,711
HEAS_42	52,90	19,45	,499	,702
HEAS_43	53,39	17,80	,416	,705
HEAS_50	54,32	18,08	,272	,736
HEAS_53	52,87	20,18	,311	,718

C. HEAS Ölçeği Puanlarının Değerlendirilmesi

HEAS 13 madde ve üç alt faktörden oluşmaktadır. Ölçek 5'li likert şeklinde hazırlanmıştır. Bir maddenin alabileceği en yüksek puan 5, en düşük puan ise 1'dir. Bu kapsamda 13 maddeden oluşan ölçekten alınabilecek en yüksek puan (13*5) 65, en düşük puan ise (13*1) 13'tür. 6 maddeden oluşan "Bilişsel" alt boyutundan alınabilecek en yüksek puan (6*5) 30, en düşük puan ise (6*1) 6'dır. 3 maddeden oluşan "Sosyal" alt boyutundan alınabilecek en yüksek puan (3*5) 15, en düşük puan ise (3*1) 3 iken "Duyuşsal" alt boyutundan alınabilecek en yüksek puan (4*5) 20, en düşük puan ise (4*1) 4'tür. Puanın yükselmesi katılımcının hafızlık tutumlarının yükseldiği, düşmesi ise hafızlık tutumlarının düştüğü şeklinde yorumlanabilir.

Sonuç

Araştırma kapsamında gerçekleştirilen analizler neticesinde 13 madde ve 3 alt boyuttan oluşan bir ölçeğe ulaşılmıştır. Ölçeğin ilk boyutu

“Bilişsel Boyut” olarak isimlendirilmiştir. Bu alt boyut altında faktör yükleri “0,81 ile 0,52” arasında değişen HEAS 20, HEAS 13, HEAS 34, HEAS 42, HEAS 53 VE HEAS 4 maddeleri toplanmıştır. Geliştirilen ölçeğin “Sosyal Boyut” olarak isimlendirilen ikinci alt boyutunda yükleri “0,85” ile “0,69” arasında değişen HEAS 50, HEAS 43 ve HEAS 29 maddeleri toplanmıştır. Üçüncü alt boyut ise “Duyuşsal Boyut” olarak isimlendirilmiştir. Bu boyutta biriken ve yükleri “0,78 ile 0,50” arasında değişen maddeler HEAS 11, HEAS 23, HEAS 41 ve HEAS 2’dir. Ölçek ve alt boyutlarının açıkladığı toplam varyans %51,55’tir. Bu oran, çalışmada geliştirilen ölçeğin (HEAS) sosyal bilimlerde kabul edilen açıklama gücünü karşıladığı anlamına gelmektedir.

Ölçek alt boyutları isimlendirilirken “tutum” ve “hafızlık” olguları üzerine literatürde yer alan çeşitli çalışmalardan yararlanılmıştır. Daha önce de ifade edildiği üzere tutumların bilişsel, duyuşsal ve davranışsal boyutu vardır. Araştırma kapsamında geliştirilen ölçekte, hafızlığa yönelik tutumların yoğunlukla bilişsel, duyuşsal yönlerde öbeklendiğini gösteren faktörler ortaya çıkmıştır. Hafızlık olgusunun doğrudan ya da dolaylı olarak ölçülebilir bir davranışsal yönünün/çıktısının olmaması ölçekte davranışsal boyuta dönük bir faktörleşmenin ortaya çıkmasını engellemiş olabilir. Bununla beraber, hafızlık eğitiminin sosyal ilişkilerle irtibatını ele veren çeşitli bağlamların ortaya çıktığı görülmüş, bunlar da ölçekte sosyal boyut olarak yorumlanmıştır.

Tutum, esas itibarıyla bir olgu ya da duruma karşı belli bir tavır alış (olumlu-olumsuz tonlara sahip yönelimler içeren) yansıttığı için temelde bilişsel yapılardan beslenir. Nitekim zihinsel bir anlamlandırma olmadan belli bir yönelim sergilemek, yani bir olguya ya da duruma karşı anlamlı tavır oluşturmak ve buradan hareketle belli adımlar atmak zordur. Hafızlık eğitime dönük tutumların da temelde bir anlamlandırma yönünün olduğu söylenebilir. Burada hafızlık eğitime ve onun bileşenlerine nasıl yaklaşıldığı, yani Kur’an’ı ezberlemenin kişinin zihninde ne anlama geldiği ya da ona hangi anlamlar yüklendiği belirleyici olmaktadır. Ölçeğin bilişsel alt boyutunda toplanan 6 maddede hafızlık olgusuna yönelik bilişsel değerlendirmelerin yer aldığı görülmektedir. Bu alt boyut altında toplanan maddelerdeki “Hafızlık yapmanın gereksiz olduğunu düşünüyorum.”, “Hafız olmak hayatıma değer katar.” ve “Hafızlık yapmak zamanı iyi değerlendirmektir.” gibi ifadeler hafızlık olgusuna yönelik geliştirilen bilişsel tutum ve farkındalığı göstergeleri olarak değerlendirilebilir.

Tutumlar üzerinde belirleyici diğer bir unsur duyuşsal boyuttur. İnsanın daha çok duyguları ile ilgili olan bu olgu, bireylerin ne

düşündüklerinden ziyade nasıl hissettikleri ile ilgilidir. Bir davranışta bulunmak için o davranışın zihinde anlamlandırılması yanında önemine ve gereğine de inanılması, örneğin yapılmasından hoşlanılması, yapıldığında ortaya çıkacak olan sonuçlara dair de belli bir iyimserliğin olması gerekir. Bu tür hisler kimi zaman hoşlanma, mutlu olma, rahatlama gibi yönelimler taşırken kimi zaman bir risk ya da tehlikeden emin olma gibi yönler taşıyabilir. Söz konusu hafızlık eğitimi olunca bu konuda doğru adımların atılabilmesi için öğrenenin hafızlık yapmaya dönük duygusal tavır alışının olması beklenebilen bir durumdur. Zira seilmeyen, hoşlanılmayan, yapıldığında mutluluk vermeyen şeylere karşı pozitif tavırlar gelişmez. Ölçekte yer alan “Hafızlıkla ilgili sorumluluklarımı yerine getirmekten hoşlanırım”, “Hafızlık yapmak beni mutlu eder.”, “Ezber vereceğim vaktin gelmesini heyecanla beklerim.” gibi maddeler, hafızlığa yönelik geliştirilen tutumların duyuşsal yönü ile ilgilidir.

Tutumlar sosyal motivasyonlara da sahiptir. Nitekim bir olgu ya da duruma karşı belli bir tavır alışın sosyal olarak da birtakım anlamlar ihtiva ettiği açıktır. İnsan kimi davranışlarını sosyal kabul, onaylanma, prestij vb. açılardan ortaya çıkan beklentilere göre şekillendirebilir. Zaman zaman çevresel beklenti, onay ve takdir durumuna göre öğrenmeler güçlenir ya da zayıflar. Her ne kadar farklı çalışmalarda hafızlığın Allah rızasını kazanmak başta olmak üzere kendini geliştirmek, iyi bir Müslüman olmak gibi gerekçelerle yapıldığı ortaya konsa da, içinde yaşanan toplum nezdinde saygın bir konuma gelmek için de hafızlık yapılabilmektedir (Algur, 2019, 271) Ölçeğin Sosyal alt boyutunda yer alan “Ezberlediğim ayetleri toplum içinde okumak bana haz verir.”, “Bana “HAFIZ” şeklinde hitap edilmesi hoşuma gider.” ve “Yakınlarımla hafızlık yaptığımdan söz etmeleri hoşuma gider.” ifadeleri hafızlık yapma sürecinde sosyal ortamın etkisine dair veriler üretmektedir. Aslında ölçekte yer alan bu alt boyutta yüksek puanların alınması, hafızlığa daha çok dışsal unsurların etkisiyle motive olunduğunu, düşük puanların alınması ise daha çok içsel motivasyonun varlığına dair fikir verici niteliktedir (Algur, 2019, 281). Bu ise hafızlık olgusundan ne beklendiği sorusuna verilecek ya da verilmesi beklenen cevapların niteliği üzerinde etkin bir rol üstelenebilir.

Ölçek için yapılan güvenilirlik analizlerinde elde edilen değerler, ölçek ve alt boyutlarının güvenilirliğine işaret etmektedir. Hafızlık eğitiminde tutumları ölçmek üzere geliştirilen benzer nitelikte bir ölçüğe literatürde rastlanmadığı için çalışma kapsamında ölçüt bağıntılı geçerlik incelemesi yapılamamıştır. İlerleyen süreçte benzer ölçekler geliştirildiğinde bu tür karşılaştırmalı analizler yapılarak hafızlık eğitimine ilişkin tutumlar çok

yönlü olarak incelenebilir. Bununla birlikte, hafızlık eğitimi ile ilgili yapılacak ölçek tabanlı bilimsel araştırmalarda “Hafızlık Eğitimi Tutum Ölçeği”nin (HEAS) üst düzey istatistiksel analizlere önemli katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Diğer taraftan ölçek çeşitli araştırmalarda kullanıldıkça alanyazındaki diğer verilerle karşılaştırılması ve bu sayede kendi kendisinin test edilmesi de mümkün olacaktır.

HEAS'ın muhatabı temelde hafızlık eğitimi alan üniversite öğrencileridir. Bilindiği gibi farklı eğitim kademeleri ya da yaş düzeylerinde de hafızlık eğitimi yapılmaktadır. Ölçeğin belirtilen grubun dışındaki öğretim kademelerine ya da yaş gruplarına yönelik uygulanması halinde yeniden güvenilirlik ve geçerlik analizlerinin yapılması gerekebilir. Hafızlık eğitimi alan bireylerin tutumlarına yönelik geliştirilen bu ölçeğin diğer hafızlık uygulamalarına yönelik olarak çeşitlendirilmesi, daha etkili ve kapsamlı ölçmelerin yapılmasına imkân sağlayacaktır.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Bu çalışma için etik kurul izni, Erciyes Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 25.10.2022 tarihli ve 2022/469 numaralı kararı ile alınmıştır.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA

- ADIGÜZEL, Abdullah vd. "Hafız İmam Hatip Ortaokullarındaki Hafızlık Eğitimine İlişkin Öğretici ve Öğrenci Görüşleri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 17/68 (2018), 1453-1475. <https://doi.org/doi.org/10.17755/esosder.363850>
- ADIGÜZEL, Abdullah. "Okula İlişkin Tutum Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 11/40 (2012), 30-45.
- ALBAYRAK, Bünyamin. "Kur'an Kursu Hizmetlerinde Yeni Yaklaşımlar: Hizmet Çeşitliliği Projesi". *Yeniden Yapılanmanın Eşiğinde Kur'an Kursları YECDER IV. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Bildirileri (27 Nisan 2013 - İstanbul)*. ed. Şadettin Göksu. 21-33. İstanbul: YECDER, 2014.
- ALGUR, Hüseyin. *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları*. İstanbul: Dem Yayınları, 2019.
- ALGUR, Hüseyin. *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- ALPAR, Reha. *Spor, Sağlık ve Eğitim Bilimlerinden Örneklerle Uygulamalı İstatistik ve Geçerlik-Güvenirlik*. Ankara: Detay Yayınları, 2010.
- ALPAR, Reha. *Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistiksel Yöntemler*. Ankara: Detay Yayınları, 2013.
- ARSLAN, Gülsüm. *Örgün Eğitim Kapsamında Hafızlık Eğitimi (Sabahattin Zaim Üniversitesi ve İstanbul Şehit Tolga Ecebalın Kız Anadolu İmam-Hatip Lisesi Örneği)*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü., 2020.
- ARSLANTAŞ, Muhammet. *İmam-Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesinde Öğrenci Tutumları (Sivas Zeki Hayran İmam Hatip Ortaokulu Örneği)*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- ARSLANTÜRK, Zeki - ARSLANTÜRK, Hamit E. *Uygulamalı Sosyal Araştırma Kavramlar, Teknikler, Metotlar, Bilgisayar Uygulaması SPSS*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 3. Basım, 2013.
- ATMACA, Taner. "Olumsuz Okul Tutumu, Okula Yabancılaşma ve Anti-Sosyal Davranışın Ortaöğretim Öğrencilerinin Suça Eğilimini Yordama Düzeyi". *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi: Teori ve Uygulama* 10/19

(2019), 63-86.

- AYBEY, Salih. "Hafızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe: Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık -Önemi, Problemleri ve Beklentiler-". *Ekev Akademi Dergisi* 24/82 (2020), 383-412.
- AYDIN, M. Şevki. "Yaygın Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu". *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve İnsan Yetiştirme Düzenimiz" Sempozyumu*. 507-534. Erzurum: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- AYDIN, Orhan. "Tutumlar". *Davranış Bilimlerine Giriş*. ed. Enver Özalp. 280-295. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2004.
- BAŞ, Türker. *Anket Nasıl Hazırlanır? Nasıl Uygulanır? Nasıl Değerlendirilir?* Ankara: Seçkin Yayıncılık, 7. Basım, 2013.
- BAŞKONAK, Mustafa. *Örgün Eğitimde Hafızlık Sağlama*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022.
- BAYRAM, Nuran. *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Amos Uygulamaları*. Bursa: Ezgi Kitabevi, 2. Basım, 2013.
- BİLGİN, Vejdi. "Psiko-Sosyal Açından Hafızlık: Orta Yaş Erkek Hafızlar Üzerinden Bir Değerlendirme". *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*. ed. Hatice Şahin Aynur. 233-266. İstanbul: Dem Yayınları, 2021.
- BLAIR, Glenn Myers vd. *Educational Psychology*. New York: Macmillan Company, 1970.
- BOZKURT, Nebi. "Dâru'l-Kurrâ". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 545-548.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 22. Basım, 2016.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi, 9., 2008.
- ÇETİN, Şaban - ÇETİN, Filiz. "Öğrenmeye Yönelik Tutum Ölçeği (ÖYTÖ) Geliştirme Çalışması". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 17/1 (2019), 140-157. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tebd/issue/46309/537967>
- ÇİMEN, Abdullah Emin. "Hafızlık Müessesesi, Ülkemizdeki Hafızlık Çalışmaları İle İlgili Bazı Değerlendirmeler ve Hafızlığın Sağlatılmasında Bir Metot Denemesi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 91-166.
- DEMİR, Kevser. "Hafızlık Eğitimi Almış Bireylerin Benlik Saygısı Üzerine Nitel Bir Çalışma". *İZÜ Eğitim Dergisi* 1/2 (31 Aralık 2019), 285-319.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/izujed/652951>

- DEMİRBAŞ, İ. "Hafız Yetiştirecek Proje İmam Hatip Ortaokulları". *Yeniden Yapılanmanın Eşiğinde Kur'an Kursları YECDER IV. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Bildirileri (27 Nisan 2013 - İstanbul)*. ed. Şadettin Göksu. İstanbul: YECDER, 2014.
- DEVELLIS, Robert F. *Scale Development: Theory and Applications*. California: Sage Publications, 4. Basım, 2016.
- DİB. *Kur'an Kursu-Okul İşbirliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Programı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- ERDEN, Münire. *Sınıf Yönetimi*. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2014.
- ERDOĞAN, Nazmi. "Mahalle Camiinde Hafızlık Eğitimi". *Yecder I. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu Tebliğleri (22 Mayıs 2010)*. ed. Şadettin Göksu. 237-243. İstanbul: Yediveren Kitap, 2011.
- ERKUŞ, Adnan. *Psikolojide Ölçme ve Ölçek Geliştirme-I Temel Kavramlar ve İşlemler*. Ankara: Pegem Akademi, 2. Basım, 2014.
- GÜNEŞ, Adem. *Türkiye'de Yeni Bir Model Olarak Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2019.
- GÜREL, Ramazan - KAYA, Umut. "İlahiyat Fakültelerinde Hafızlık Çalışmaları: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*. ed. Cemil Osmanoğlu - Ömer Özbek. 247-295. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- JOHNSON, Burke - CHRISTENSEN, Larry. *Educational Research Quantitative, Qualitative and Mixed Approaches*. California: Sage Publication, 5. Basım, 2014.
- KAĞITÇIBAŞI, Çiğdem. *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınları, 11. Basım, 2008.
- KALAYCI, Şerif. *Spss Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*. Ankara: Asil Yayın, 2014.
- KARAKAYA, Ayşe. *Türkiye'de Hıfz Eğitimi - Ankara Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- KAYA, Mevlüt. "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/13 (2001), 43-78.
- KAYACI, Eyyüp. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okula Yönelik Tutum ve Dini Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2022), 131-151.

- KORKMAZ, Mehmet. "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Sorunları". *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. 319-368. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.
- MARCOULIDES, George A. - Randall E. Schumacker (ed.). *New Developments and Techniques in Structural Equation Modeling*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 2001.
- MEYDAN, Cem Harun - Şeşen, Harun. *Yapısal Eşitlik Modellemesi Amos Uygulamaları*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- OK, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.
- ONUR, Bekir. *Gelişim Psikolojisi*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2006.
- OSMANOĞLU, Cemil - UĞUR, Elif. "Paydaşlarına Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi". *Bilimname* 41 (2020), 903-956. <https://doi.org/doi.org/10.28949/bilimname.700283>
- ÖNCÜL, Remzi. *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000.
- ÖZDEMİR, Saadettin - Çaylı, Ahmet Fatih. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Hafızlık Öğretimi ve Problemleri. , IX(119), 23-69." *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* 119 (2021), 23-69. <https://doi.org/dx.doi.org/10.29228/ASOS.51881>
- ÖZDEMİR, Şuayip - Çelik, Rahime. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 7-20.
- ÖZKAYA, Mehmet. "Ortaokullarda Seçmeli Ders Olarak Okutulan Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Likert Tipi Bir Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2015), 285-314.
- ÖZTÜRK, Özlem. *Kur'an Kursu Öğrencilerinde Depresyon Düzeyi Üzerine Bir Araştırma (Konya Örneği)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- SEÇER, İsmail. *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci Spss ve Lisrel Uygulamaları*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- ŞAHİN, Hatice. "Başlangıcından Günümüze Kadar İslam Coğrafyasında Hafızlık Tedrisatı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011), 199-222.
- TABACHNICK, Barbara G. - FIDELL, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. New York: Pearson Education, 6. Basım, 2013.

- TAVŞANCIL, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2006.
- TAYLOR, Shelley E vd. *Sosyal Psikoloji*. çev. A. Dönmez. Ankara: İmge Kitabevi, 2007.
- TDK. *Güncel Türkçe Sözlük*, 2022.
- TOKER, İ. *Hafızlık Anlam ve Deneyim*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- TUNCEL, Emrullah. "Örgün Eğitim Eşliğinde Hafızlık Deneyimine Dair Nitel Bir Araştırma: İlk Emir Koleji Örneği". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 233-261.
- TUNÇER, Mustafa. "Nitelikli Hafızlık Eğitiminde Ezberin Mana ile Bütünleştirilmesinin Önemi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2020), 619-639.
- YEŞİLYAPRAK, Binnur. *21. Yüzyılda Eğitimde Rehberlik Hizmetleri*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 24. Basım, 2015.
- ZENGİN, Mahmut. "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/25 (2013), 271-309.




Ek 1: HEAS Ölçek Maddeleri

Bilişsel	HEAS_20 Hafızlık yapmanın gereksiz bir iş olduğunu düşünüyorum. HEAS_13 Hafız olmak hayatıma değer katar. HEAS_34 Hafızlık yapıyor olmak bana huzur verir. HEAS_42 Kur'an'ı açmak, sayfalarına bakmak/dokunmak bana huzur verir. HEAS_53 Zamanı geri alabilseydim hafızlığa başlamazdım. HEAS_4 Hafızlık yapmak zamanı iyi değerlendirmektir.
Sosyal	HEAS_50 Yakınlarımla hafızlık yaptığımdan söz etmeleri hoşuma gider. HEAS_43 Bana "HAFIZ" şeklinde hitap edilmesi hoşuma gider. HEAS_29 Ezberlediğim ayetleri toplum içinde okumak bana haz verir.
Duyuşsal	HEAS_11 Ezber vereceğim vaktin gelmesini heyecanla beklerim. HEAS_23 Hafızlık yaptığım sınıfa severek gelirim. HEAS_41 Hafızlıkla ilgili sorumluluklarımı yerine getirmekten hoşlanırım. HEAS_2 Hafızlık yapmak beni mutlu eder.

HIFZ EDUCATION ATTITUDE SCALE: THE STUDY OF VALIDITY AND RELIABILITY

 Cemil OSMANOĞLU^a

 Hüseyin ALGUR^b

Extended Abstract

Hifz education is an important non-formal education practice in the Islamic World. Hifz education in Turkey is carried out at different education levels and ages. However, it is possible to talk about the existence of some deficiencies in the scientificization process of this education. For example, a scientifically valid and reliable measurement tool that examines the attitudes of students in hifz education towards this education has not yet been developed. Examining the attitudes towards an education process and its components can contribute to the production of healthy information about the development and success of this education. This review may contribute to taking measures against the deficiencies in education. From this point of view, in this study, it is aimed to develop a scientifically reliable and valid measurement tool that measures the attitudes of individuals who receive hifz education towards hifz education.

Hifz Education Attitude Scale (HEAS) is a scale developed based on the assumption that attitudes can be measured indirectly. In the study, a data collection tool was developed that can measure the attitudes of individuals who receive hifz education towards this education around three sub-dimensions. The research was carried out with 234 undergraduate students who were selected on a voluntarily, both receiving higher religious education and continuing hifz education at the same time.

The data obtained in the research were analyzed using the SPSS program. After examining the reliability analysis of the data set, validity analyzes were performed. In the reliability analysis, Cronbach's Alpha based on a single application and two-half reliability analysis were preferred. It was decided

^a Assoc. Prof., Erciyes University, cemilosmanoglu@hotmail.com

^b Assoc. Prof., Giresun University, huseyin.algur@giresun.edu.tr

to remove 15 items from the scale because they did not receive sufficient values in the aforementioned reliability analyzes. Exploratory factor analysis (EFA) was applied to test the construct validity of the scale, and first-level confirmatory factor analysis (CFA) was performed using the AMOS program to test the model fit of the reached structure.

The structure in which 32 items were gathered under three factors as a result of EFA was subjected to CFA, and as a result of this process, the HEAS scale with 13 items gathered under 3 factors was developed. The factor distributions of the HEAS scale were as follows. The 1st Factor, in which 6 items with loadings ranging from 0.81 to 0.52 were collected, was named the “Cognitive Dimension”. The cognitive dimension, with an eigenvalue of 3.73 and an internal consistency coefficient of 0.77, explains 28.7% of the scale. The 2nd Factor, in which 3 items with loads ranging from 0.85 to 0.69 were collected, was named “Social Dimension”. The eigenvalue of the social dimension, which explains 12.7% of the scale, was found to be 1.65 and the internal consistency coefficient as 0.67. The third factor, in which 4 items with loads varying between 0.78 and 0.50 accumulated, was named the “Affective Dimension”. The eigenvalue of this sub-dimension, which represents 10.2% of the scale, was 1.33 and the internal consistency coefficient (α value) was 0.60.

In the CFA analysis, item factor loading values of the HEAS were observed between “.42” and “.74”. This data is statistically expected and desirable. The fit indices of the scale are also statistically significant ($\chi^2=94.7$, $sd=60$, $p=.03$, $\chi^2/sd=1.58$). When the fit index values of the HEAS scale were examined, the IFI, GFI, AGFI and χ^2/df grades of HEAS were at the perfect fit level; NFI, TLI, RFI, CFI, AGFI, RMR values are within acceptable limits. Since the NFI value is generally low in studies with a small sample, as in this study, a NNFI/TLI value above “.90” is defined as sufficient data in terms of data set compatibility in the literature.

Reliability coefficients of HEAS and its sub-dimensions ranged from 0.60 to 0.74. This data can be interpreted as the scale and its sub-dimensions are sufficiently reliable. The HEAS consists of 13 items and three sub-factors. The scale was prepared in a 5-point Likert format. The highest score an item can get is 5, and the lowest score is 1. In this context, the highest score that can be obtained from the 13-item scale ($13*5$) is 65, and the lowest ($13*1$) is 13. The addressee of HEAS is basically university students who take hifz education. As it is known, hifz education is also carried out at different education levels or age levels. If the scale is applied to education levels or age

groups other than the specified group, it may be necessary to perform reliability and validity analyzes again. The diversification of this scale, which was developed for the attitudes of individuals who receive hafiz training, for other hafiz practices will allow more effective and comprehensive measurements to be made.

Keywords: Religious Education, Hifz Education, Hifz, Attitude, Scale of Attitude.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Ethics Committee Approval for this study was obtained with the decision of Erciyes University Social and Human Sciences Ethics Committee dated 10.25.2022 and numbered 2022/469.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The authors declare they have contributed equally to the article.

5. Competing interests:

The authors declare no competing interests.



HAFIZLIK DENEYİMİNİN PSİKOLOJİK YAKLAŞIMLA İNCELENMESİ

 Sema KARAGÖZ^a

Öz

Bu çalışmada, Müslüman-Türk kültüründe değer atfedilen hafızlık ritüelinin bireylerin yaşamındaki rolü ele alınmıştır. Hafızlığa yönelme nedenlerini, hafızlığın yaşama kattığı anlamı, eğitim sürecinde yaşananları ve hafızlığın etkilerini açığa çıkarmaya çalışan bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması kullanılmıştır. Yarı-yapılandırılmış görüşmelerin kullanıldığı çalışmada, hafız olmaya hak kazanmış 20 kişiyle ev, iş yeri veya topluma açık alanlarda yüz yüze ya da online görüşmeler yapılmıştır. Elde edilen verilere içerik analizi uygulanmıştır. Bulgular 7 ana temada sınıflandırılmıştır. Bu temalar, hafız olmaya yönelmede etkili olan faktörler, hafızlığın anlamlandırılması, hafızlık yapma sürecinde ve sonrasında yaşanan sıkıntılar, hafızlığın başa çıkmayla ilişkisi, hafızlığın yaşam tarzını şekillendirmedeki rolü, Tanrı tasavvuru ve hafızlık eğitiminin bireye etkileridir. Sonuç itibarıyla denilebilir ki hafızlık eğitimi ve hafızlık kişilerin yaşamında çok boyutlu bir etki alanına sahiptir. Yaşamda amaçlar belirlemek ve yaşama anlam kazandırmakta bir referans kaynağıdır. Bunun yanında, kişilerin yaşamlarını şekillendirme fonksiyonuna sahiptir ve Tanrı tasavvurlarının oluşumunu etkilemektedir. Ayrıca hafızlık eğitimi çeşitli zorlukları barındıran bir süreçtir ve başa çıkmayla yakından ilişkilidir. İlerleyen süreçlerde ise hafızlık başlı başına bir başa çıkma stratejisine dönüşebilmektedir. Hafızlık eğitiminin bireyin tutum ve davranışlarında birtakım etkilere ve değişimlere yol açtığı da tespit edilen bir diğer önemli bulgudur. Hafızlık bağlamında din psikolojisi bakış açısıyla yapılacak nitel ve nicel araştırmaların önem taşıyacağı düşünülmektedir.

Anahtar kelimeler: Din Psikolojisi, Hafızlık, Anlam, Amaç, Manevi Tecrübe.



EXAMINING THE HAFIZ EXPERIENCE WITHIN THE FRAMEWORK OF PSYCHOLOGICAL APPROACH

Abstract

^a Dr.Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, sema.karagoz@yahoo.com.tr

This study explores the role of the hifz ritual, a valued attribute Muslim-Turkish culture for centuries, in the lives of individuals. Qualitative research method, specifically the case study technique, was used to try and reveal the reasons for becoming a hafiz, the meaning being a hafiz adds one's life, what happens during the training process and the effects of being a hafiz in one's life. Face-to-face or online semi-structured interviews were conducted at home, workplace, or public places with 20 people who were entitled to become a hafiz. Content analysis was applied to the data collected. The findings were categorized under 7 main themes. These themes are the factors influencing the tendency to become a hafiz, the meaning of being a hafiz, the difficulties experienced, the relationship between being a hafiz and coping, the role being a hafiz plays in shaping lifestyle, the concept of God and the effects of being a hafiz on the individual. In conclusion, hifz training and being a hafiz have a multidimensional impact on people's lives. It is a source of reference for setting goals and giving meaning to one's life. In addition, it has the function of shaping people's lives and affects the formation of their conception of God. Moreover, hifz training is a process that involves various difficulties and is closely related to coping. In later stages, memorization can turn into a coping strategy in and of itself. Another important finding is that hifz training leads to some effects and changes in the attitudes and behaviors of the individual. It is our opinion that further qualitative and quantitative research on hafiz and hifz should lead to more notable results.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Psychology of Religion, Hafiz, Meaning, Purpose, Spiritual Experience.



Giriş

“Yaşamın anlamı nedir?” sorusunu muhatabımıza yönelttiğimizde, kişinin bunu doğrudan cevaplama zor olabilir. Bununla birlikte insan bu soru üzerine yeterince düşünmese de “Yaşamımın ne anlamı var ki?”, “Neden tüm bunları yaşıyorum?” veya “Niçin bütün bunlar?” sorularına bir cevap aramaktadır. Hatta bu arayış henüz bebeklik çağıyla beraber başlamaktadır. Çünkü bebekler dahi kendi imkânları çerçevesinde oyunlarında kendilerine bir konum biçmektedir (Adler, 2004, ss. 8-16). İnsanın bilişsel, duygusal ve manevi gelişimiyle birlikte bu soruların ve cevaplarının çeşitlenmeye ve derinleşmeye başladığı ifade edilebilir. Birey, yetişkinliğe doğru yol aldıkça kendini saran dünyaya, mensubu olduğu topluma, geçmişine ya da şu anki yaşamına tatmin edici bir takım açıklamalar getirme ihtiyacı duymaktadır (Kartopu, 2013, s. 67). Yaşamdaki beklentilerine ve amaçlarına bireysel kaynakları bağlamında anlamlar üretmektedir (Uğur & Akın, 2015, s. 425).

Yaşamda anlam ve bir anlam doğrultusunda amaç oluşturma kaynaklarından birini de dini referanslar oluşturmaktadır. İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim ve onunla ilişkili her bir husus yüzyıllardır Müslüman Türk kültürü tarafından değer görmektedir. Kur'an-ı Kerim'in tamamının ezberlenmesini ifade eden hafızlık da İslam dini mensuplarınca saygı ve hürmet atfedilerek devam ettirilen bir gelenektir. Bu doğrultuda hafızlık tecrübesinin bireylerin yaşamına nasıl bir anlam kattığını ve yaşamlarını nasıl etkilediğini açığa çıkarmak din psikolojisi açısından önemli görünmektedir.

Bir kavram olarak yaşamda anlamın tanımlanmasının oldukça güç olduğuna ve çeşitlilik gösterdiğine rastlanmaktadır. Her teorisyenin kendi bilimsel bakış açısı doğrultusunda insan ve anlam ilişkisine açıklık getirmeye çalıştığı söylenebilir (Cohen & Cairns, 2012, s. 314). Bu zorluğa rağmen psikoloji perspektifi doğrultusunda kavramı şu şekilde tanımlamak mümkündür. Yaşamda anlam, bireyin yaşamında tutarlılık sağlayan bir referans sistemi, bir hedefe odaklanmışlık yahut hayatta amaçlılık (Steger vd., 2006, s. 80), karşılaştığı olay veya durumlara cevap vermesinde bireye yardımcı olan bir kaynak (Akıncı, 2005, s. 7) ve yaşama yön veren bir duygudur (Stroope vd., 2013, s. 26). Bu tanımlama insan yaşamında bir anlamın var olduğuna işaret etmektedir (Steger & Kashdan, 2013, s. 103). Frankl (2007, s. 36), bu noktada yaşamın hiçbir zaman anlamdan yoksun olmadığını vurgulayarak yaşamda anlamlılığa açıklık getirir. Ona göre, bir iş yaparak, bir şey yaratarak, bir şey tecrübe ederek ya da biriyle temas ederek dahi yaşamda anlam bulunabilir. Bunun yanında yaşamın anlamı insandan insana farklılık gösterebileceği gibi saatten saate dahi farklılık gösterebilir (Frankl, 2015, s. 122). O halde anlam, insan var oluşunun merkezinde yer almaktadır.

Birey, kendini ve çevresini anlamaya yönelik güçlü bir istek duymaktadır. Kendini ve dünyayı anlamaya başladığında, neleri başarmak istediğini de tanımlamaktadır. Kişi böylece anlamı tecrübe etmektedir. Ayrıca bu durum bireyin anlamı arama motivasyonuna sahip olduğunu da göstermektedir (Steger vd., 2008, s. 200). Anlam arayışı olarak ifade edilebilecek bu durum, bireyin yaşamındaki anlamlılığı artırmaya yol açan veya mevcut anlamı güçlendirmeye yardımcı olan tecrübeler aramaya yönelik bilinçli bir çabadır (Sakal, 2018, s. 39). Bu arayışın neticesinde ulaşılan anlam kişiye özel olduğu için eşsiz bir yapıdadır (Frankl, 2015, s. 113). Ayrıca bu anlam arayışının, bireyin hareketlerine yön verici bir nitelik taşıdığı da söylenebilir (Akıncı, 2005, s. 8). Kimi zaman da kişi yaşamına bir yön veremez ve kendini amaçsız hisseder. Bu durum yaşamda anlamsızlığa işaret etmektedir (Demirbaş Çelik & İşmen Gazioğlu, 2015, s. 43). Frankl'ın

varoluşsal boşluk olarak tanımladığı bu anlamsızlık durumunda kişi can sıkıntısı ve bunaltıya teslim olmaktadır. Kişi herhangi bir şeyi arzulamak yerine diğer insanların arzularına uymaktadır ve başkalarının kendinden istediklerini gerçekleştirmektedir (Frankl, 2015, ss. 120-121). Bu anlamsızlık sürecine şüphe, atalet, kötümserlik, endişe ve korku gibi duygular eşlik etmektedir (Akın vd., 2016, s. 14).

Anlam ve amaç ilişkisine odaklanıldığında, bu iki kavramın birbirine eş değer olmadığı gözlenmektedir. Daha açık bir ifadeyle anlam kendi içerisinde temel iki boyutu kapsayan daha üst bir kavramdır. İlk boyut, kişinin hayatı anlamlandırma yeteneğini ve benliğini içerirken; ikinci boyut bireyin kısa ya da uzun vadeli özlemlerini, isteklerini ve ilgili etkinliklere yönelik motivasyonları içermektedir (Steger, 2012, s. 382). Bu doğrultuda denilebilir ki amaçlar bireyin istediği sonuçların içsel temsilleridir (Eryılmaz, 2015, s. 234). Yaşamda belirlenen amaçlar, bireyi harekete geçirmekte, davranışları yönlendirmekte ve anlam duygusu yaratmaktadır (Ünlü vd., 2021, s. 39). Kişi amaçlarına ulaştığında yaşamına da bir anlam kazandırmaktadır. Dolayısıyla anlam ve amaç kavramları özde farklılık göstermektedir (Aydın vd., 2015, s. 43).

Yaşamdaki anlam arayışında bireye yol gösteren pek çok kişisel ve çevresel anlam kaynaklarından biri de dini sistemlerdir. Dini sistemler, tek başına yaşama anlam verebilme kapasitesine ve her olayı yorumlama gücüne sahiptir (Baumeister, 1991, s. 205). İnanmak, çalışmak, yardım etmek, hizmet etmek, bir şey olmak, Tanrı'nın isteği doğrultusunda yaşama yön vermek veya çocuk yetiştirmek gibi her durumda dini motifler kendini hissettirir (Schmid, 2003, s. 187). Dinler, insanın kendisi, çevresi ve aşkın var oluşla geliştireceği ilişkilere anlam yükleme imkânı sunar ve insanda derin ve kalıcı motivasyonlar oluşturur (Bahadır, 2002, ss. 137-138). Dini sistemler, bu anlam yükleme işlemini gerçekleştirirken meseleyi çoğu zaman insanüstü temellerle açıklamaya çalışır (Tanrıverdi & Ulu, 2018, s. 1199). Dinin, insanın anlam duygusunun tamamına nüfuz ettiğini söylemek mümkündür. İnsan, günlük yaşamdaki olayları yorumlarken, genel yaşam algısını oluştururken, dünya ve dünyadan sonraki hayat için kurtuluş yolu çizerken, kararlar alırken ve geleceğe dair amaçlar belirlerken mensubu olduğu dini sistemden beslenmektedir (Park, 2013, s. 42).

İnsanı kutsalla ilişkilendiren dini sistemlerin (Küçükcan & Köse, 2000, s. 71) önemli bir boyutu da insanlara manevi içerikli hedef ve amaçlar vermesidir. Dini inanç sistemleri, *"bireylere hem ne için çabalamaları gerektiği hususunda bir vizyon sunmakta hem de bu sunduğu vizyona ulaşmak*

için stratejilerle yol göstermektedir” (Emmons vd., 1998, ss. 403-404). Bu manevi çabalar, ahlaki değerlerle, yaratıcıya bağlılıkla ve günlük tecrübelerde kutsallık arayışıyla kendini göstermektedir (Emmons, 2005, s. 736). Dolayısıyla birey manevi amaçlar aracılığıyla kutsalla ilişkisini derinleştirerek ve güçlendirerek yaşamındaki anlamlılığı sağlamaktadır.

Dini pratiklerin mensuplarına yaşamda bir anlamlılık ve amaçlılık vermesiyle birlikte diğer birtakım fonksiyonlara da sahip olduğu gözlenmektedir. Örneğin bireyin aşkın alanla bağlılığını derinleştirmekte, manevi bilinç düzeyini güçlendirmekte, kişilik ve benlik gelişimini desteklemekte, sosyal ilişkilerini artırmakta ve dayanışma hissini oluşturmaktadır (Koç, 2013, s. 50). Bu doğrultuda İslam dini çatısı altında yer alan dinsel uygulamalardan biri olan hafızlık tecrübesinin de kişiye yaşamda bir amaç ve anlam verme, manevi derinlik kazandırma, Yaratıcı ile bağlılığını derinleştirme ve benlik gelişimini destekleme gibi çok çeşitli hususlarda katkı sağlayan bir ritüel olduğunu söylemek mümkündür.

Arapça kökenli bir sözcük olan hâfız, “korumak” ve “ezberlemek” anlamlarını taşıyan hıfz kökünden gelmektedir. Bir sıfat olarak hâfız Kur’an’ın tamamını ezberleyen kişidir (Bozkurt, 1997, s. 74). Kur’an-ı Kerim’in değişikliğe uğramadan bugüne dek ulaşmasındaki en önemli faktörlerden biri onun hıfzedilmesidir (H. Şahin, 2011, s. 200). Bu husus, daha açık bir biçimde şöyle izah edilebilir. Kur’an-ı Kerim’in korunmasında ve nesilden nesile aktarılmasında yazılı ve sözlü kaynaklara başvurunun yer aldığı ikili kontrol sistemine başvurulmuştur. Şöyle ki Kur’an ayetleri hem ezberlenmiş hem de ceylan derilerine yazılmıştır. Bir hafızın ezberinde olan yazılı materyalle çelişiyorsa ya da yazılı bir metin hafızların ezberi ile uygunluk göstermiyorsa, o ifadeye güvenilmemiştir (S. Yıldırım, 2021, ss. 12-13).

Kur’an-ı Kerim’i ezberleme faaliyetine ilk Hz. Peygamber (s.a.v.)’de rastlandığı gözlenirse de; onun hıfzı vehbî özellik taşımaktadır. O daha ziyade Kur’an’da söylenenleri hayata geçirmek, insanlara iletme ve örnek olmak gayesindedir. Dolayısıyla günümüzde anladığımız manasıyla Kur’an ezberine ilk kez sahabelerde rastlandığı ifade edilebilir (H. Şahin, 2011, s. 202). Hatta ashap döneminde hafız sıfatını alanlar yalnızca Kur’an’ı ezberlemekle kalmamış; onu anlamayı ve uygulamayı da vazife edinmiştir (Dartma, 2013, s. 186). Hz. Peygamber (s.a.v.)’in vefatıyla, sahabede Kur’an’ın unutulması endişesi daha belirginleşmiş ve önlem almak amacıyla kurumsallaşma çabasına girilmiştir. Dört Halife, Emevi ve Abbasiler gibi ilk dönem İslam toplumlarında hafızlık eğitimi bazı kurullarla devlet denetimine alınmıştır.

Hafızlar için çeşitli eğitim sistemleri Selçuklu ve Osmanlı İmparatorluğu zamanlarında da devam ettirilmiştir. Cumhuriyet kurulduktan sonra hafızlık eğitimi için Diyanet İşleri Başkanlığı görevlendirilmiştir (S. Yıldırım, 2021, s. 118). Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kur'an Kursları aracılığıyla yürüttüğü bu faaliyet, son yıllarda Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı'nın ortak gerçekleştirdiği projelerle devamlılığını sağlamaktadır (F. Şahin, 2019, s. 112).

Asr-ı Saadet'ten günümüze varıncaya değin İslam dini mensuplarınca Kur'an'a saygı gösterilmiş ve değer verilmiştir. Ayrıca Kur'an, kişilerin yaşamlarında bir itibar vesilesi olarak tanımlanmıştır (Toker, 2017, s. 18). Esasen Kur'an'ın ezberlenmesindeki çıkış noktası onun korunması olsa da zamanla ezberlenmesine ibadet anlamı da yüklenerek önemini korumaya devam etmiştir (H. Şahin, 2011, s. 199). Hz. Peygamber (s.a.v.)'in her Müslümanın yeterli miktarda ayet ezberlemesi gerektiğine ilişkin yönlendirmeleri, sahabenin Kur'an'ı ezberlemeye yönelik ilgisini artırmıştır (Demir, 2019, s. 9). Ayrıca o dönemlerde yalnızca ezberlemekle kalınmamış; ezberlenen ayetlerin içerdiği mesaj yaşama da geçirilmeye çalışılmıştır. Böylece Kur'an'ı ezberlemek, O'nun doğrultusunda yaşamak için bir araç olarak görülmüştür (F. Şahin, 2019, s. 1). Diğer bir açıdan bakıldığında İslam dininde bazı ibadetlerin Kur'an-ı Kerim'le yapılabilmesi de bu çabayı teşvik etmektedir (S. Yıldırım, 2021, s. 13). Özellikle, günümüzde Kur'an'ın unutulma riski azalmasına rağmen ezberlenmesine ilgi azalmamıştır. Çünkü din görevlilerinin hafız olmaları gerektiğine yönelik beklenti ve toplumda hafızlığın saygınlık ve itibarının yüksek olması, ailelerin ve çocukların hafızlığa yönelimini teşvik etmektedir (F. Yıldız, 2019, s. 1).

Literatür incelendiğinde, din bilimleri çatısı altında her geçen gün hafızlık tecrübesine ilişkin gerçekleştirilen araştırma sayılarının arttığı gözlenmektedir. Din psikolojisi bağlamında, Güngör (2018, s. v) tarafından gerçekleştirilen bir araştırmaya rastlanmaktadır. Bu çalışmada, hafızlık öğrencilerinde öznel iyi oluş ile sosyal kaygı ilişkisi incelenmiştir. Din sosyolojisi bakış açısıyla, Toker (2017) tarafından 96 hafızlık öğrencisiyle nitel bir araştırma gerçekleştirilmiştir.

Hafızlık bağlamında gerçekleştirilen çalışmalara, özellikle din eğitimi alanında rastlanmaktadır (Arslantaş, 2019, s. iv; Avcılar, 2021, s. 10; Özler, 2019, s. iv; Tuncel, 2022; Uğur, 2019, s. vii; Uğur & Osmanoğlu, 2020; F. Yıldız, 2019, s. iii; Yusufoglu, 2021, s. iv). Örneğin, Algur (2018, s. i) hafızlık öğrencilerinin psiko-sosyal durumlarını ve onları motive edici faktörleri, karma desenli bir araştırmayla açığa çıkarmaya çalışmıştır. Yusufoglu (2021,

s. iv) da örgün eğitimle birlikte uygulanan hafızlık projelerinin değerlendirilmesine ilişkin velilerden, okul yöneticilerinden, öğretmenlerden, Kur'an Kursu yöneticileri ve Kur'an Kursu öğretilerinden görüş almıştır.

A. Önem ve Amaç

İlahiyat sahasında hafızlık konusunun daha ziyade temel islami bilimler ve din eğitimi alanlarında çalışıldığına rastlanmaktadır. Bu bağlamda hafızlık tecrübesinin bireylerin yaşamına etkisi spesifik olarak ele alınmamıştır. Dolayısıyla hafızlık sürecinin ve hafız olmanın kişilerin yaşamındaki rolüne ilişkin din psikolojisi bağlamında derinlemesine incelenme ihtiyacı bulunmaktadır. Ayrıca bu çalışma hafızlık eğitim sürecini tamamlamış bireylerin ilerleyen yaşamlarında hafızlıkla ilişkilerini tespit etmek açısından da önem taşımaktadır. Nitekim bu tecrübenin, uzun vadede yaşamdaki kalıcılığından haberdar olmak daha doğru adımlar atılmasını sağlayabilir. Bu doğrultuda araştırmanın amacı hafız olmaya hak kazanmış bireylerin, hangi motivasyonla hafız olmaya yöneldiklerini, hafızlığı nasıl anlamlandırdıklarını, süreçte yaşadıkları sıkıntıları, başa çıkma ile ilişkisini ve yaşamı şekillendirmedeki rolünü açığa çıkarmaktır. Bu çerçevede araştırmanın temel soruları şu şekildedir:

1. Hafız olmaya yönelmede etkili olan unsurlar nelerdir?
2. Hafız olmak yaşama nasıl bir anlam katmaktadır?
3. Hafızlık eğitimi esnasında ve sonrasında yaşanan sorunlar nelerdir?
4. Hafızlığın başa çıkma ile ilişkisi var mıdır? Varsa nasıldır?
5. Hafızlık yaşam tarzını şekillendirmekte midir? Eğer öyleyse nasıl?
6. Hafızlık tecrübe eden bireylerin Allah tasavvurları nasıldır?
7. Hafızlık eğitiminin bireye etkisi var mıdır? Eğer öyleyse nasıl?

B. Yöntem

Bu çalışmada, hafızlığın bu deneyimi yaşayanlar için ne anlam ifade ettiğini, hangi motivasyonla hafızlığa yöneldiklerini, hafızlık eğitimi sürecinde ne gibi sıkıntılar yaşadıklarını ve hafızlığın yaşamlarını nasıl etkilediğini derinlemesine anlamak ve açıklamak için nitel araştırma yöntemine başvurulmuştur. Nitel araştırma teknikleri arasından da durum çalışması tercih edilmiştir. Gerçek bir tecrübenin güncel bağlamda incelenmesini temsil eden durum çalışması (Creswell, 2016, s. 96), bir bireyin, bir kurumun, bir sürecin ya da bir olayın bütüncül bir şekilde araştırılmasıdır (A. Yıldırım & Şimşek, 2018, s. 73). Bu çalışmayı gerçekleştirebilmek için yarı-yapılandırılmış görüşmelere yer verilmiştir.

Yarı-yapılandırılmış görüşmeler, hem belirgin hem açık uçlu sorularla görüşülen konuya ilişkin derinlemesine bilgi edinme imkânı tanımaktadır (Akmehmet Şekerler, 2017, s. 187).

1. Veri Toplama Aracı

Konu ile ilgili literatürde bulunan çalışmalar incelenmiş ve hafız olan iki öğretim üyesi ve bir lisans öğrencisiyle istişare edilmiştir. Bu aşamalar neticesinde bir soru havuzu oluşturularak, birbirini tekrar eden sorular elenmiş ve araştırma problemlerine uygunluk gösteren açık uçlu soruların bulunduğu yarı-yapılandırılmış görüşme formu oluşturulmuştur. Bu sorulara din psikolojisi alanında doktora dereceli bir uzmandan görüş istenmiş ve ardından iki hafızla pilot görüşme gerçekleştirilmiştir. Tüm bu işlemlerden sonra yarı yapılandırılmış görüşme formuna kişisel bilgi formu da eklenerek veri toplama aracı kesinleştirilmiştir. Bu görüşme formu Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimlerde İnsan Araştırmaları Etik Kurulu'na sunulmuş ve izin alınmıştır.

2. Çalışma Grubu

Bu çalışmada kartopu örnekleme ve amaçlı örnekleme yöntemlerine başvurulmuştur. Durum çalışmaları amaca yönelik özellik taşımaktadır. Belli bir konuya ya da soruna ilişkin seçilmiş durum ya da durumları anlama amacındadır (Creswell, 2016, s. 98). Bu yüzden amaçlı örnekleme tercih edilerek hafızlık eğitimini tamamlamış bireyler araştırmaya dâhil edilmiştir. Böylece tecrübelerini bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirebilmeleri sağlanmıştır. Katılımcıların özellikleri incelendiğinde, araştırmada yer alan hafızların 10'u kadın ve 10'u erkektir. Yaşları 16 ile 52 arasında değişiklik göstermekte olup çalışma grubunun yaş ortalaması 29'dur. Katılımcılardan 10'u bekâr ve 10'u evlidir. Görüşülen katılımcıların 5'i ilköğretim mezunu, 3'ü lise mezunu, 1'i yüksekokul mezunu, 5'i lisans mezunu, 3'ü yüksek lisans mezunu ve 3'ü doktora mezunudur. Katılımcıların 6'sı akademisyen, 5'i öğrenci, 5'i imam hatip, 3'ü Kur'an Kursu öğreticisi ve 1'i yazardır. Hafızlığa başlama yaşları 8 ile 25 arasında çeşitlilik göstermektedir. Katılımcıların hafız olma süreleri ise 1 ile 6 yıl arasında değişmektedir. Araştırmaya katılmayı kabul eden katılımcıların 10'u yatılı kursta, 4'ü önce yatılı sonra gündüzlü kursta, 2'si gündüzlü kursta, 2'si önce yatılı kursta sonra bireysel imkânlarla ve 2'si sadece bireysel imkânlarla hafızlık eğitim sürecini tamamlamıştır.

3. Verilerin Toplanması, Analizi ve Geçerlik Güvenirliği

BAİBÜ Sosyal Bilimlerde İnsan Araştırmaları Etik Kurulu'ndan alınan 2022/274 no'lu izinle görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Katılımcılarla

görüşmeler 2022 yılının Ağustos ile Ekim ayları arasında yapılmıştır. Katılımcılara ulaşmak için kartopu tekniğinden faydalanılmıştır. Daha açık bir ifadeyle çevrede hafız olan kişilere ulaşılmış ve onlar aracılığıyla başka hafızlarla iletişim kurulmuştur. Çalışmaya yalnızca Bolu ilinde ve ilçelerinde yaşayan hafızlar dâhil edilmiştir. İlk aşamada katılımcılara telefonla ulaşılarak araştırmanın niteliğinden bahsedilmiştir. Gönüllü katılım sağlayacağını ifade eden kişilerle görüşme yeri ve saati kararlaştırılmıştır. Görüşmelerin 18'i yüz yüze 2'si ise Zoom uygulaması aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Yüz yüze gerçekleştirilen görüşmeler katılımcının evinde veya iş yerinde, kamuya açık bir kafede ya da araştırmacının iş yerinde yapılmıştır. Zoom uygulaması aracılığıyla yapılan görüşmeler katılımcıların isteği doğrultusundadır. Gerçekleştirilen görüşmeler ortalama 50 dakika sürmüştür. Gerekliliği izah edilerek her bir katılımcıdan ses kaydı almak için izin talep edilmiştir. Tüm katılımcılar ses kaydına onay vermiştir. Ses kayıtları ve görüşme deşifreleri araştırmacı tarafından saklanmaktadır.

Söz konusu verilere içerik analizi uygulanmıştır. İçerik analizinde veriler kodlanarak süreç başlamakta, ardından temalar elde edilmekte, kodlar ve temalar düzenlenmekte, son olarak da bulgular tanımlanarak yorumlanmaktadır (A. Yıldırım & Şimşek, 2018, s. 243).

Araştırmanın geçerlik ve güvenilirliğini sağlayabilmek amacıyla inandırıcılık, aktarılabilirlik, tutarlılık ve teyit edilebilirliğe başvurulmuştur. İnandırıcılık için katılımcı teyidine yer verilmiştir; görüşme bitiminde katılımcılara eklemek, çıkarmak veya değiştirmek istedikleri bir husus olup olmadığı sorulmuştur. Aktarılabilirlik için hem görüşme verileri doğrudan tırnak içinde ve italik olarak sunulmuş hem de amaçlı örneklemeye gidilmiştir. Tutarlılık için araştırmanın her aşaması şeffaflıkla ifade edilmekle beraber baştan sona başka bir uzmandan da görüş alınmıştır. Teyit edilebilirlik için nitel araştırmalarda yetkinliği olan başka bir uzman da ham verileri kodlama ve temalar oluşturma işlemini gerçekleştirmiştir. Ortaya çıkan kodlara frekans analizi yapılmıştır.

C. Bulgular ve Değerlendirme

1. Hafız Olmayı Tercih Etmede Etkili Olan Unsurlar

Yaşamda var olmak, insanın bir amaç oluşturma hissini de beraberinde getirmektedir (Aydoğdu & Eryiğit, 2022, s. 328). Amaçlar, insanın önem verdiklerini, ideallerinde ulaşmak istediklerini ve yaşamda neler için çaba gösterdiklerini ifade etmektedir (Toprak, 2018, s. 37). Bireylerin tercihlerine yön veren amaçların motivasyon kaynaklarıyla yakından ilişkili olduğu gözlenmektedir (Eryılmaz, 2012, s. 429). Birey,

yaşamdaki nihai amacına ulaşmaya çalışırken kendine yönlülük duygusu veren daha somut motivasyonel amaçlarla yol almaktadır (Toprak, 2018, s. 38). Manevi tecrübenin bir parçası kabul edilebilecek hafız olmaya yönelten unsurların neler olduğu katılımcılara sorulmuştur. Katılımcıların verdikleri yanıtlar çeşitlilik göstermektedir (Tablo 1):

Tablo 1: Hafız Olmayı Tercih Etmede Etkili Olan Unsurlar

Kodlar	F	Katılımcılar
Ebeveyn İsteği	10	K1, K4, K5, K6, K7, K8, K9, K10, K11, K18
Örnek Alma	6	K1, K2, K15, K16, K18, K20
Kur'an Sevgisi	3	K1, K11, K14
Aile Geleneği	3	K1, K3, K17
Akademik Yönü Güçlendirme	3	K1, K11, K19
İcazet Törenleri	2	K1, K12
Yakınlarına Şefaate Edebilme	2	K2, K20
Hoca Yönlendirmesi	2	K7, K13
Allah'ın Rızasını Kazanma	2	K11, K16
Kolay İş Bulma	1	K16
Kitap Ezberleme Geleneği	1	K19
Ödüller	1	K4
Ahirette Taç Takılacağı İnanç	1	K8

Araştırmada yer alan katılımcıların hafız olmalarında rol oynayan faktörün sıklıkla anne baba isteğini yerine getirmek olduğu gözlenmektedir. K4 annesinin bu yöndeki isteğini şu cümlelerle dile getirmektedir: *"Ben karar vermedim hafız olmaya. Annemin isteği üzerine hafız oldum. ... Rüyasında görmüş."* K4 kodlu katılımcı, kendi isteğinden ziyade annesinin yönlendirmesiyle hafızlık eğitimine dâhil olduğunu ifade etmektedir. Benzer şekilde, K5 kodlu katılımcı da babasının isteğiyle hafız olduğunu şöyle ifade etmektedir: *"... Baba zoruyla. Babam bu işlerin üzerine çok düşüyordu. ... Babamın baskısıyla, zoruyla hafız olacaksın oğlum, hafız olacaksın oğlum..."* Katılımcının ifadelerinden kendi istemediği halde babasının zorlamasıyla hafızlığa yöneldiği gözlenmektedir. Bu ifadelerden hareketle ebeveynlerin yaşamlarında önem ve değer atfettikleri unsurları, çocukları bunun için hazır olmasa da gerçekleştirilmesi için yönlendirdikleri söylenebilir.

Katılımcıların hafız olmayı istemelerinde etkili olan diğer bir faktör,

çevrelerinde takdir edilen özelliklere sahip hafızların olması ve onları örnek almalarıdır. K18 kodlu katılımcı çocuk yaşta iken kendinden birkaç yaş büyük bir hafızı kendine neden örnek edindiğini şöyle dile getirmektedir:

“Bizim bir komşu vardı. Benden birkaç yaş büyük, abi sayılır. O zamanlar dünya yarışmaları falan ilk defa geliyordu bize. Pek duyulmuş bir şey değil. O zaman o abi Türkiye birincisi oldu. Sesi de çok güzel, böyle okuyor. Dünya beşincisi oldu. Kâbe’ye girdi falan böyle. Biz de onu takip ediyoruz. İlkokula gidiyoruz, ikiye üçe. ... O bende çok etkili oldu yani. Sonra ailede ilk ben oldum.”

K18, hafız olmasıyla büyük başarılar kazanmış, kendinden yaşça büyük birinin varlığından etkilenerek onu model aldığı ifade etmektedir. Özellikle o kişinin dünya yarışmalarına katılması, ülkede birincilik elde etmesi ve Kâbe’yi ziyaret etmesi katılımcı için dolaylı birer ödül teşkil etmiş olabilir. Böylece kendine örnek bir şahsiyet belirleyerek izinden gitmeyi tercih etmiştir. Hafız olmada etkili olan faktörlerden bir diğeri Kur’an sevgisidir. K14 kodlu katılımcı Kur’an’a duyduğu sevgi ve ilgiyi şu cümlelerle paylaşmaktadır:

“Benim hayatımın her alanında Kur’an-ı Kerim var çocukluğumdan beri. Çocukluğumdan beri Kur’an-ı Kerim’e olan ilgim çok başkaydı. ... Çok severdim ilgilenmeyi. ... Onunla ilgili ne ilim varsa; arapça, tefsir... Beni motive eden asıl sebep Kur’an-ı Kerim’le bağımın çok fazla kuvvetli olması... Kur’an-ı Kerim’e olan bu sevgim aileden gelen bir şey çocukluğumdan. Rahmetli dedem de evde sürekli okurdu; mesela onun eski Kur’an-ı Kerim’i hala duruyor. Bunlara uzak değildim. Başarıyıldım o alanda. Okulda din kültürü dersim çok iyiydi. Hocalarım tarafından da seviliyordum...”

K14 kodlu katılımcı, hafız olmayı istemesini erken yaşlardan itibaren Kur’an-ı Kerim’i çok sevmesiyle ve onunla derin bir bağının oluşmasıyla ilişkilendirmektedir. Ayrıca bu ifadelerden sadece hafızlık değil; Kur’an ile ilgili olan her şeye ilgi duyulduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada kişilerin kutsalla olan nihai bağlılıklarının ve günlük yaşamda yüce bir güçle ilişki kurma isteklerinin hafız olmayı istemek gibi somut amaçlarla ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda önemle değinilmesi gereken bir diğer husus da katılımcının Kur’an-ı Kerim’e olan ilgisinin ardında yatan sebeplerdir. Katılımcı bu ilgi ve sevgiyi ailesinin yaşantı tarzı ve örnekliliği, din eğitimiyle ilgili alanlarda başarılı olması ve hocalarının sevgisiyle açıklamaktadır. Dolayısıyla erken çocukluk döneminde ailenin ve okulun yaklaşımının bireyin eğilimleri üzerinde etkili olduğu söylenebilir.

Bireylerin hafız olmayı amaçlamalarındaki gerekçelerden biri de

akademik yönü güçlendirme isteğidir. K19 kodlu katılımcı tecrübesini şu ifadelerle dile getirmektedir: *“Biraz meslekle alakalı yani bir ilahiyatçının Kur’an-ı Kerim’i bilmesi gerektiğini düşündüm...”* Katılımcının ifadelerinden ilahiyat öğretimini, Kur’an-ı Kerim’e daha fazla hâkim olarak, güçlendirmek istediği anlaşılmaktadır. Ayrıca katılımcının yetişkinlik döneminde bilinçli bir motivasyonla bu amaca yöneldiği gözlenmektedir.

Kişileri hafızlığa yönelten bir diğer faktör ise hafızlığın bir aile geleneği olmasıdır. K3 kodlu katılımcının bu bağlamdaki ifadeleri dikkat çekicidir: *“Bizim ailemizde öyle bir gelenek vardı. Babam hafızdı. Abim Kur’an Kursu’nda hafızlık yapıyordu o esnada. Ablam da Kur’an Kursu’nda hafızlık yapıyordu. Bizde insan hafızlık yapar zaten gibi bir şey vardı.”* Katılımcı 3, hafızlık yapmanın aileleri için okuma yazma öğrenmek gibi olması gereken bir süreç olduğunu dile getirmektedir. Bu noktada üzerinde durulabilecek bir diğer husus, ailenin geleneklerini aktarmaya gösterdiği hassasiyettir. Bireyler, böylece kendilerine bir kimlik de kazandıran değerlerini korumaya ve bu değerlerin yeni nesillerde devamlılığını sağlamaya çalışıyor olabilirler.

Katılımcılar için hafızlığa yönelmede etkili olan başka faktörlerin de bulunduğu göze çarpmaktadır. Örneğin, K1 ve K12 icazet töreni adı verilen hafızlık mezuniyet programından etkilenerek hafızlığa yönelmiştir; birilerinin başarısına şahit olmak ve bu başarının gösterişli bir ortamda ödüllendirilmesi insanların özenmesine yol açabilir. K2 ve K20 ahirette yakınlarına şfaat edebilecekleri düşüncesiyle adım atmıştır; diğer bir ifadeyle sevdiklerini ya da başkalarını kurtarma arzusuyla hafızlığa yöneldikleri söylenebilir. K7 ve K13 hocalarının onlarda ezber yeteneği olduğunu keşfetmesiyle hafızlığa başlamıştır. Eğitimcilerin öğrencilerdeki yetenekleri keşfetmelerinin, yaşamı şekillendirici rolü olduğu gözlenmektedir. K11 ve K16 Allah’ın rıza ve hoşnutluğunu kazanabilme motivasyonu ile hafızlık yaptıklarını dile getirmektedir; bu noktada tamamen içsel dini bir motivasyonun olduğu ifade edilebilir. K16 hafızlık diplomasıyla daha kolay imam olmak için bu faaliyete girişmiştir; bu durum bir meslek sahibi olabilmek için hafızlığın araç olarak tercih edildiğini göstermektedir. K19 yüzyıllardır süregelen kitap ezberleme geleneğini yaşatmak istemiştir; buradan yola çıkarak insanların yıllardır var olan geleneklerini korumak ve sahip çıkabilmek için zahmetli de olsa zorlayıcı işlere girişebildikleri söylenebilir. Bu noktada geçmişe olan saygı ve vefanın önemli bir rol oynadığı gözlenmektedir. K4 hafız olduğunda bilgisayar alınması gibi kendisine vaat edilen ödüllere ulaşmak için ve K8 ahirette hafızlara taç takılacağı için hafız olmak istediklerini ifade etmektedir; bu katılımcıların dünya ya da ahirette çeşitli ödüllere ulaşabilmek için hafızlığı

istedikleri gözlenmektedir. Bu bulgulardan yola çıkarak dinin kendisinin amaç olduğu iç güdümlü dindarlığın ve dinin bir araç olarak kabul edildiği dış güdümlü dindarlığın yönlendirici olduğu gözlenebilir. Fakat şu da unutulmamalıdır ki insan bilişsel gelişimle paralel olarak somuttan soyuta doğru amaç ve istekler belirleme doğasına sahiptir.

Tüm bu bulgulardan hareketle hafız olmak istemenin altında yatan faktörlerin çeşitliliği gözlenmektedir. Bu bağlamda çeşitli araştırma bulgularının da benzerlik gösterdiği söylenebilir (Algur, 2018, s. 187; Arslantaş, 2019, s. 36; Demir, 2019, s. 36; Gün vd., 2018, s. 217; Özler, 2019, ss. 62-63; F. Şahin, 2019, s. 64; Toker, 2017, ss. 37-54; Tuncel, 2022, s. 243; Yusufoğlu, 2021, s. 70). Örneğin, Algur (2018, s. 187) da gerçekleştirdiği araştırmada Allah rızasını kazanmanın, anne-baba isteğini yerine getirmenin veya meslek edinmenin motive edici faktörler olduğunu tespit etmiştir. Bu çalışmadan farklı olarak ise gösteriş, insana faydalı olma isteği ve toplumsal kabul gibi bulgulara ulaşmıştır.

2. Hafızlığın Anlamlandırılması

Hem insanın yaratılış amacı bakımından hem hayatın imkânları açısından, her mekân her zaman ve her durumda anlam bulma fırsatı mümkündür (Bahadır, 2002, s. 29). Anlam, yaşamdaki yapıp etmelerimizin karşılığıdır ve anlamın özünde ilişki kurmak vardır (Ayten, 2012, s. 51). Buradan hareketle, katılımcılara “Hafızlık yaşamınızda nasıl bir anlam ifade ediyor?” sorusu yöneltilmiştir. Böylece katılımcıların bireysel yaşamlarında hafızlığa yükledikleri anlam tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca hafızlık eğitimini tamamlayan kişilere bu sorunun sorulmasıyla hafızlığın ilerleyen yıllarda yaşamlarını nasıl anlamlandırdığı açığa çıkarılmak istenmiştir. Katılımcılar kendi yaşamlarında hafızlığa şu anlamları yüklemektedir (Tablo 2):

Tablo 2. Hafızlığın Yaşama Kattığı Anlam

Kodlar	F	Katılımcılar
Bir Kontrol Mekanizması	5	K6, K8, K12, K16, K20
Namaz İbadetini Anlamlandırması	5	K3, K5, K10, K13, K18
Allah ile Yakınlık Kurma Yolu	4	K1, K7, K14, K20
Kapıları Açan Bir Anahtar	3	K2, K9, K13
Akademik Bakış Açısını Güçlendirme	3	K3, K11, K19
Bir Anlam Atfetmeme	2	K4, K15
İmamlık Mesleğini Daha İyi Yapabilme	1	K5

Mahrum Kalmışlık	1	K17
------------------	---	-----

Kişiler, hafızlığı yaşamlarını düzenleyen bir kontrol mekanizması olarak anlamlandırmaktadır. K16 kodlu katılımcı bunu şöyle ifade etmektedir: *“Allah’ın emirlerine ben dünya hayatında uymaya çalışıyorum. Hafızsam onun karakterine göre yaşamaya çalışıyorum. Yani aile yetiştirmesiyle bile belli bir yerden sonra kontrolden çıkabilme ihtimali var.”* K16 kodlu katılımcı, hafızlığa bir kontrol mekanizması konumu atfederek aldığı kararlarda ve gerçekleştirdiği davranışlarda İslam dinine uygun adım atmaya çalıştığını ifade etmektedir. Ayrıca yaşamında hafızlığın aile yetiştirmesinden çok daha güçlü bir kontrol mekanizması olduğunu vurgulamaktadır.

Hafızlığın yaşamı anlamlandırdığı durumlardan bir diğeri namaz ibadetiyledir. K18 kodlu katılımcı bu düşüncesini şöyle dile getirmektedir:

“Namazla Kur’an bende hemen hemen aynı mana taşıyor. Namaz nedir diye sorulsa ilk aklıma Kur’an okuma geliyor. Kur’an da bana namazda okunan kitap olarak geliyor. ... Kur’an yüzüne okunabilir ama sadece namazda ezbere okunur. O zaman hafızlık namazla ilişkili aslında.”

K18 kodlu katılımcı, namaz ibadetinde Kur’an-ı Kerim’i ezberden okuma zorunluluğu olduğu için ikisinin birbirini tamamladığını ifade etmektedir. Katılımcı için hafızlığın, yaşamını anlamlandırması namaz ibadetiyledir. Hafızlığın yaşama kattığı anlam bağlamında dikkat çekici bir diğer kod ise hafızlığın Allah ile yakınlık kurma yolu olarak nitelendirilmesidir. K1 kodlu katılımcı hafızlığın Yaratıcı ile ilişkisini nasıl güçlendirdiğini şöyle paylaşmaktadır:

“Başta Allah ile yakınlık kurma yollarından biri. Yani Kur’an’la vakit geçirerek Allah ile yakınlık kurmayı tercih etmek. ... Bu bence insanın Allah ile iletişimini artıran bir şey. Hafızlık bence kulun Rabbi ile birinci derecede bir ilişkisi olarak görüyorum. Çünkü mesela sabah kalkıyorsun ezandan sonra uyumuyorsun; niye uyumuyorsun Kur’an’dan dolayı uyumuyorsun...”

K1 kodlu katılımcı, hafızlığın Allah ile ilişkisini kuvvetlendirerek yaşamını anlamlandırdığını ifade etmektedir. Allah ile yakınlık kurmaya götüren pek çok yol olduğunu; kendisinin de bunu Kur’an-ı ezberlemek üzerinden gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. Çünkü günün belli bir bölümünü sadece hafızlığı tekrar etmek üzere ayırdığı gözlenmektedir. Bu durum da Allah ile yakınlaşmak için bir araç konumundadır. İnsanın temel ihtiyaçlarından biri yakınlık kurmaktır. Bu ihtiyacı fark etmek ve gidermek

için bireyler kendi değerleri çerçevesinde çeşitli yollara başvurulabilmektedir. Hafızlık da aşkın varlıkla iletişim kurmak ve yakınlaşmak için bir yoldur. Hatta bu durumun kişilerin manevi iyilik hallerini güçlendirdiği ifade edilebilir. Hafızlığa atfedilen anlamlardan biri de kapıları açan bir anahtar olarak değerlendirilmesidir. K2 kodlu katılımcının bu yöndeki ifadeleri dikkat çekicidir:

“Hafızlık benim için bütün kapıların açılması gibi bir şey. O saatten sonra Allah’a şükür benim için bütün kapılar sırayla açıldı. Allah Teala benim istediklerimin olmadığı zamanlarda daha iyisini verdi. Böyle yavaş yavaş hafızlık yaptıktan sonra her şey sırayla geldi yani. Hafızlık sayesinde hem ilahiyat okudum hem daha okurken imam oldum. Maddi sıkıntı yaşamadım...”

K2 kodlu katılımcı, hafızlıkla beraber yaşamında yeni fırsatların ortaya çıktığını ve beklediğinden daha iyi imkânlarla kavuştuğunu dile getirmektedir. Bu yüzden hafızlığı yeni kapılar açan bir anahtar olarak anlamlandırmaktadır. Bu noktada dış güdümlü bir dindarlık yaklaşımının varlığından da söz edilebilir. Görüşme yapılan katılımcılardan bir kısmı ise hafızlığı akademik yaşantıyla ilişkilendirerek anlamlandırmaktadır. K3 kodlu katılımcı, hıfzını akademide işlevsel olarak kullanabilme imkânıyla hafızlığı şöyle anlamlandırmaktadır: *“Tefsirci olarak bir şey yazmaya kalktığımda kafamda başka ayetler çağrışım yapabiliyor. Akademik alanda destekliyor.”* Katılımcı 3 hafızlıkla beraber Kur’an-ı Kerim’e daha fazla hâkim olduğunu; bunun neticesinde de akademik çalışmalarının güçlendiğini ifade etmektedir. Buradan yola çıkarak denilebilir ki genelde ilahiyat özelde ise tefsir alanında araştırma yapanlar için hafızlık daha fazla önem ve değer taşımaktadır.

Katılımcılardan K4 ve K5 yaşamlarında hafızlığa herhangi bir anlam yüklemediklerini ifade etmiştir; denilebilir ki kimi zaman insanlar tecrübelerinde bir anlam keşfedemeyebilir. K5 imamlık görevini daha nitelikli yapmaya yardımcı olduğu için hafızlığın değerli olduğunu dile getirerek mesleği üzerinden bir anlam yüklemektedir. K17 ise hafızlığın, çocukluğunu elinden aldığı için mahrumiyet anlamını taşıdığını dile getirmiştir. Bu bulgunun da oldukça dikkat çekici olduğu gözlenmektedir; çocukluk yaşamında bir dengenin kurulması ve çocuğun önceliklerine kulak verilmesi yetişkinlikte içsel çatışmaların daha az olmasına yol açabilir. Bu bağlamda gerçekleştirilen çeşitli araştırmaların da benzer bulgular sunduğuna rastlanmaktadır (Algur, 2018, s. 190; Toker, 2017, ss. 37-54; Tuncel, 2022, s. 251).

3. Tecrübe Edilen Sıkıntılar

Katılımcılara, “Hafızlık eğitimi esnasında ya da sonrasında çeşitli sorunlar yaşadınız mı?” sorusu yöneltilmiştir. Verilen yanıtlar değerlendirildiğinde ağırlıklı olarak hafızlık esnasında olmak üzere, hafızların çeşitli sorunlar yaşadıkları tespit edilmiştir (Tablo 3).

Tablo 3. Hafızlık Eğitim Süreci ve Sonrasında Yaşanan Sorunlar

Kodlar	F	Katılımcılar
Hafızlık Hocasının Tutumu		
Psikolojik ve Fiziksel Şiddet	6	K3, K5, K12, K15, K17, K18
Ayrım Yapma	1	K2
Kıyaslama	1	K16
Motivasyonu Sürdürmede Zorluk	6	K1, K2, K6, K7, K8, K9
Arkadaşlarla Yaşanan Sorunlar	6	K1, K3, K9, K15, K18, K20
Aile Özlemi	5	K2, K7, K9, K10, K11
Çevrenin Beklentileri	5	K1, K8, K6, K7, K9
Eğitim Metodu ile İlgili Sıkıntılar	4	K1, K7, K9, K16
Çocukluğunu Yaşayamama	3	K5, K17, K20
Kurs Ortamına Uyum	3	K8, K9, K15
İçsel Çatışmalar		
Unutma Endişesi	7	K1, K4, K7, K9, K10, K12, K16
Regl Sürecinde Kur’an Okuma	1	K1
Kendini İdeal Örneklerle Kıyaslama	1	K4
İmamlıktan Başka Bir Mesleğe Yönelme İsteği	1	K13

Hafızlık eğitimi esnasında öğrencilerin sıklıkla tecrübe ettiği sorun alanlarından birinin hafızlık hocasının tutumuyla ilişkili olduğu görülmektedir. K18 kodlu katılımcı maruz kaldığı fiziksel şiddeti şu cümlelerle dile getirmektedir: “...Yediğim dayağın haddi hesabı yok. 20 sene sonra telefonla bir arayayım dedim... Sesini duyar duymaz bir kendime geldim. Böyle rahat otururken hemen bir hazır ol durumuna geçtim.” Katılımcı 18, hafızlık hocasının fiziksel şiddete başvurduğunu ve üzerinden yıllar geçmesine rağmen hala etkisinden sıyrılamadığını ifade etmektedir. Günümüzde hafızlık kursları da dâhil olmak üzere tüm eğitim kurumlarında fiziksel şiddetin kontrol altına alındığı söylenebilir. Bu noktada gözden kaçmaması gereken bir diğer husus kurumlarda psikolojik şiddetin de önüne

geçilmesi gerekliliğidir. K12 kodlu katılımcının paylaşımlarında bu gereklilik gözlenmektedir: *“Benim en zorlandığım şey yatılı kalmama rağmen dersimi verememektir. Bizim hocamız çok kızılıyordu. Aslında dersimizi yapalım diye kızılıyordu. Ama benim yapım biraz hassas olduğu için çok etkileniyordum.”* Katılımcının ifadelerinden bir kısır döngü süreci yaşadığı anlaşılmaktadır. Çünkü günlük ezberini yapamadığında hocasının iyi niyetli de olsa azarlamasına maruz kalmakta ve bu azarlanmanın neticesinde de duygusal ve zihinsel olarak yeterli gücü bulup dersine odaklanamamaktadır. Hafızlık hocasının olumsuz yaklaşımı kapsamında, K2 kodlu katılımcının hocasının bazı arkadaşlarına pozitif ayrımcılık yaptığına, K16 kodlu katılımcının ise ezberleyemediğinde hocasının yaşı kendinden küçük öğrencileri örnek göstererek onlarla kıyasladığına rastlanmıştır. Denilebilir ki fiziksel şiddete maruz kalan K18’in paylaşımında rastlandığı üzere aradan yıllar geçmesine rağmen yaşananlar insanda olumsuz izler bırakabilmektedir; benzer şekilde uygulanan psikolojik baskı da kişiler üzerinde kalıcı izler bırakabilir.

Kur’an-ı Kerim’i ezberlemek, uzun bir zaman dilimine yayılan, sabır, istikrar ve devamlılık isteyen niteliktedir (Tuncel, 2022, s. 247). Bu yüzden öğrenciler zaman zaman motivasyonlarını devam ettirmekte zorlanmakta ve ezberlemeyi bırakmak istemektedir. K7 kodlu katılımcının ifadelerinde buna şahit olmak mümkündür:

“Hafızlık zor bir süreç olduğu için ister isteyerek başla ister istemeden başla zor ilerliyor. Belli bir yere geldikten sonra bir dönüşüm yaşıyorsun. Ben artık bunu bırakayım, yeter bu kadar gibi. Bunu oğlumda da yaşadım kendimde de öğrencilerimde de.”

Özellikle yatılı Kur’an Kursu ortamında akran zorbalığı rastlanan sorun alanlarından birini oluşturmaktadır. K15 kodlu katılımcının deneyimleri dikkat çekicidir:

“Akran zorbalığı da mesela hafızlık yapmak istemeyen hafızlıktan başka niyetler için gelmiş olan arkadaşlar oluyordu. Onlar mesela çeteleşiyordu. Psikolojik baskı, daha böyle tertipli düzenli, dersini veren insanlara karşı zorbalık yapıyorlardı.”

Bu ifadelerden çalışkan ve düzenli öğrencilerin huzursuz edici ve zarar verici tutumlara maruz kaldığı gözlenmektedir. Bunun ötesinde K18 kodlu katılımcı kendinden büyük öğrencilerin fiziksel şiddetiyle karşılaştığını da belirtmektedir. Yıldırım (2021, s. 111)’ın gerçekleştirdiği araştırmada da öğrencilerin birbirlerine tutumlarında güçlülerin zayıfları ezdiği, küçük öğrencilerle alay edildiği ve kötü şakalar yapıldığı bulguları mevcuttur.

Toplumun hafız olmayı ideal bir Müslüman olmakla eşleştirdiğine ve

onlardan beklentilerini artırdığına rastlanmaktadır. Bu da beraberinde eleştiriyi getirmektedir. K7 kodlu katılımcının ifadelerinde bu durum gözlemlenmektedir:

“Normal bir insanın o günahı yapması ya da o hatayı yapması normal karşılanırken bize gelince ‘aaa bi de hafızsın’ şekilde oluyor. Tutup da hafızsın diye bunu yapmayacaksın diye bir şey yok. Yapmasan iyi ama olabiliyor yani. Ailevi olaylarda şahsımda çok bu şekilde söylemler olmuş. Yüzüme denmese de arkamdan.”

Katılımcı 7, yaptığı bir hatanın çevresi tarafından kabul görmediğini ve yakınları tarafından eleştirildiğini vurgulamaktadır. Bu durum kişilerde suçluluk ve öfke gibi manevi çatışmalar oluşmasına neden olabilir. Benzer şekilde katılımcı 1, katılımcı 6 ve katılımcı 9 tesettüre uygun giyinmediklerinden; katılımcı 2 ise arkadaşlarıyla kavga ettiğinden dolayı yargılandıklarını dile getirerek kötü hissettiklerini belirtmektedir. Yıldırım (2021, s. 99) da hafızlardan ibadetleri düzenli yapmaları ve mükemmel insan olmaları yönünde toplumsal beklentilerin olduğunu ifade etmektedir.

Katılımcılardan bir kısmının zorlandığı hususlardan biri de eğitim metoduna ilişkindir. Örneğin, K1 ve K7 kodlu katılımcılar o günün ezberini yapamadığında ertesi günkü ezber de yüklendiği için ikisini aynı anda yapmakta güçlük yaşadıklarını dile getirmektedir. Üstesinden gelinemeyen bir sorumluluğun üzerine o kadar daha eklenmesi yetersizlik duygusuna neden olabilir. K9 ve K16 ise okul dersleriyle beraber hafızlık yapmanın oldukça yorucu olduğunu belirtmektedir. Çocukluk döneminde hafızlık yapmak oyun oynamak için vakit ayıramamayı beraberinde getirebilmektedir. K5 kodlu katılımcının ifadelerinde buna şahit olmak mümkündür: *“Bir oyun oynasam çocuklarla babam görürdü mesela. Hemen eve çağırırdı. Oyun yok, hemen gel yarının dersini yap diye.”* Oysa çocukluk çağında yeteri kadar oyun oynamak en temel ihtiyaçlardan birini teşkil etmektedir. Çünkü oyunlar aracılığıyla çocuk kendini, çevresini ve dünyayı keşfetmektedir.

Güçlük yaşanan diğer hususlar içerisinde yatılı kurs ortamına uyum sağlamakta zorlanma, küçük yaşta aileden ayrı kalındığı için özlem duyma, hafız olduktan sonra ezberlediklerini unutma endişesi, regl döneminde Kur’an-ı Kerim okuma ve ezberleme, ideal hafızlarla kıyaslayarak kendini yetersiz görme ve hafızlığın bir getirisi olarak algılanan imamlık mesleğinden başka bir yere yönelme isteği yer almaktadır. Birbirinden farklı bu bulgular, suçluluk, yetersizlik, manevi çatışma, özlem, uyum göstermede zorlanma veya yaşamda daha fazla kontrol gücüne ihtiyaç duyma gibi baş

edilmesi zor duyguların ve düşüncelerin hafızlık ve sonrasında ortaya çıkabileceğine işaret etmektedir. Hafızların benzer sıkıntılar yaşadığına diğer bazı araştırmalarda da değinilmektedir (Algur, 2018; F. Şahin, 2019, s. 95).

4. Hafızlığın Başa Çıkma ile İlişkisi

Bireyin fiziksel ve psikolojik varlığını zorlayan uyaranlar, yaşamda zaman zaman artış gösterebilir. Bunun neticesinde de birey bu rahatsızlığı azaltabilmek için arayışa girer (Atkinson vd., 2006, s. 509). Bu arayış sürecinde, sorunun tanımlanması, çözüm yollarının tespit edilmesi, duygu ve düşüncelerinin kontrol edilmesi ve çeşitli destek kaynaklarının aktif hale getirilmesi başa çıkma kavramıyla tanımlanmaktadır (Baltaş, 2004, ss. 152-153). Hafızlık eğitimi sürecinde katılımcıların pek çok güçlükle karşılaştıkları ve bu güçlüklerle mücadele ederken de çeşitli başa çıkma kaynaklarına başvurdukları gözlenmektedir (Tablo 4).

Tablo 4. Hafızlığın Başa Çıkma ile İlişkisi

Hafızlık Sürecinde Başa Çıkma Kaynakları	F	Katılımcılar	Hafızlığın Bir Başa Çıkma Aracı Olması	F	Katılımcılar
Sosyal Destek			Ayetleri Zihinden Okuma	13	K1, K5, K6, K7, K8, K9, K10, K11, K12, K13, K14, K16, K18
Aile	15	K1, K2, K3, K7, K8, K9, K10, K11, K12, K13, K14, K15, K16, K18, K20	Hafızlığın Zorluklarının Üstesinden Gelmenin Örnek Olması	4	K1, K2, K12, K15
Hafızlık Hocası	9	K1, K6, K7, K8, K9, K10, K11, K13, K14	Sorunlardan Uzaklaşmak İçin Hafızlığı Tekrara Yönelme	1	K20
Arkadaş	2	K12, K14			
Tecrübe Edenler	1	K1			
Hafız Olma İsteği	9	K6, K10, K11, K12, K13, K14, K15, K16, K19			
Motive Edici Faaliyet					

Ödüller	2	K4, K7			
Molalar	1	K1			
Manevi Sohbet	1	K7			
Kitap Okuma	2	K13, K17			

Zorluklarla başa çıkmada çevredeki insanlar önemli bir role sahiptir. Bu kişilerin arasında iyi bir dinleyici olanların yanında kendi becerilerini ve tecrübelerini aktararak yol gösterenler de yer almaktadır (N. H. Şahin, 1998, s. 156). Bu bağlamda, katılımcıların ağırlıklı olarak çevrelerindeki farklı rollere sahip kişilerden destek aldıkları görülmektedir. En sık başvurulan sosyal destek kaynağı ailedir. K11 hafızlık eğitim sürecinde ailesinin desteğini şöyle paylaşmaktadır: *“Ailem destek oldu... Her zaman yanımda olduklarını hissettiriyorlardı. Sen ne istiyorsan onu yaparsın, hafızlık mı başka şey mi? Sağ olsunlar hep saygılılardı kararlarımda.”* Katılımcı 11 ailesinin sevgi ve ilgi göstermesinin yanında kendine koşulsuz kabul de gösterdiklerini ifade etmektedir. Çünkü ailesinin tüm kararlarına saygılı olduğu anlaşılmaktadır. Ailenin sevgi ve koşulsuz kabule dayalı bu yaklaşımı katılımcı için önemli bir destek kaynağı olmuştur. Diğer bir sosyal destek kaynağının hafızlık hocası olduğu tespit edilmiştir. K9 kodlu katılımcı, hocasıyla tecrübesini şu sözcüklerle ifade etmektedir: *“Hocalarım da destek oluyordu. Yapamadığımda gel beraber yaparız gibi. O yüzden onlardan güç alarak ilerledim. Eğer hocalarım olmasa yapamayabilirdim.”* Katılımcı 9, ezberleyemediğinde hocasının ilgiyle kendine eşlik ettiğini; böylece eğitimine devam edebildiğini söylemektedir. Sosyal destek çatısı altında, K12'nin aynı ortamı ve süreci paylaştığı arkadaşlarından, K14'ün yargılamadan motive etmeye çalışan dostlarından ve K1'in de benzer sorunlar yaşayarak hafız olan kişilerden destek aldığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla hafızlık eğitim sürecinde sosyal desteğin önemli bir konumda bulunduğu görülmektedir. Söz konusu sosyal destek mekanizmalarındaki önemli değerlerin sevgi, ilgi, kabul, anlayış ve dayanışma olduğu söylenebilir. Algur (2018, s. 213) da öğrencilerin zorlandıkları zamanlarda hocalarından, ailelerinden ve arkadaşlarından yardım aldığına temas etmektedir.

Katılımcıların bir kısmı için hafız olmayı istemek başlı başına motive edici bir unsur ve zorlukları göğüslemek için yeterli bir içsel destek kaynağıdır. Örneğin K19 kodlu katılımcı bunu şöyle dile getirmektedir: *“İstekle gidiyorduk... Hafız olma isteğimdi motivasyonumu diri tutan...”* Kimi zaman da dışarıdan bazı motive edici faktörlere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu kapsamda, hafızlık bitiminde kıymetli bir ödül ya da belli bir miktar ezberlendiğinde ödül vadinin oluşu, kısa süreliğine kurs ortamından

uzaklaştıran değişiklikler ve günlük gerçekleştirilen kısa süreli manevi içerikli sohbetlerin kişilerin motivasyonunu canlı tuttuğu gözlenmektedir.

Kişisel gelişim kitapları ve hayal dünyasını canlı tutan kitaplar okumak sürecin zorluklarını tolere etmeye yardımcı olmaktadır. K17 kodlu katılımcı deneyimini şu cümlelerle aktarmaktadır: *“Kitap okumak. ... Yani kendimi kaptırıyordum. Dostoyevski falan. O zaman çok küçüktüm ama öyle bir etkileniyordum ki. ... Beni tek mutlu eden oydu... Aklımda küçük prensler falan.”* Katılımcı 17, çeşitli romanlar okuyarak mutlu olduğunu ve bu şekilde kendini iyi hissettiğini dile getirmektedir. Bu noktada ifade edilebilir ki roman karakterleri ve romandaki olay örgüsü çocuğun ya da ergenin psikolojik gelişimini olumlu yönde etkilemektedir. Bu vasıtalar aracılığıyla çocuk kendi ve diğerine ilişkin inançları, duyguları, düşünceleri ve istekleri keşfedebilmektedir. Böylece çocuğun bilişsel ve duygusal gelişiminin de desteklendiği söylenebilir.

Hafızlığın başa çıkmayla ilişkisi incelenirken, bir diğer tema olarak yaşamın ilerleyen dönemlerinde hafızlık ve hafızlık tecrübesinin başlı başına bir başa çıkma aracı haline geldiği tespit edilmiştir. Dini unsurlar sıkıntılı durumlarda rahatlatıcı bir fonksiyon üstlenebilir. Zira zikir çekmek, tefekkür etmek ya da Kur'an okumak gibi faaliyetler sempatik sinir sisteminin yavaşlamasına ve bedenin gevşemesine yardımcı olmaktadır (Tokur, 2017, s. 110). Bu bağlamda bir kısım katılımcılar için Kur'an-ı Kerim okumak rahatlamaya yol açmaktadır. Bu noktada hafızlığın rolü ise Kur'an-ı Kerim ezbere bilindiği için hemen okuma pratikliği sağlaması şeklindedir. K7 kodlu katılımcının paylaşımlarında buna rastlamak mümkündür:

“Ezberimizde olduğu için, okumak kolay olduğu için doğrudan oraya yöneliyorum. Açıkçası ezbere okumak bana namaz kılmaktan daha kolay geliyor. Kur'an'la veya namazla sarılın diyor ya! Kur'an'la sarılmak bana daha kolay geliyor bir zorluğu atlatmaya çalışırken. ... Mesela bulaşık yıkıyorum; o sırada okuyabiliyorum.”

K7 kodlu katılımcı, herhangi bir sıkıntı durumunda zihninden ayet ya da sureleri okumanın kendine kolaylık ve rahatlık sağladığını ifade etmektedir. Hafızlığın bireye kitaba bağlı kalmadan hareket edebilme imkânı sağladığı gözlenmektedir. Hafızlık eğitimi esnasında, bazı güçlüklerle göğüs germenin ve onların üstesinden başarıyla gelebilmenin sonraki yaşam deneyimleri için de örnek teşkil ettiği gözlenmektedir. K1 kodlu katılımcının paylaşımlarında bu deneyimi gözlemek mümkündür:

“Yaşadığım gündelik şeylerde de zorla elde edebileceğim bir şey ise

hemen şunu düşünüyorum. Hafızlık da çok zordu. Hallettim. Bunu da halledebilirim diyorum. Orda mücadele edip başardıysan daha fazla özgüven geliyor sana.”

Katılımcı 1 hafızlık eğitimi esnasındaki zorluklarla mücadele edip başarılı olmasından hareketle yeni zorlukların da üstesinden gelebileceğine dair inanç geliştirmiştir. Bu inancın da onu cesaretlendirdiği ve ona güç verdiği görülmektedir. Yaşamda üstesinden gelinebilen zorluklar, benzer durumlarda insanı motive ederek ona umut olmaktadır.

Görüşmeler neticesinde tespit edilen bir diğer kod günlük yaşamdaki sıkıntılardan uzaklaşmak için hafızlığı tekrar etmeye yönelmedir. Bu bağlamda K20 kodlu katılımcının paylaşımları oldukça dikkat çekicidir:

“Hafızlığımı tekrar ediyorum. ... Anlam odaklı düşünmek insanı zihnen yoran bir şey. Hep öyledir o. Lafızda ise o yok. Sadece onun orada kutsal kitap olduğunu biliyorsun. Allah'ın kelamı. Okumanın sevap olduğunu biliyorsun. Hiçbir şey düşünmek istemiyorsun aslında.”

Katılımcı 20, kendini yoran düşüncelerden uzaklaşmak ve herhangi bir şey üzerinde derinlemesine düşünmemek için hafızlığını tekrara yöneldiğini ifade etmektedir. Böylece zihinsel olarak dinlenme fırsatı elde etmekte, hafızlığını tekrar etmekte ve Kur'an okuyarak sevap işlemektedir. Hatta bu tutum sorunlarla mücadele edebilmek için kişiye yeniden güç kazandırabilir.

5. Hafızlık Tecrübesinin Yaşam Tarzını Şekillendirmede Rolü

Dini sistemler, yaşamın nasıl şekillendirilmesi gerektiği hususlarında yol gösteren inanç ve değerlerden oluşmaktadır (Abuzar, 2011, s. 145). Daha özel bağlamda, dini inanç ve ibadetlerin spesifik olarak insan yaşamını etkileme gücünün açığa çıkarılması mühim görünmektedir. Nitekim dini sistemler bireysel ve toplumsal hayatı etkilemektedir (Yapıcı & Koçak, 2017, s. 69). Bu bağlamda katılımcılara, hem bireysel hem toplumsal olarak manevi

Tablo 5. Hafızlığın Yaşamı Şekillendirme Fonksiyonu

Kodlar	F	Katılımcılar
Meslek Tercihi	6	K2, K4, K5, K11, K13, K20
Giyim Tarzı	4	K6, K9, K10, K20
İbadetleri Yerine Getirme	4	K9, K10, K18, K20
Üniversitede Tercih Edilen Fakülte	3	K2, K4, K16
Arkadaş Ortamı Tercihleri	3	K2, K4, K16

Dindarlığın Bir Parçası Olarak Hafızlığın Hayatı Şekillendirdiği Düşüncesi	3	K3, K15, K19
Günlük Hayattaki Meşguliyetler	2	K7, K14
Günlük Hayattaki Hâl ve Hareketler	2	K6, K12
Şekillendirici Bir Fonksiyonunun Olmadığını Düşünenler	2	K1, K17

değer atfedilen hafızlığın yaşamlarını şekillendirmede etkisinin olup olmadığı sorusu yöneltilmiştir. Katılımcılardan gelen yanıtların dikkat çekici olduğu söylenebilir (Tablo 5).

Katılımcılar, meslek tercihi yaparken hafızlık önemli bir rol oynamaktadır. Katılımcı 5 bu durumu, *“Mesleki olarak şekillendirdi mesela. Şu an imamlık yapıyorum.”* şeklindeki cümleleriyle ifade etmektedir. İmamlık mesleğine kabul almada, hafız olmak önemli bir özellik olarak kabul edilmekte ve sınav sürecini kolaylaştırmaktadır. Buradan hareketle katılımcılar hem uzun bir süre hafızlığa emek verdikleri hem de meslek edinirken artı özelliklere sahip oldukları için imamlık mesleğini tercih ediyor olabilirler. Benzer şekilde üniversite tercihlerinde de hafız olmak önemli bir paya sahiptir. Nitekim K16 kodlu katılımcının ifadesinde buna şahit olmak mümkündür: *“Hafız olmasaydım ilahiyatı da düşünmezdim.”* Benzer şekilde çeşitli araştırmalarda da hafızlık öğrencilerinin ileride ilgili bir fakülte ya da meslek seçimi yapacaklarına dair bulgulara rastlanmaktadır (Algur, 2018, s. 246; Arslantaş, 2019, s. 42; F. Şahin, 2019, s. 103; S. Yıldırım, 2021, s. 74).

Hafızlığın yaşamı şekillendiren noktalarından bir diğerinin kadınlarda tesettüre riayet etmede olduğu gözlenmektedir. Katılımcı 10 başörtülü olmasını hafızlıkla ilişkilendirerek şöyle ifade etmektedir: *“Şu an tabii ki tesettürün anlamını tam getiremeyebilirim ama yavaş yavaş dikkat etmeye çalışıyorum. Etkisi oldu. Olmasaydı şu an örtülü olmayabilirdim.”* Hafızlığın giyim tarzını şekillendirici bir rolü olduğu söylenebilir. Özellikle kadınların hafızlıkla birlikte İslam dininin tesettüre dair yönlendirmelerine daha duyarlı hale geldikleri gözlenmektedir.

Hafızlıkla beraber ibadetlere ilişkin hassasiyet geliştirildiği görülmektedir. Katılımcı 20, Kur’an-ı Kerim okumaya ve diğer ibadetlere daha fazla vakit ayırdığını şöyle dile getirmektedir: *“Daha çok Kur’an okumaya başladım. Kadir gecesini bir günde hatim yaptığım oldu. Aileyle birlikte teravimler kılma eskiye nazaran bunlar daha fazla oldu.”* Bu ifadelerden İslam dini çatısı altında bulunan çeşitli ibadetlere yönelimin hafızlıkla beraber arttığı anlaşılmaktadır.

Hafız olmanın yaşam tarzını şekillendirdiği hususlardan bir diğeri de

arkadaş seçimleri ve tercih edilen ortama ilişkindir. Katılımcı 16 tecrübesini şöyle dile getirmektedir: *“Aşlında yaşam tarzını illa ki şekillendiriyor.... Artık tavla oynamıyorum. Benzer ortamlara girmiyorum. E arkadaşların da ona uygun oluyor. Böylece farklı bir hayatın oluyor.”* K16 kodlu katılımcı arkadaş seçimlerinde ve mekân tercihlerinde hafız olmasının şekillendirici olduğunu ifade etmektedir.

Katılımcıların bir kısmı ise yaşamlarında hafızlığın, tek başına şekillendirici bir rolü olmadığını, dindarlığın bir parçası olarak rol oynadığını belirtmektedir. Katılımcı 3 düşüncelerini şöyle paylaşmaktadır:

“Sadece hafızlık değil ama dindar bir ailede olmak. ... Annem babam, ilahiyat okumam, genel dini hassasiyetlerim. Bunların hepsi birleşiyor aşlında. Tek biri için oran veremem.”

Katılımcı 3, yaşamda aldığı kararlarda tek başına hafız olmasından ziyade dini hassasiyetlerinin, ilahiyat eğitiminin ve ailesinin yetiştirme tarzının bir bütün halinde etkili olduğunu ifade etmektedir.

K7 ve K14 hafızlığın günlük yaşamlarındaki uğraşlarını şekillendirdiğini ifade etmektedir. Böylece Arapça öğrenmekle ve yeni hafızlık öğrencileri yetiştirmekle hayatlarına yön vermektedirler. K6 ve K12 de insanlara davranış biçimini ya da karşı cinsle ilişkilerini düzenlemede hafızlığın devreye girdiğini ifade etmektedir. K1 ve K17 ise yaşam tarzlarında ya da ileriye doğru aldıkları kararlarda hafızlığın bir fonksiyonun olmadığını paylaşmaktadır. Dolayısıyla bu iki katılımcı için hafızlığın yaşamlarında yönlendirici bir rolü bulunmamaktadır. Bu noktada denilebilir ki kişi tecrübesine özel bir önem atfetmiyorsa; söz konusu tecrübe karar mekanizmasında etki gücüne sahip olamamaktadır. Genel itibariyle hafızlık ibadetler, yaşam tarzı, arkadaş seçimi, sosyal mekân tercihi ve günlük uğraşlara yön verici bir özelliktedir.

6. Hafız Olan Bireylerin Allah Tasavvurları

Tanrı tasavvuru, bireyin Tanrı'ya ilişkin zihinsel temsilleridir (Hayta, 2017, s. 32). Bireyin Tanrı'yı nasıl algıladığı (Göcen, 2016, s. 191), canlandırdığı, biçimlendirdiği ve anlamlandırdığı ile ilişkilidir (M. Yıldız, 2007, s. 2007). Bu tasavvurun kapsamında, ifade edilemeyen düşünceler, hatıralar ve içsel deneyimler yer alır (Hayta, 2017, s. 32). Tanrı tasavvurunun şekillenmesinde rol alan çeşitli faktörler vardır. Bunlar, anne-baba ile ilişki, yaşamda önem taşıyan diğer kişilerle ilişkiler, benlik saygısının niteliği, Tanrı hakkındaki öğrenilmişlikler, dini uygulamalar ve Tanrı ile ilişkidir (M. Yıldız, 2007, s. 10). Dolayısıyla bu tasavvurun öğrenilenlerle beraber bireysel özelliklerden, yaşam deneyimlerinden ve içerisinde bulunan kültürden

oluştugu söylenebilir (Hafız & Göcen, 2021, s. 321). Hafızlık ve hafızlık eğitimi gibi hem birey ve toplumun önem atfettiği hem bireyin yaşamında iz bırakan eğitim sürecinin kişinin Tanrı tasavvuruyla ilişkisinin olacağı düşünülebilir. Bu maksatla katılımcılara Tanrı tasavvurlarının nasıl olduğuna yönelik bir soru yöneltilmiş ve çeşitli cevaplar alınmıştır (Tablo 6).

Tablo 6. Hafızların Tanrı Tasavvurları

Alt Temalar	F	Katılımcılar
Mükâfatlandırılan	6	K1, K10, K12, K15, K16, K19
Dost	3	K9, K14, K20
İmtihan Eden	3	K2, K5, K8
Her Yer ve Zamanda Olan	2	K3, K18
Merhamet Sahibi	2	K7, K13
Mükemmel Olan	2	K6, K11
Adalet Sahibi	1	K4
Sistemi Kuran ama Müdahale Etmeyen	1	K17

Katılımcıların önemli bir kısmının Allah'ı *Mükâfat Veren* ya da *Emeklerin Karşılığını Sunan* olarak tanımladıkları görülmektedir. Katılımcı 1 kendi dünyasındaki Allah'ı şöyle tarif etmektedir:

“Mesela Allah tarafından mükâfatlandırılmasına hemen. Bunu hala daha yaşıyorum. ... Allah diğer manevi dualarımıza da gerçekten icabet ediyor yani. Sen Kur'an'a hizmet ettiğin için maddi manevi bir karşılık oluyor yani. Onu hissediyorsun. O manevi bağı hissediyorsun. Kalbimden bazen bir şey geçtiğinde hiç beklenmedik şekilde oluyor o. Belki dünyalık şeylerden feragat edip sabredip orada durduğumuz için Allah bugün farklı şekillerde ödüllendiriyor, bazı şeyleri kolay kılıyor bize.”

Katılımcı 1, Allah'a *Mükâfatlandırılan* sıfatını atfetme ile hafızlığa emek vermiş olmasını ilişkilendirmektedir. Hafızlık eğitim sürecinin uzun ve meşakkatli olması kişinin yoğun bir çaba göstermesini gerektirmektedir. Bunun neticesinde de Allah tarafından yaşamın ilerleyen süreçlerinde sunulan nimetler de hafızlıkla ilişkilendirilmektedir. Benzer şekilde, K15 ve K16 da kavuştukları nimetlerin hafızlıklarına birer karşılık olarak verildiğini ifade etmektedir. Yaratıcı ile daha yakın bir ilişkiye işaret eden bir diğer kodun da Allah'ın *Yegâne Dost* olarak tanımlanmasıdır. Katılımcı 14 Allah'a ilişkin tasavvurunu şu duygu ve düşüncelerle dile getirmektedir:

“Öyle bir dost ki hiç uyumuyor. Her saat her saniye gecenin bir vakti sabahın nurunda fark etmiyor; siz ne zaman bir dara düşseniz hep sizinle. Size şah damarınızdan daha yakınım, diyor. Gerçekten bunu hissediyorum. Şah damarımdan daha yakın olduğunu hissediyorum. Her şeyini paylaştığınızı düşündüğünüz insanda bile paylaşmadığınız kalır. Ama söz konusu Cenab-ı Hak olunca tek bir kırıntı kalmayınca dek döküyorsunuz içinizi.”

K14 kodlu katılımcı her an ve her durumda Allah'ın kendisiyle birlikte olduğunu ve her şeyini sınırsızca O'nunla paylaşabildiğini ifade etmektedir. Bunun neticesinde, katılımcı ile Allah arasında çok yakın bir bağ kurulduğu gözlenmektedir. *Merhametli* ismini vurgulayanlar da Allah ile olumlu yönde derin bir bağlanmışlığa sahiptir. Katılımcı 13 merhamet tanımlaması üzerinden Allah ile yakınlığını şöyle dile getirmektedir:

“Merhametli şöyle; 15 yaşında liseye başlayan hiçbir şeyi olmayan bir çocuk var. Okurken çalışmak zorunda olan bir çocuk bu. Ailesinde hiç hafız yok. ... Yüce Allah beni taa buralara getiriyor. O yüzden Allah'ı çok seviyorum çok güveniyorum. ... Çok merhamet sahibi olduğuna inanıyorum. ... Bir annenin merhameti var çocuğuna. Annenin kalbine bu kadar merhameti koyanın merhameti kim bilir nasıldır.”

K13, maddi zorluklar içinde büyümüş, hafızlıkla tesadüfen bir hoca aracılığıyla tanışmış ve hafızlıktan sonra meslek sahibi olarak imkânları değişmiş bir katılımcıdır. Şu an geldiği noktayı Allah'ın merhametine bağlamaktadır. Ayrıca O'nun merhametli olduğuna inanmak katılımcının her güçlükte kendini güvende hissetmesine yardımcı olmaktadır. Yaşamda, kişilerin kendini güvende hissetmesine ve geleceğe umutla bakabilmesine destek olan bir diğer tasavvur çeşidi de *Adalet* kavramı ile ilişkilidir. Katılımcı 4'ün açıklamaları dikkat çekicidir: *“Allah adaletlidir diye tarif edebiliyorum. O'nun adaletine çok güveniyorum ve bu adalete ihtiyaç hissettiğim için Allah'a inanıyorum.”* İlahi adalet düşüncesinin kişiyi daha dayanıklı kıldığı söylenebilir.

Katılımcıların bir kısmı ise Allah'ın *İmtihan Eden* sıfatını öne çıkararak O'nu tanımlamaktadır. İslam dini çatısı altında, insanın çeşitli zorluklarla sınanarak terbiye edilmesi amacının güdüldüğüne (Özkan, 2019, s. 51) inanılmaktadır. Katılımcı 8, kendini şöyle ifade etmektedir:

“İmtihan eden de her şekilde. Hafızlık döneminde de ... İmtihan eden gibi oluyor. Her türlü sıkıntı, dert var orada. Hocasından tutun da arkadaşına...”

K8 kodlu katılımcı, hafızlık eğitimi esnasında çeşitli sıkıntılara maruz kaldığını ifade etmektedir. Burada hafızlık eğitimi esnasındaki deneyimiyle

Allah'ın imtihan edici yönü arasında bağlantı kurulduğu gözlenmektedir. Benzer şekilde, katılımcı 2'nin de imtihan eden Allah algısı ile hafızlık eğitimindeki deneyimleri arasında ilişki olduğu tespit edilmiştir. Denilebilir ki kimi zaman insan yükümlülük ve sorumluluklarını gerçekleştirdiği takdirde Allah'ın sevgi, af ve mükâfatına erişebileceğine inanmaktadır (Mehmedoğlu, 2011, s. 250).

Her Yer ve Zamanda Olan ve Mükemmel Olan tanımlamalarında, Allah'a ilişkin olumlu bir bakış açısı olmanın yanında, Yaratıcı'ya sonsuz bir gücün de atfedildiği görülmektedir. *Sistemi Kuran ve Artık Müdahale Etmeyen* Allah tasavvurunda ise duyguların söz konusu olmadığı daha nötr bir tarif tespit edilmiştir. Katılımcıların ağırlıklı olarak pozitif bir Tanrı tasavvuruna sahip oldukları gözlenmektedir. Çeşitli araştırma bulguları da bu yöndedir (Başak, 2022, s. 94; Genç, 2019, s. 126; Göcen, 2016, s. 210; Hafız & Göcen, 2021, s. 327; Kesikbaş, 2022, s. 66; Mehmedoğlu, 2011, ss. 246-259).

Bireyde merhamet eden, dost olan veya ödüllendiren gibi olumlu özellikler taşıyan bir Allah tasavvuru, benlik duygusunu güçlendirme, endişeleri kontrol edebilme ve yalnızlığa toleransı artırabilme yeteneklerini güçlendirerek güçlü bir bağlanma hissini de temin edebilir. Zaman zaman sınavan ya da musibetler gönderen bir yaratıcı algısı ise kişinin endişelerini artırabilir ve yetersizlik hissi doğurabilir (Mehmedoğlu, 2011, ss. 41-42).

7. Hafızlık Eğitiminin Bireye Etkileri

Eğitim süreçleri, kişinin tutum ve davranışlarında istendik değişimler meydana getirmektedir (Demir, 2019, s. 41). Hafızlık eğitimi, Kur'an Kursu ortamında yatılı kalmaktan hiç ara vermeden her gün ezber vermeye değin çeşitli özellikler taşımaktadır. Bu süreç bireysel gelişimde belirgin izler bırakabilecek güçte olabilir. Buradan hareketle katılımcılara hafızlık eğitiminin etkisinin olup olmadığı sorusu yöneltilmiştir. Katılımcılardan gelen yanıtların birbirinden farklılık gösterdiği tespit edilmiştir (Tablo. 7).

Tablo 7. Hafızlık Eğitiminin Bireysel Gelişime Etkileri

Kodlar	F	Katılımcılar
Dini Bilgi ve Manevi Derinlik	10	K1, K7, K9, K12, K13, K14, K15, K16, K18, K20
İlişkilere Etkisi		
Daha İyi İlişkiler Kurabilme	2	K1, K13
Saygınlık	4	K5, K11, K16, K17
Ayrıcalık	3	K10, K11, K12
Canlılara Merhametli Olma	1	K2

Hafızlardan Soğuma	1	K3
Bilişsel Gelişime Etkisi		
Ezber Yeteneğini Güçlendirme	6	K3, K10, K13, K15, K17, K20
Muhakemeyi Zayıflatma	1	K17
Kişisel Beceriler ve Yetenekler		
Düzen ve Disiplin	6	K7, K8, K9, K11, K13, K17
Sabır	6	K7, K9, K10, K11, K17, K18
Sorumluluk	4	K6, K10, K16, K17
Özgüven	2	K13, K16
Çekingenlik	2	K4, K6

Hafızlık eğitiminin Kur'an-ı Kerim'e olan merak duygusunu güdüleyerek onun hakkında daha fazla şey öğrenmeye sevk ettiği görülmektedir. Bu, kişilerin hayatına manevi derinlik de katmaktadır. Katılımcı 7, tecrübesini şu şekilde ifade etmektedir:

“Mesela ayetleri merak ediyorsunuz. ... Hocalarımız bize şey derdi sadece hafızlık tek kanatlı kuşa benzer; mealini yapmadığın zaman kanadının biri eksik olur. Hem bunun desteğiyle hem günlük olarak bize o sohbetlerde anlatılan ayetler veya zorlandığımız ayetler bağlamında meal çalışması olduğu için insanı gerçekten etkiliyor. Bu da sende bir manevi derinlik oluşturuyor ister istemez.”

K7 kodlu katılımcı, Kur'an ile arasındaki güçlü bağı, hafızlık eğitimi esnasındaki meal çalışmalarına bağlamaktadır. Böylece, katılımcının yaşamına hem manevi bir derinlik kazandırıldığı hem de dini bilgisinin arttığı gözlenmektedir. Bu kod kapsamında, hafızlığın Kur'an-ı Kerim'in daha iyi anlaşılmasını sağlamakla beraber kursa devam edilen esnada hadis ve fıkıh gibi alanlardan haberdar olunmasını sağladığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla hafızlık eğitimi esnasında kişinin dini bilgilerinde de artış meydana gelmektedir.

Hafızlık eğitimi esnasında kişinin hoca ve diğer öğrencilerle sürekli beraber olması sosyal ilişkileri yönetme becerisi kazanmasında etkili olmaktadır. Katılımcı 1 bu durumu şöyle aktarmaktadır:

“Yani orada sadece ezber anlamında bir şey yaşamıyorsun. İnsanlarla ilişkiler... Orada her türden insanla muhatap oldum. Çocuktan yaşhya dek, öyle de bir kazanım sağlıyor sana iletişim

kurabilmek noktasında. Farklı tecrübeler elde ediyorsun. Sonraki hayatına da yansıyor. Mesela stajda çocuklarla çok rahat bağ kurabildik çünkü önceden aynı ortamda bulunduk benzer yaşlarla.”

K1 kodlu katılımcı kurs ortamında birçok yaştan kişiyle muhatap olduğunu ve onlarla sağlıklı iletişim kurabilmek için çaba gösterdiğini ifade etmektedir. Kazanılan bu becerinin ilerleyen yıllarda ilişkilerini daha kolay yürütmesine yardımcı olduğu gözlenmektedir. Hafızlık eğitim sürecinin sosyal ilişkileri olumlu yönde etkilemesinin yanında hafız olmanın başlı başına toplum içerisinde bir saygınlık aracı olduğu söylenebilir. Nitekim ülkemizde hafızlığa önem atfedilmekte ve bu sığata sahip olanlar manevi açıdan daha üst mertebeye yerleştirilmektedir. Hafızlığın bir itibar ve saygınlık kaynağı olduğunu Katılımcı 16 şöyle ifade etmektedir:

“Bir yere gidince illa ki insanın karakterine bakarlar da sahip olduğunuz unvanlara da bakılıyor. Bir yere gittiğinizde hafızım dediğinizde büyük bir artı. İnsanların bakış açısı değişiyor. ... Toplum içinde insanların saygısı kazanılıyor.”

Hafızlığın saygınlık kazandırarak toplumsal ilişkileri etkilemesinin yanında, katılımcıların bir kısmı da çeşitli sınavlarda ayrıcalık ve öncelik açısından olumlu etkilerinin olduğunu paylaşmıştır. Dolayısıyla iyi ilişkiler kurabilme, saygınlık elde etme ve ayrıcalık kazanma kodlarının dış güdümlü dindarlıkla ilişkili olduğu söylenebilir. Daha açık bir ifadeyle dinin sosyal ilişkilerde veya meslek edinmede kazanç sağlayan bir araç konumunda olduğu gözlenmektedir. Bunların yanında, K2 kodlu katılımcı Kur’an Kursu’nda kalırken acımasızlığa maruz kaldığı için her şeye aşırı merhamet duymaya başlamasında hafızlığın etkili olduğunu dile getirmektedir. Katılımcının o esnada merhametin hâkim olduğu bir ilişkiye ihtiyaç hissetmesi, bu değer ne denli önemli olduğunu fark etmesine yol açmış olabilir. Bu durum da onun her canlıya merhamet penceresinden yaklaşmasını sağlamaktadır. Bu bakış açısının da iç güdümlü dindarlıkla ilişkili olduğu ifade edilebilir. Diğer bir ifadeyle yaşadıklarının neticesinde katılımcı hiçbir çıkara dayanmaksızın samimi bir tutumla tüm varlığa merhamet duymaktadır. K3 kodlu katılımcı ise hafızlarda ahlaki açıdan olumsuz özellikler gördüğünden onlardan soğumasında hafızlık eğitim sürecinin etkili olduğunu dile getirmektedir. Bu noktada, insan zihninin münferit örneklerden yola çıkarak genellemelere gidebileceğine rastlanmaktadır.

Hafızlık eğitimi kişinin ezber yeteneğinin gelişmesine katkıda bulunmaktadır. Katılımcı 10’un paylaşımı dikkat çekicidir: *“Hocam zihnim açıldı diyeyim. Ezber kuvvetim daha çok ilerledi. Mesela şu an numara*

gördüğümde hep ezberimde kalıyor. Önceden böyle değildi.” K10 hafızlık eğitimi ile ezber yeteneğinin güçlendiğini böylece başka bilgilerin de kolaylıkla hafızasında kaldığını ifade etmektedir. Bilişsel gelişime etkisi bağlamında bir katılımcı ise hafızlık eğitiminin muhakeme yeteneğini zayıflattığını dile getirmektedir. K17'nin bu bağlamdaki ifadeleri şöyledir: “Yani beni böyle biraz salaklaştırdı gibi. Bazen üniversitede hoca çok basit bir şey anlatıyordu. Anlamıyordum. Kafam duruyordu bazen. Ben bunu hafızlık yaparken de yaşıyordum gibi. Muhakeme gücünü kesinlikle zayıflatıyor.” Katılımcı dikkati sürdürme, anlama ve yargılama gücünde zaman zaman karşılaştığı zorlanmaları hafızlık süreci ile ilişkilendirmektedir. Hafızlık öncesinde ve sonrasında söz konusu kavramlarla ilişkili bir ölçüm yapılmadığı için nesnel bir nedensellik kurabilmek mümkün görünmemektedir. Örneğin, Şirin (2019) tarafından hafızlığın bilişsel işlevler üzerindeki etkisini tespit etmeye yönelik deneysel bir araştırma gerçekleştirilmiştir. Bu araştırmanın neticesinde, hafızlık eğitiminin sözel ve görsel bellek, dikkat süreçleri ve leksikal akıcılık üzerinde pozitif etkileri tespit edilmiştir. Denilebilir ki hafızlığın bilişsel gelişimle ilişkisini değerlendirmeye ilişkin deneysel çalışmalar oldukça anlamlı görünmektedir ve bu deneysel çalışmaların ilerleyen süreçlerde izleme ölçümleriyle devamlılık göstermesi önemli bulgular sunabilir. Bunun yanında her bireyin bilişsel gelişim özellikleri farklı olduğu için hafızlık eğitimi esnasında gözlemlene ve izleme çalışmaları gerçekleştirilmelidir; böylece göze çarpan zayıf yanlar geç kalınmadan güçlendirilmelidir.

Hafızlık eğitimi uzun soluklu, istikrarlı olmayı gerektiren ve kimi zaman aile konforundan uzak yatılı ortamda gerçekleştirildiği için öğrencilerin çeşitli tutum ve davranışlar kazanmasında etkili olmaktadır. Bu çatı altında ilk olarak kişilerin düzen ve disiplin becerisi edindiklerine rastlanmaktadır. Katılımcı 7 bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“Hayatımda düzeni seviyorum. ... Bunun hafızlıktan gelme yanı olabilir. Çok plansız düzensiz şeyler beni yoruyor. Sabah geç kalkmak, işlerin ilerleyen saatlere aksaması beni yoruyor. Disiplin kazandırıyor. Biz yatılıda kaldığımız için gece üçte kalkıyorduk. Dersini tekrar ediyorsun ki beşte o dersi verebilesin.”

K7 kursun kendine has disiplin anlayışını içselleştirmesinin daha sonraki yıllarda da hayatını etkilediğini ifade etmektedir. Böylece sabahları erken kalktığını ve işlerini aksatmadan tamamlamaya çalıştığını dile getirmektedir. Hafızlık eğitiminin kişisel gelişime bir diğer katkısı ise *sabır* geliştirmesidir. K10 deneyimlediği süreci şu şekilde dile getirmektedir: *“En çok da sabırlı olmayı öğretti bana. Çünkü diyorsun ki bu sayfa olmuyor*

diyorsun. Olmasını istiyorsun ama olması için tekrar tekrar yapman lazım, sabır göstermen lazım.” K10 amaçladığı noktaya ulaşabilmek için yılmadan yola devam etmiştir. Yaşamındaki bu deneyim onun yeni durumlara uyum sağlamasında referans olabilir. K6 kodlu katılımcı hafızlık eğitimi sürecinde yaşadığı çekingenliği şu ifadelerle dile getirmektedir:

“Daha sessiz olmamı sağladı galiba. İki yıl önce gelseydiniz sizinle böyle konuşamazdım. Daha pısrık bir tiptim. Kurstan çıkınca açıldım. Kurs benim özgüvenimi sarstı. Ezber yaparken kimseyle konuşmadığımız için biri nasılsın diye sorsa bile ona cevap vermek için utanıyordum. Daha yeni yeni açılmaya başladım. Kursun o yanı kötü bir özellik olabilir. İçime kapanmama neden oldu.”

Kurs ortamında sadece ezberlemeye odaklanarak sosyalleşme ve etkileşime dayalı faaliyetlerin yok denecek kadar azalması, gelişim sürecindeki bireyin kendini ifade etmesini, girişimcilik becerilerini ve insanlarla temas etme yeteneklerini olumsuz yönde etkiliyor olabilir. Tüm kurs ortamlarında, öğrencilerin bu becerilerinin de desteklenmesi gerekli görülmektedir. Hatta çekinme, utanma veya içine kapanma eğilimi olan öğrencilerin tespit edilerek onlara daha fazla destek sunulması gerekmektedir. Yatılı bir kursta kalmak K6, K10, K16 ve K17’ye ise kişisel bakım ve görevlerin sorumluluğunu alma becerisi katmıştır. Bu bulgu, erken yaşlarda insanın kendi bakımını üstlenebilecek potansiyele sahip olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca, K13 ve K16 hafızlık gibi zor bir şeyi başardıklarından dolayı özgüvenlerinin arttığını dile getirmiştir. Kur’an-ı Kerim’in tamamını ezberlemek ve bir bütün halinde kalıcılığını sağlamak gerçekten de zor bir iştir; bunun üstesinden gelmek kişilerin özgüvenini artırmaktadır. Bunun yanında, çevrenin başarı beklentisini karşılamış olmak ve hafızlık sürecindeki diğer zorlukların üstesinden gelebilmek de özgüveni destekleyen faktörler arasında kabul edilebilir. Hafızlığın sosyal, bilişsel, dini ve kişisel gelişim alanlarını etkilediğini ifade eden çeşitli araştırmalar alan yazında yer almaktadır (Arslantaş, 2019, s. 41; Demir, 2019, ss. 38-42; Tuncel, 2022, s. 244; Uğur, 2019, s. 51; S. Yıldırım, 2021, s. 101; Yusufoglu, 2021, s. 67). Hafızlığın etkilerine yönelik bu araştırmanın bulgularından farklı olarak, örneğin Yusufoglu (2021, s. 66) ahlakın güzelleşmesine katkı sağladığını, Demir (2019, s. 40) Kur’an’dan soğumanın meydana geldiğini ve Tuncel (2022, s. 244) derinlemesine düşünebilme kabiliyetinin ortaya çıktığını tespit etmiştir.

Sonuç ve Öneriler

Hafızlığa yönelme sebeplerini, hafızlığın yaşama kattığı anlamı, eğitim sürecinde yaşanan sıkıntıları ve hafızlık deneyiminin yaşama etkilerini açığa

çıkarmaya çalışan bu çalışmada nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Analizler sonucunda elde edilen bulgular 7 temada sınıflandırılmıştır. Bu temalar hafız olmaya yönelmede etkili olan faktörler, hafızlığın anlamlandırılması, yaşanan sıkıntılar, hafızlığın başa çıkma ile ilişkisi, hafızlığın yaşam tarzını şekillendirmedeki rolü, Tanrı tasavvuru ve hafızlık eğitiminin bireye etkileridir.

Katılımcılardan öncelikle, neden hafız olmaya yöneldiklerine ilişkin yanıtlar alınmıştır. Katılımcıların önemli bir kısmının ebeveyn isteğiyle hafızlık eğitimine başladıkları tespit edilmiştir. Bu durumun kimi zaman psikolojik bir baskıya dönüştüğü gözlenmektedir. Bunun yanında, iyi örneklerle özenme, Kur'an sevgisi, akademik yönü güçlendirme, icazet törenleri, Allah'ın rızasını kazanma ya da kolay iş bulma gibi güçlü motivasyon faktörlerine işaret eden gerekçelere de rastlanmıştır. Güçlü bir motivasyonla hareket etmek bireyin başarıya ulaşmasını kolaylaştırabilir ve eğitim sürecinden daha fazla doyum almasını sağlayabilir. Ayrıca Allah'ın rızasını kazanma, Kur'an sevgisi ya da ahirette taç takılacağına inanç gibi gerekçelerin yaşamda manevi amaçlar edinme ile ilişkili olduğu söylenebilir.

Katılımcıların hafızlıklarını yaşamlarıyla ilişkilendirerek bir anlam yükleyip yüklemedikleri ele alınmıştır. 2 kişi haricinde katılımcıların hafızlığa bireysel anlamlar atfettiği gözlenmektedir. Bir kontrol mekanizması, namaz ibadetiyle eşleştirme, Allah ile yakınlaşma, kapılar açan bir anahtar, akademik yaşam ve imamlık mesleği özelinde anlamların hafızlığa atfedildiği tespit edilmiştir. Böylece hafızlığın kişilerin yaşamdaki anlam arayışında bir referans olduğu ifade edilebilir. Bunun yanında hafız olmak yaşama hem manevi içerikli anlamlar yüklemeye yol açmakta hem de yaşamın diğer alanlarını da anlamlandırmaktadır. Bu temada dikkat çekici bir husus, hafızlık istikrar ve yeterli zaman gerektiren bir süreç olduğu için çocukluğun isteklerinin arka planda kalmasına neden olarak mahrumiyet düşüncesini doğurabileceğidir.

Hafızlık eğitim sürecinde ve sonrasında çeşitli sorun alanlarının ortaya çıktığı gözlenmektedir. Günümüzdeki bir kısım Kur'an Kursu öğreticilerinin, iyi niyetli de olsa ödevleri yaptırmak noktasında öğrencileri zorladıklarından bahsedilebilir. Yatılı kurs tercihi ise beraberinde aile özlemi, ortama uyum veya arkadaşlarla yaşanan sorunların artması gibi bazı sıkıntıları getirmektedir. Hafızlığın daha ziyade çocukluk çağında yapılması da oyun oynayamama ya da arkadaşlarla vakit geçirememeye neden olmaktadır. Bu tema bağlamında değinilebilecek bir diğer husus toplumun hafızlardan beklentisinin artması ve hafızlar ideal bir Müslüman olamadıklarında

yargılanmalarındır. Hafızların içsel çatışma yaşamalarına neden olan en güçlü faktörlerden biri de unutmaya ilişkin endişelerinin olmasıdır.

Hafızlığın başa çıkma stratejileriyle ilişkisi tespit edilirken iki temanın ortaya çıkması dikkat çekici bir bulgudur. İlk aşamada hafızlık eğitim sürecinin zorluklarıyla mücadelede çeşitli stratejilerden güç alındığı gözlenmektedir. Sosyal destek mekanizmalarının sıklıkla devreye girdiği ve hafız olma isteğinin güçlü bir başa çıkma kaynağı olduğu söylenebilir. İkinci aşamada ise hafızlığın daha sonraki yıllarda sorunlarla mücadele edebilmek için başlı başına bir başa çıkma stratejisine dönüşmesidir. Özellikle, ayet ve surelerin zihinde yer alması kitaba ihtiyaç duymadan Kur'an'dan okuyabilme imkânı sağlamaktadır. Bu tema kapsamında önem taşıyan bir diğer bulgu, hafızlık yaparken sergilenen mücadelenin daha sonraki yıllarda kişiye örneklik teşkil ederek güç vermesidir.

Bireysel ve toplumsal hayatta değer atfedilen hafızlığın bireyin yaşamında şekillendirici ve kararlarını etkileyici bir role sahip olup olmadığını tespit etmek çalışmada değinilen bir diğer temadır. Elde edilen bulgular doğrultusunda, hafızlığın alınan kararları yönlendirici ve yaşam tarzını şekillendirici bir gücünün olduğunu söylemek mümkündür. Meslek ya da fakülte tercihi, giyim tarzı, ibadetler, arkadaş tercihleri veya günlük hayatın planlanmasında hafızlık belirgin bir role sahiptir.

Hafızların Allah tasavvurları hakkında denilebilir ki katılımcılar ağırlıklı olarak yaratıcıya ilişkin olumlu tutum ve algıya sahiptir. Bu kapsamda, en dikkat çekici bulgulardan birisi *Mükâfatlandırılan ve İmtihan Eden* Allah tasavvurunun doğrudan hafızlıkla ilişkilendirilmiş olmasıdır. Katılımcıların bazıları kavuştukları nimetleri hafızlığın zorluklarına sabretmiş olmanın bir ödülü olarak değerlendirirken bazıları da hafızlık eğitim sürecini bir imtihan olarak nitelendirmektedir. Her iki bakış açısı da katılımcıların Tanrı tasavvurlarını şekillendirmektedir. Dolayısıyla hafızlığın kişilerin Tanrı tasavvurunu biçimlendirici rolü olduğu ifade edilebilir.

Kişilerin yaşamlarında önemli bir süreci kapsayan hafızlık eğitiminin bireyin tutum ve davranışlarında belli ölçülerde etkili olduğu ve değişimlere yol açtığı tespit edilmiştir. Hafızlık eğitimiyle katılımcıların bir kısmının dini bilgilerinde artış olduğu gözlenmektedir; ayrıca ezberleme yeteneğinin de güçlendiği söylenebilir. Yatılı bir kurs ortamında kalmak bireylerin kişilerarası ilişkileri daha iyi yönetmesine yardımcı olmaktadır. Bunun yanında hafızlık eğitimi toplum içinde saygınlık ve ayrıcalık gibi özellikler kazandırmaktadır. Hafızlık eğitimi düzen, disiplin, sabır, sorumluluk ve özgüveni geliştirmektedir. Kimi zaman ise bu eğitimin muhakeme gücünün

zayıflamasına, hafızlardan soğumaya ve çekingenliğe neden olduğu düşünülmektedir.

Son olarak denilebilir ki hafızlık eğitimi ve hafızlık kişilerin yaşamlarında çok boyutlu bir etki gücüne sahiptir. Yaşama anlam katmaktan Tanrı'ya ilişkin bir tasavvur geliştirmeye değin ya da geleceğe yönelik kararlar almaktan insan ilişkilerinde beceri kazanmaya dek temas ettiği alanlar oldukça çeşitlilik göstermektedir. Bu etki yaşamın ilerleyen dönemlerinde devamlılık göstermektedir. Ayrıca önemle belirtmek gerekmektedir ki araştırma sınırlılıkları dolayısıyla bu çalışma kapsamında inanç gelişimi, dini duygu ve düşünce gelişimi, dini ya da ahlaki yargılama ve yapılan duaların içerikleri gibi çok mühim hususlara değinilememiştir.

Araştırma bulguları doğrultusunda gelecek araştırmalara ve saha uygulamalarına ışık tutabilecek bazı öneriler şöyle ifade edilebilir: Hafızlık bağlamında din psikolojisi alanında az sayıda çalışmanın oluşundan hareketle nicel ve nitel araştırmalar gerçekleştirilebilir. Hafızlığa yönlendirilecek öğrencilerin gerçekten isteyip istemedikleri hassasiyetle değerlendirilebilir. Hafızlığın yaşamdaki anlamla ilişkisine dair farkındalık kazandırılarak hafızlara danışmanlık yapılabilir. Hafızlıkla ilgili içsel çatışmaları olan bireylere danışmanlık hizmetleri sunularak manevi barışıklıkları desteklenebilir. Hafızlık hocaları mesleki danışmanlık ve rehberlik uygulamalarına dâhil edilebilir. Öğrencilerin özgüvenlerini ve muhakeme yeteneklerini besleyecek faaliyetler hazırlanabilir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Bu çalışma için etik kurul izni, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 27.06.2022 tarihli ve 2022/274 numaralı kararı ile alınmıştır.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- ABUZAR, C. (2011). Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26, 143-153.
- ADLER, A. (2004). *Yaşamın Anlam Ve Amacı* (7. Baskı). Say Yayınları.
- AKIN, A., DÜŞÜNCELİ, B., & ÇOLAK, T. (2016). Kişisel Anlam Profili: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması. *Eğitim Kuram Ve Uygulama Araştırmaları Dergisi*, 2, 12-19.
- AKINCI, A. (2005). Hayata Anlam Vermede Dini Değerlerin Ve Din Öğretiminin Rolü. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 3(9), 7-24.
- AKMEHMET ŞEKERLER, S. (2017). Derinlemesine Görüşme. İçinde F. N. Seggie & Y. Bayyurt (Ed.), *Nitel Araştırma Yöntem, Teknik, Analiz Ve Yaklaşımları* (Ss. 186-201). Anı Yayıncılık.
- ALGUR, H. (2018). *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon Ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi* [Doktora Tezi]. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ARSLANTAŞ, M. (2019). *İmam-Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesinde Öğrenci Tutumları (Sivas Zeki Hayran İmam-Hatip Ortaokulu Örneği)* [Yüksek Lisans Tezi]. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ATKINSON, R. L., ATKINSON, R. C., SMITH, E. E., BEM, D. J., & NOLEN-HOEKSEMA, S. (2006). *Psikolojiye Giriş* (Y. Alogan, Çev.; 3. Baskı). Arkadaş Yayınevi.
- AVCILAR, S. (2021). *Hafızlık Proje Okullarında Hafızlık Eğitimi Alan Öğrencilerin Psiko-Sosyal Durumları İle Motivasyon Düzeylerinin İncelenmesi* [Yüksek Lisans Tezi]. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- AYDIN, C., KAYA, M., & PEKER, H. (2015). Hayatın Anlam Ve Amacı Ölçeği: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38, 39-55.

- AYDOĞDU, B. N., & ERYİĞİT, D. (2022). Üniversite Öğrencilerinde Dışavurumcu Teknikler Çerçevesinde Tasarlanan Yaşam Anlamı Grup Çalışmasının Yaşam Anlamı, Amaç Bilinci Ve Depresyon Düzeyine Etkisinin İncelenmesi. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, 12, 326-345.
- AYTEN, A. (2012). *Tanrı'ya Sığınmak*. İz Yayıncılık.
- BAHADIR, A. (2002). *İnsanın Anlam Arayışı Ve Din*. İnsan Yayınları.
- BALTAŞ, Z. (2004). *Sağlık Psikolojisi*. Remzi Kitabevi.
- BAŞAK, D. (2022). *Dindarlık Ve Maneviyat Tutumlarında Başını Örtüp Örtmeme Tercihi Üzerine Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BAUMEISTER, R. F. (1991). *Meanings Of Life*. The Guilford Press.
- BOZKURT, N. (1997). Hâfız Maddesi. İçinde *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 15, Ss. 74-78).
- COHEN, K., & CAIRNS, D. (2012). Is Searching For Meaning In Life Associated With Reduced Subjective Well-Being? Confirmation And Possible Moderators. *J Happiness Stud.*, 13, 313-331.
- CRESWELL, J. W. (2016). *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma Ve Araştırma Deseni* (M. Bütün & S. B. Demir, Çev.; 3. Baskı). Siyasal Kitabevi.
- DARTMA, B. (2013). Günümüzdeki Hafızlık İle Asr-I Saadetteki Hafızlığın Karşılaştırılması. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, 179-192.
- DEMİR, K. (2019). *Hafızlık Eğitimi Almış Bireylerin Benlik Saygısı Üzerine Nitel Bir Çalışma* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DEMİRBAŞ ÇELİK, N., & İŞMEN GAZİOĞLU, E. (2015). Yaşamda Anlam Ölçeği Lise Formu: Türkçe Geçerlik Ve Güvenirliği. *Mehmet Akif Ersoy Eğitim Fakültesi Dergisi*, 33, 42-60.
- EMMONS, R. A. (2005). Striving For The Sacred: Personal Goals, Life Meaning, And Religion. *Journal Of Social Issues*, 61(4), 731-745.
- EMMONS, R. A., CHEUNG, C., & TEHRANİ, K. (1998). Assessing Spirituality Through Personal Goals: Implications For Research And Subjective Well-Being. *Social Indicators Research*, 45, 391-422.
- ERYILMAZ, A. (2012). Amaçlar: Ruh Ve Beden Sağlığını Korumanın Önemli Bir Aracı. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 4(4), 428-448.
- ERYILMAZ, A. (2015). Amaçlar İçin Mücadele Ölçeğinin Geliştirilmesi. *Uşak*

- Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 8(4), 233-244.
- FRANKL, V. (2007). *Duyulmayan Anlam Çılgılığı* (S. Budak, Çev.; 5. Basım). Öteki.
- FRANKL, V. (2015). *İnsanın Anlam Arayışı*. Okyanus.
- GENÇ, M. (2019). *Ebeveyn Kaybı Yaşamış Üniversite Öğrencilerinde Otobiyografik Bellek Üzerinden Allah Tasavvurunun İncelenmesi* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÖCEN, G. (2016). Tüp Bebek Tedavisi Almış Kadınların Dini Başa Çıkma Süreçleri Ve Dini Yaşantıları Üzerine Nitel Bir Araştırma. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32, 165-216.
- GÜN, A., ÖZDEMİR, Ş., & APAYDIN, H. (2018). Bir İlmi Geleneğin Merkezi: Büyükağa Kur'an Kursu -Hafızlık Eğitimi, Niteliği, Sorunları Ve Beklentileri. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(34), 211-240.
- GÜNGÖR, Ö. (2018). *Klasik Ve Modern Sistemde Hafızlık Yapan Bireylerde Özel İyi Oluş Ve Sosyal Kaygı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* [Yüksek Lisans Tezi]. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- HAFIZ, H., & GÖCEN, G. (2021). Rüya Formundaki İstihare Yaşantısının Din Psikolojisi Bağlamında İncelenmesi. *Bilimname*, 54, 301-336.
- HAYTA, A. (2017). *Bağlanma Kuramı Ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* [Doktora Tezi]. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KARTOPU, S. (2013). Dini Yaşayıpta Hayatı Sorgulama Ve Anlam Arayışı. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(3), 67-90.
- KESİKBAŞ, R. (2022). *Doğum Sonrası Süreçte Depresyon Ve Dini Başa Çıkma İlişkisinin İncelenmesi* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KOÇ, M. (2013). Hac Psikolojisi – I: İngiltereli Türk Diaspora Hacıları Üzerine Nitel Bir Durum Çalışması. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(27), 49-74.
- KÜÇÜKCAN, T., & KÖSE, A. (2000). *Doğal Afetler Ve Din*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- MEHMEDOĞLU, A. U. (2011). *Tanrı'yı Tasavvur Etmek*. Çamlıca Yayınları.
- ÖZKAN, A. (2019). Manevi Danışmanlıkta Kullanılan Kavramlar Ve Pratikteki Algısı. İçinde A. Ayten (Ed.), *Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik Farklı Alanlarda Ampirik Araştırma Bulguları* (Ss. 45-97). Dem

Yayınları.

- ÖZLER, H. K. (2019). *Diyanet İşleri Başkanlığı Hafızlık Eğitim Programının Öğretmen Ve Öğrenci Görüşleri (Konya Örneği)* [Yüksek Lisans Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- PARK, C. L. (2013). Din Ve Anlam. İçinde İ. Çapçioğlu & A. Ayten (Ed.), & İ. Yenen (Çev.), *Din Ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar Ve Uygulama Alanları* (Ss. 29-66). Phoenix Yayınları.
- SAKAL, Ö. (2018). Mükemmeliyetçilik Ve Yaşamda Anlam. *MCBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 16(3), 337-356.
- SCHMID, L. (2003). Anlam Ve Değer Kaynağı Olarak Dini İnanç (A. Bahadır, Çev.). *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(16), 183-203.
- STEGER, M. F. (2012). Making Meaning İn Life. *Psychological Inquiry: An International Journal For The Advancement Of Psychological Theory*, 23(4), 381-385.
- STEGER, M. F., FRAZIER, P., OISHI, S., & KALER, M. (2006). The Meaning İn Life Questionnaire: Assessing The Presence Of And Search For Meaning İn Life. *Journal Of Counseling Psychology*, 53(1), 80-93.
- STEGER, M. F., & KASHDAN, T. B. (2013). The Unbearable Lightness Of Meaning: Well-Being And Unstable Meaning İn Life. *The Journal Of Positive Psychology*, 8(2), 103-115.
- STEGER, M. F., KASHDAN, T. B., SULLIVAN, B. A., & LORENTZ, D. (2008). Understanding The Search For Meaning İn Life: Personality, Cognitive Style, And The Dynamic Between Seeking And Experiencing Meaning. *Journal Of Personality*, 76(2), 199-228.
- STROOPE, S., DRAPER, S., & WHITEHEAD, A. L. (2013). Images Of A Loving God And Sense Of Meaning İn Life. *Social Indicators Research*, 111(1), 25-44.
- ŞAHİN, F. (2019). *Amaç-Araç Dengesi Açısından Hafız Adayları, Velileri Ve Öğrencilerin Hafızlık Algıları* [Yüksek Lisans Tezi]. Eskişehir.
- ŞAHİN, H. (2011). Başlangıcından Günümüze Kadar İslam Coğrafyasında Hafızlık Tedrisatı. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11(2), 199-220.
- ŞAHİN, N. H. (1998). Stresle Başa Çıkmanızda Yardımcı Olabilecek İnsanlar. İçinde N. H. Şahin (Ed.), *Stresle Başa Çıkma* (Ss. 156-158). Türk Psikologlar Derneği Yayınları.
-

- ŞİRİN, S. (2019). *Hafızlık Eğitiminin Bilişsel İşlevlere Etkisi* [Yüksek Lisans Tezi]. Üsküdar Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- TANRIVERDİ, A., & ULU, M. (2018). Lise Öğrencilerinde Hayatın Anlam Ve Amacı İle Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 18(2), 1198-1234. DOI: 10.30627/cuilah.469850
- TOKER, İ. (2017). *Hafızlık Anlam & Deneyim*. Fecr Yayınları.
- TOKUR, B. (2017). *Stres Ve Din*. Çamlıca Yayınları.
- TOPRAK, Y. (2018). *Maneviyat, Yaşam Amaçları Ve İyi Oluş Arasındaki İlişki* [Yüksek Lisans Tezi]. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- TUNCEL, E. (2022). Örgün Eğitim Eşliğinde Hafızlık Deneyimine Dair Nitel Bir Araştırma: İlk Emir Koleji Örneği. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(1), 233-261.
- UĞUR, E. (2019). *İdareci, Öğretici Ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi* [Yüksek Lisans Tezi]. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- UĞUR, E., & AKIN, A. (2015). Yaşam Bağlılığı Ölçeği Türkçe Formu: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması. *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4(2), 424-432.
- UĞUR, E., & Osmanoğlu, C. (2020). Paydaşlarına Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi. *Bilimname*, 41, 903-956.
- ÜNLÜ, Ç., AKYOL, G., & BÜLBÜL, A. (2021). Hayatın Anlam Ve Amacı: Spor Yöneticiliği Bölümü Öğrencileri İle İlişkilendirilmesi. *Spor Eğitimi Dergisi*, 5(1), 38-51.
- YAPICI, A., & KOÇAK, A. (2017). Türkiye’de Ruh Sağlığı, Maneviyat Ve Dindarlık: Meta Analitik Bir Değerlendirme. İçinde H. Hökelekli (Ed.), *Din, Değerler Ve Sağlık* (Ss. 65-115). Dem Yayınları.
- YILDIRIM, A., & ŞİMŞEK, H. (2018). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (11. Baskı). Seçkin Yayıncılık.
- YILDIRIM, S. (2021). *Sosyolojik Açıdan Hafızlık Eğitimi Alan Öğrenciler (Elazığ Örneği)* [Yüksek Lisans Tezi]. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YILDIZ, F. (2019). *Hafızlık Eğitiminde Ergenlik Dönemine Bağlı Yaşanılan Problemler (Eskişehir İli Örneği)* [Yüksek Lisans Tezi]. Isparta.
- YILDIZ, M. (2007). *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*. İzmir İlahiyat

Vakfı Yayınları.

YUSUFOĞLU, K. (2021). *İmam Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Hafızlık Projesinin Uygulanması Ve Yönetimine Dair Paydaş Görüşlerinin İncelenmesi* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Eğitim Yönetimi Ve Denetimi Yüksek Lisans Programı.



EXAMINING THE HAFIZ EXPERIENCE WITHIN THE FRAMEWORK OF PSYCHOLOGICAL APPROACH

 Sema KARAGÖZ^a

Extended Abstract

Human beings have a need to attribute meaning to themselves, their society, the world, their past, present, future and their actions. They also attribute meaning to their expectations and goals in life. Systems of religion are among the common sources for meaning and purpose in people's lives. The Holy Quran has been valued by Muslim Turkish culture for centuries and becoming a Hafiz, which refers to the memorization of the Holy Quran in its entirety, is a highly praised and respected practice by the members of the Islamic religion. Keeping these in mind, the aim of the research is to reveal the motivation behind an individual's decision to become a hafiz, how they make sense of being a hafiz, the problems they experience in the process, its relationship with coping and its role in shaping their life.

Qualitative research method, specifically the case study technique, was used to determine the aforementioned experiences of the hafiz. With a case study, an individual, an institution, a process or an event is investigated from a holistic perspective. In this framework, semi-structured interviews were used to conduct the research and in these semi-structured interviews both specific and open-ended questions were asked to the participants. Relevant studies in the literature were examined while formulating the questions. In addition, two hafiz faculty members and an undergraduate student were consulted. A pool of questions was created as a result of this process. After eliminating duplicate questions in this pool, a semi-structured interview form with open-ended questions appropriate to the research problems was created. After that, an expert with a doctorate degree in the field of religious psychology was consulted for their opinion and pilot interviews were

^a Prof., Bolu Abant İzzet Baysal University, sema.karagoz@yahoo.com.tr

conducted with two people. After all these procedures, a personal information form was added to the semi-structured interview form and the data collection tool was finalized. This interview form was submitted to Bolu Abant İzzet Baysal University Human Research Ethics Committee in Social Sciences and the necessary permissions were obtained.

Snowball and purposive sampling methods were used in this study. Purposive sampling method was used to select individuals who completed their hafiz training to be included in the study. With the snowball sampling method, people who were hafiz in the neighborhood were contacted and other hafiz were reached with their guidance. The characteristics of the participants were as follows: 10 of the hafizes in the study were female and 10 were male; their ages ranged between 16 and 52, and the average age of the study group was 29; ten of the participants were single and 10 were married; 5 were primary school graduates, 3 were high school graduates, 1 was a college graduate, 5 had a bachelor's degree, 3 had a master's degree and 3 had a PhD; six of the participants were academicians, five were students, five were imam hatip, three were Quran instructors and one was a writer; the age they began their hafiz training varied between 8 and 25; the duration of their training varied between 1 and 6 years; 10 completed their hafiz training process in a boarding school, 4 first began in a boarding school then transferred to taking a day course, 2 in a day course, 2 first in a boarding school and then with individual means, and 2 only with individual means.

Interviews with the participants were conducted in August and October 2022. Only hafiz living in Bolu province, and its districts were included in the study. In the first stage, the participants were contacted by phone and explained the nature of the research. The place and time of the interview were decided with those who stated that they would participate voluntarily. Eighteen of the interviews were conducted face-to-face and two were conducted through via Zoom. Face-to-face interviews were conducted at the participant's home or workplace, in a public café or at the researcher's workplace. The interviews lasted an average of 50 minutes. Permission to audio record was requested from each participant after explaining the necessity. All participants consented to the audio recording. Audio recordings and interview transcripts are kept by the researcher. Content analysis was applied to the data obtained. First the data were codified, then themes were obtained, and finally codified data and themes were organized together, and interpretations were made.

In order to ensure the validity and reliability of the research, credibility,

transferability, consistency, and confirmability analyses were made. For credibility, participant confirmation was included. For transferability, the interview data were presented directly in quotation marks and italicized, and purposive sampling was used. For consistency, each stage of the research was expressed transparently, and an independent expert was consulted from the beginning to the end. For confirmability, an independent expert with competence in qualitative research also codified the raw data and created themes themselves.

The findings were categorized under 7 main themes. These themes are the factors influencing the tendency to become a hafiz, the meaning of being a hafiz, the difficulties experienced, the relationship between being a hafiz and coping, the role of being a hafiz in shaping lifestyle, the conception of God and the effects of being a hafiz on the individual.

The factors influencing the tendency to become a hafiz are parental desire, the example of hafiz in the social environment, love of the Qur'an, family tradition, the desire to strengthen one's academic direction, ijazat ceremonies, the desire to obtain "an authority to intercede for relatives" in the world beyond, teacher guidance, gaining Allah's approval, finding an easy job, the desire to continue the tradition of memorizing books, various reward promises and the belief that "they will be awarded a crown" in the world beyond. Among these, it can be said that the reasons such as gaining Allah's approval, love for the Qur'an, or belief in a crown in the hereafter are related to acquiring spiritual goals in life.

In the theme of giving meaning to being a hafiz, it is observed that all the participants except for 2 attributed various meanings to being a hafiz. These meanings include being a hafiz as a control mechanism, a way of making sense of salah, establishing closeness with Allah, a key that opens doors in life, a way of strengthening one's academic perspective, a way to perform their duties as an imam better, and being deprived of childhood. Thus, it can be stated that being a hafiz is a source of reference in people's search for meaning in life.

It is observed that various problem areas emerge during and after the Hifz training process. These problems include the attitude of the hifz instructor, difficulty in maintaining motivation, difficulties with friends, longing for family, the expectations of the social environment for a hafiz to be an ideal person, the method of training, not being able to experience childhood, adaptation to the boarding school environment, and various internal conflicts concerning fear of forgetting.

Two themes emerged in the relationship between being a hafiz and coping. The first one is concerned with the drawing of strength from various sources to cope with the difficulties of the hafiz training process. The second is about the transformation of being a hafiz into a coping strategy in and of itself in order to cope with problems in later years.

Another theme is that being a hafiz has a function of shaping an individual's life. These effects by which it achieves this function include; directing the choice of profession, clothing style, performing of prayers, preferred faculty at university, preferences of friends, preoccupations in daily life and behaviors in daily life.

The perception of God among the hafiz was found to be shaped by the following attributes: the Rewarder, the Friend, the Tester, the Omnipresent, the Perfect, the Just and the One Who Establishes the System but Does Not Interfere. It was observed that the perception of God as the Rewarder and the Tester especially were directly associated with being a hafiz.

Hifz training has been found to affect an individual's attitudes and behaviors. Being a hafiz plays an important role in religious knowledge, relationships with the environment, cognitive development, personal skills and abilities.

Finally, it can be said that hifz training and being a hafiz have a multidimensional impact on people's lives. The areas it touches varies from giving meaning to life to developing a conception of God.

Keywords: Psychology of Religion, Hafiz, Meaning, Purpose, Spiritual Experience.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Ethics Committee Approval for this study was obtained with the decision of Bolu Abant İzzet Baysal University Social and Human Sciences Ethics Committee dated 6.27.2022 and numbered 2022/274.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.


5. Competing interests:

The author declares no competing interests.



İSLAM AHLAK FİLOZOF VE DÜŞÜNÜRLERİNDE ÜZÜNTÜYLE BAŞA ÇIKMA YÖNTEMLERİ

 Emine TAŞÇI YILDIRIM^a

 Armağan ATAR^b

Öz

Hüzün, dert, keder ve gamı ifade etmek üzere kullanılan üzüntü, ruhsal bir acı olarak tarif edilmektedir. Üzüntü, ruh sağlığını konu edinen İslam ahlak felsefesi içerisinde ele alınmıştır. İslam ahlak filozofları üzüntüyü, ruhsal bir hastalık ve insanın mutluluğunu engelleyici bir hal olarak görmüşlerdir. Gayesi insanı mutluluğa ulaştırmak olan İslam ahlak felsefesi, insanı mutsuz eden ve ruh sağlığını bozan sorunlara çare bulmayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla ruh sağlığını korumak için üzüntüden kurtulmak gerekmektedir. Bu çalışmada İslam ahlak felsefesinde üzüntünün sebepleri ve üzüntüden kurtuluş çareleri incelenmiştir. Üzüntüye eserlerinde doğrudan yer veren İslam ahlak filozof ve düşünürlerin görüşleri dikkat alınmış ve ortaya koydukları çözümler değerlendirilmiştir. İlk olarak sebeplerin tespitinin doğru çözümün bulunması açısından önemine binaen üzüntünün nedenleri üzerinde durulmuştur. Daha sonrasında ise İslam ahlak filozof ve düşünürlerinin üzüntü yenmeye yönelik çözümleri üzüntü başa gelmeden alınacak tedbirler ve geldikten sonra onunla başa çıkma yöntemleri şeklinde sınıflandırılarak ele alınmıştır. Genel olarak ortaya konulan çözümlerde iradeli olmakla, kanaatkarlıkla, sabır ve metanetle insanın üzüntüyle baş edebileceği vurgulanmıştır. İslam ahlak filozoflarının üzüntüyle baş etmeye yönelik önerilerinin yansımalarını yas, acı ve depresyona yönelik uygulanan bilişsel terapi, grupla terapi, kabul ve kararlılık terapilerinde görmek mümkündür.

Anahtar kelimeler: İslam Felsefesi, Ahlak, Ruh Sağlığı, Üzüntü.



METHODS OF COPING WITH THE SADNESS IN THE ISLAMIC ETHICAL PHILOSOPHER AND THINKERS

Abstract

Sadness, which is used to express worry, grief and sorrow, is defined as a

^a Doç. Dr., Yalova Üniversitesi, emine_tasci84@hotmail.com

^b Arş. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi, aatar@ankara.edu.tr

spiritual pain. Sadness is addressed within the Islamic moral philosophy, which focuses on mental health. Islamic moral philosophers and thinkers have seen sadness as a mental illness and a state that prevents humans from happiness. Islamic moral philosophy, whose aim is to bring human beings to happiness, aims to find solutions to problems that make people unhappy and disorder their mental health. Therefore, it is necessary to get rid of sadness in order to protect mental health. In this study, the causes of sadness and the remedies for getting rid of sadness are examined in Islamic moral philosophy. The views of Islamic moral philosophers and thinkers, who directly addressed sadness in their works, were taken into account and the solutions they put forward were evaluated. Firstly, due to the importance of determining the causes in terms of finding the right solution, the causes of sadness are addressed by Kindī, other philosopher and thinkers. Afterwards, the solution proposals of Islamic moral philosophers and thinkers to get rid of sadness are discussed by classifying them as precautions to be taken before sadness comes and methods of coping with it after it comes. In general, a struggle with the cognitive way is foreseen in the solutions put forward. In the solutions put forward in general, it is emphasized that one can cope with sadness with determined-will, frugality, patience and fortitude. It is possible to see the reflections of the suggestions of Islamic moral philosopher and thinkers to cope with sadness in cognitive therapy, group therapy, acceptant and determination therapies applied for grief, pain and depression.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Islamic Philosophy, Ethic, Mental Health, Sadness.



Giriş

İslam ahlak felsefesinde insan, ruh-beden ikilisinden oluşan bir varlık olarak değerlendirilmiş ve bedeninin sağlığı kadar hatta daha fazla ruhun sağlığının korunması gerektiği üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda insanın ruhsal sorunları üzerine odaklanılmış ve ruh sağlığına ilişkin eserler kaleme alınmıştır. Bu eserlerden ilki Kindî (ö. 866?)'ye ait olup insanın mutluluğunun önündeki en önemli engel olarak görülen üzüntüye hasredilmiştir. *Def'u'l-ahzân* başlığını taşıyan bu risale, hem İslam ahlak felsefesinde yazılmış ilk eser olma vasfına hem de kendisinden sonraki ruh sağlığına yönelik çalışmaların şekillenmesinde önemli bir role sahiptir.

Üzüntü, geçmişte olduğu gibi günümüz dünyasında da insanların baş çıkmakta zorlandığı ve mutluluğu engelleyen önemli bir sorun olarak

karşımıza çıkmaktadır. Üzüntüyle alakalı birtakım çalışmalar yapılmıştır.¹ Bu çalışmada ise İslam ahlak felsefesinde bahsedilen üzüntünün modern psikolojideki karşılığının ne olduğunu ve İslam ahlak filozoflarının üzüntüyle baş etmeye yönelik önerilerinin günümüzdeki yansımalarını bulmak amaçlanmaktadır. Bu kapsamda üzüntüyü doğrudan ele alan eserler ile İslam ahlak felsefesi ve ruh sağlığına yönelik eserlerde üzüntüye özel bir yer veren İslam ahlak filozof ve düşünürlerinin görüşleri dikkate alınarak üzüntünün sebepleri ve buna yönelik çözüm önerileri incelenecektir. İlk olarak üzüntü kavramının sözlük ve ıstılahî anlamına işaret edilecektir.

A. Üzüntü/Hüzün Kavramı

Türkçe bir kelime olan üzüntü, sözlükte “olması istenilmeyen olaylardan doğan ruh tedirginliği, teessür”² şeklinde tanımlanmaktadır. Üzüntü; dert, efkar, esaf, ezâ, hüzün, kahır, hayal kırıklığı, keder, korku, mihnet, sıkıntı, tasa, teessür, yara, yeis vb. kelimeleri açıklamak üzere kullanılan Türkçe bir isimdir.³

Modern sözlüklerde ise üzüntü, ruhsal acı duyumuna denir.⁴ Tinsel acı olarak da nitelenen üzüntü, düşünsel bir uyarım sonucu ortaya çıkmakta ve duyumsal uyarıma yönelik doğan acı gibi bir acı doğurmaktadır.⁵ Üzüntü, insanın başka şeylerden zevk almasına engel olan bir duygu, benliği kuşatan bir acı şeklinde de tarif edilmektedir.⁶ Ayrıca üzüntü, “kişiye göre sebepleri, tesiri, süresi farklı olan, içten ve dıştan uyaranlarla meydana gelen, istenmeyen psikolojik bir durum,⁷ keder ve yası andıran durgun bir duygulanım” şeklinde tanımlanarak keder ve yasla olan benzerliğine de işaret edilmektedir.⁸

¹ Bkz. Kemal Sayar, *Hüzün Hastalığı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995); Rabia Yılmaz, *İslam Düşünce Geleneğinde Hüzün* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Kader Okçu, “İslam Ahlak Felsefesinde Üzüntünün Nedenleri ve Çözüm Yolları”, *“Ruh Sağlığı Ve Din” Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı* (Kütahya, 2022), 31.

² *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), 2071.

³ Pınar Padar, *Türkçe’de Duygu Anlatan Kelimelerin Afekt Kavramı Bağlamında Tespiti* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Psikoloji Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 88-90.

⁴ Orhan Hançerlioğlu, *Ruhbilim Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997), 9.

⁵ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), 7/122.

⁶ *Meydan Larousse: Büyük Lûgat ve Ansiklopedi* (İstanbul: Meydan Yayınevi, 1971), 12/494.

⁷ Ali Seyyar, *Ahlâk Terimleri (Ansiklopedik Sözlük)* (İstanbul: Beta Basım Yayım, 2003), 433.

⁸ Charles Rycroft, *Psikanaliz Sözlüğü*, çev. M. Sağman Kayatekin (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989), 170.

Arapça kökenli hüznün ise kelime olarak yerdeki ve gönüldeki sertlik manasına gelmekte; iç kapanıklığını, kişinin üzüntüsünü, gönüldeki gam ve kederi ifade etmek üzere kullanılmakta ve zıddına ferahlık, sevinç(sürûr) denmektedir.⁹ Çoğulu ahzân olan hüznün kelimesi keder, gam,¹⁰ gönül üzgünlüğü ve sıkıntı anlamına gelmektedir.¹¹ Hüzn, “geçmişte, sevilen bir şeyin yitirilmesi veya kötü bir şeyin meydana gelmesi sebebiyle üzülmek;¹² derin bir gönül bağıyla sevilen insanın kaybedilmesine yönelik fiziksel, duygusal üzüntü tepkileri”¹³ şeklinde tarif edilmektedir. Hüznün, Mc Dougall tarafından ise şu şekilde açıklanmaktadır: “Hüznün, bir türev duygudur, geriye yönelik dilek duygularından biridir. Kısaca, belli bir pişmanlık şeklindedir. Özellikle de aşk duygusundan kaynaklanan, dolayısıyla da müşfik bir pişmanlık şeklindedir.”¹⁴ Hüznün süreci inançsızlık, inkar, öfke ve suçluluk duygusu, teselli bulma ve tekrar yaşama uyum sağlama şeklinde bir dizi tepkiden oluşmaktadır.¹⁵ Bir ahlak terimi olarak hüznün ise maddi veya manevi kayıp ve eksiklikten dolayı insanın duyduğu üzüntü ve kederi ifade etmektedir.¹⁶

Hüzn kavramı Kur’ân-ı Kerim’de 42 yerde geçmekte ve havf kelimesiyle birlikte sıklıkla kullanılmaktadır.¹⁷ Bu iki kavram yani korkuyla hüzn arasında yakın bir ilişkinin varlığından bahsedilebilir. Üzüntü korku, kaygı ve endişenin sürekliliği sonucunda ortaya çıkmaktadır. İki kavram arasındaki bu yakın ilişki Kur’an’da çokça zikredilmiş, korku ve üzüntü

⁹ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Daru'l-Maarif, 1984), 2/861; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât: Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 278; Ahmet Rifat Yağlıkçızâde, *Tasvîr-i Ahlâk: Ahlâk Sözlüğü*, haz. Hüseyin Algül (İstanbul: Tercüman Gazetesi, ts.), 103; *Türkçe Sözlük*, 910; Mustafa Çağrıcı, “Hüzn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/73.

¹⁰ Keder, "tasa, kaygı, gam, dert, sıkıntı, ızdırap, acı, üzüntü", Gam da aynı şekilde "tasa, keder, dert, kaygı, üzüntü" manasına gelmektedir. Şemseddin Samî, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978), 1152; *Türkçe Sözlük*, 901, 1376. Keder(gam) ise derin bir üzüntü, insanın istemediği bir şey sebebiyle içini karanlığın bürümesi, üzüntü çekmesi olarak tarif edilmektedir. Yağlıkçızâde, *Tasvîr-i Ahlâk*, 91-92; Seyyar, *Ahlak Terimleri*, 433.

¹¹ Samî, *Kâmûs-ı Türkî*, 546; *Türkçe Sözlük*, 1122; *Meydan Larousse*, 6/99; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2007), 452.

¹² Seyyid Şerif Cürcânî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü "Kitâbu't-Ta'rifât"*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 86.

¹³ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000), 373.

¹⁴ Rycroft, *Psikanaliz Sözlüğü*, 70.

¹⁵ Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 374.

¹⁶ Çağrıcı, “Hüzn”, 19/73; Mehmet Canbulat, “Hüzn”, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015) (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi), 276-277.

¹⁷ Siddika Türkmen, “Kur’ân’da Yer Alan Huzn ve Yakın Anlamlı Kelimelerin Furûk Bağlamında Tahlili”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2020), 786-787.

birlikte kullanılmış olup “Üzülme! ve “Üzülmeyiniz!” denilerek de üzüntüye neden olan korku ve endişe ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır.¹⁸ “Bilakis kim muhsin olarak yüzünü Allah'a döndürürse (Allah'a hakkıyla kulluk ederse) onun ecri Rabbi katındadır. Öyleleri için ne bir korku vardır ne de üzüntü çekerler.”¹⁹ ayeti buna güzel bir örnektir. Filozof ve ahlakçı olarak tanınan Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 934), hüznün önceden ortaya çıkan hoş olmayan bir şeyden; korkunun ise gelecekte meydana gelecek olan na hoş bir şeyden kaynaklı olduğunu ifade ederken²⁰ Gazzâlî (ö. 1111) de benzer şekilde kötü bir şeyin olacağı endişesinin üzüntüye sebep olduğunu dile getirmektedir.²¹ Dolayısıyla kaygı, hüznün ortaya çıkışında bir etken olarak karşımızda durmakta ve sürekli kaygı beraberinde hüznü doğurmaktadır. Ayrıca hüznün insanların hayatlarını sağlıklı bir şekilde idame ettirmelerine engel olabilmektedir.²²

Günümüzde hüznle üzüntü arasında da bir ayrıma gidilebilmekte ve Belhî'nin kullanımında olduğu üzere hüzn, üzüntünün şiddetli halini yani bugünkü adıyla bunalım veya depresyonu ifade edecek şekilde kullanılabilir. Nitekim Belhî'nin üzüntünün belirtileri olarak zikrettiği zevk alamama, derin üzüntü, bitkinlik, düşük enerji gibi belirtiler DSM-W'nin depresyon tanı kriterleriyle paralellik arz etmektedir.²³

Hüzne ilişkin İslam düşüncesi içerisinde iki tür yaklaşım hakimdir. Bunlardan birincisinde hüzn, Kindî ile başlayan ahlak kitaplarında ortaya konulan şekliyle insanın dünyevî kayıpları sebebiyle hissettiği ve kurtulması gereken olumsuz bir duygu olarak ele alınmıştır. İkinci yaklaşım ise daha çok ahirete yönelik bir kaygıyı veyahut da hayırlı bir işte başarısız olmaktan kaynaklanan üzüntüyü ifade eden olumlu bir durum olarak tasavvufta

¹⁸ Nurdoğan Türk, “Kur’ân Işığında Korku ve Etkileri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/19 (2019), 144. Ayrıca bk. Mustafa Salih Edis, “Kindî'nin Üzüntüyü Giderme Yönteminin Tasavvufî İdealler Açısından Kritiği”, *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2020), 137-138.

¹⁹ Bakara Suresi 2/112.

²⁰ Ebû Zeyd el-Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs (Beden ve Ruh Sağlığı)*, çev. Nail Okuyucu - Zahit Tiryaki (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012), 488.

²¹ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 4/286; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2005), 1503; Mustafa Kara, “Havf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/529.

²² Sibel Kaya, *Havf (Kaygı) ve Reca (Ümit) Kavramlarının Semantik ve Teolojik Tahlili* (Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 41-42.

²³ Orhan Gürsu, “İslam Düşünürü Belhî'nin (849-934) Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2016), 291; Ann M. Kring vd., *DSM-5 Anormal Psikoloji Psikopatoloji*, çev. Muzaffer Şahin (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015), 130-131.

işlenmektedir.²⁴ Bu çalışmada Kindî ile başlayan felsefi çizgi takip edilecek ve üzüntüden kurtuluş çarelerine değinilecektir.

Üzüntü ile hüznün arasında ayrıma gidilmekle birlikte zaman zaman birbirini yerine kullanıldığı görülmektedir. Günümüzde hüznün kelimesi yerine çoğunlukla üzüntünün tercih edildiği söylenebilir. Ancak İslam düşüncesine bakıldığında filozof ve düşünürler çoğunlukla Arapça hüznün kelimesini kullanmış ve bazıları doğrudan bu isimle risaleler kaleme almıştır.²⁵ Bu çalışmada filozofların kullanımları dikkate alınmakla birlikte aralarında kesin bir ayrıma gitmenin zorluğu da düşünülerek daha yaygın bir kullanım olması hasebiyle üzüntü kavramı tercih edilmiştir.

Hüznün/üzüntü kavramının genel tanımına yer verildikten sonra önerecekleri çözüm yöntemleriyle doğrudan bağlantılı olması hasebiyle İslam ahlak filozof ve düşünürlerinin üzüntü tanımlarına da kısaca yer verilecektir.

Kindî, üzüntüyü şu şekilde açıklamaktadır: “Üzüntü (el-hüzn), sevilen şeylerin elden gitmesinden ya da amaçlanan şeylerin gerçekleşmemesinden doğan psişik(nefsânî) bir acıdır”²⁶ İbn Sînâ (ö. 1037) da benzer bir tanım yaparak şunları söylemektedir: “Hüznün; nefsanî bir elemdir ki sevilen şeyleri yitirmek ve kaybetmekten, aranan ve istenilen şeyleri bulamamak ve elde edememekten ileri gelir.”²⁷ Her iki tanımda hüznün bir şeyin kaybından ya da istenilene ulaşamamaktan kaynaklandığı ve ruhsal bir acı olduğu dile getirilmektedir.

Gazzâlî ise üzüntünün, “Geçmişte elde edilemeyenlerden, istikbal

²⁴ Çağrı, “Hüzn”, 19/73.

²⁵ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları (Def'u'l-ahzân)*, çev. Mustafa Çağrı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017); İbn Sînâ, “Risale fi mâhiyeti'l-hüzn ve esbâbihi (Hüznün Mahiyet ve Sebepleri)”, çev. Mehmet Hazmi Tura, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Ustadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 857-859.

²⁶ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 51. Kindî'nin bu tanımı Eflatun'a atfedilen ancak ona aidiyeti şüpheli olan ve Abdurrahman Bedevi tarafından Porphyrios'un hocası Plotin'e ait olabileceği söylenen *Risâletü Eflatun* adlı eserde benzer ifadelerle yer almaktadır. Hüzn kelimesi yerine gam kelimesi kullanılmakta ve gam, sevilen (mahbûb) şeylerin elden gitmesi veya istenilen (matlûb) şeylere erişememekten kaynaklanan nefsanî bir elem olarak tarif edilmektedir. Bkz. Mustafa Çağrı, “Kindî'nin Def'u'l-ahzân Adlı Risalesi, Kaynakları ve Tesirleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-8-9-10 (1992-1989), 227; Eflatun, “Risâletü Eflatun ila Forforius fi Hakîkati nefyi'l-hem ve isbâti'r-rüyâ”, *Eflatun fi'l-İslam*, thk. Abdurrahman Bedevi (Beyrut: Daru'l-Endelüs, 1982), 236.

²⁷ İbn Sînâ, “Risale fi mâhiyeti'l-hüzn”, 857, 859. Aynı tanım, İbn Miskeveyh ve Nasîrüddin Tûsî de yer almaktadır. Bk. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk li'İbn Miskeveyh fi't-terbiye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 180; Nasîrüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 177.

korkusundan ve yaşanan günlerin keder verici oluşundan”²⁸ kaynaklandığını söyleyerek geçmiş, şimdi ve gelecekle olan bağlantısına da işaret etmiş olmaktadır. Kınalızâde (ö.1572) ise Kindî'nin tarifini biraz daha ayrıntılandırıp Gazzâlî'deki gibi zamansal boyutuna da işaret ederek üzüntüyü şu şekilde tarif etmektedir: “İnsanın istediği ve hoşlandığı bir şeyi geçmiş zamanda kaybetmesinden veya istemediği ve hoşlanmadığı bir şeyin gelecekte meydana gelme endişesinden ileri gelen ruhsal bir acıdır.”²⁹

Belhî, üzüntüyü/hüznü ikiye ayırmaktadır: “İlki, sebebi bilinen hüzdür. Mesela ailesi, malı veya katında özel bir yeri olan sevdiği bir şeyi kaybettiği için üzülen insanın başına gelen durum gibi. Diğeri ise sebebi bilinmeyen hüzdür. Bu, insanın kalbinde bütün vakitlerde hissettiği ve dinçliğine, sevincini izhar etmesine, arzu ve lezzetlerden gerçek manada istifade etmesine mâni olan kederdir. Bu durgunluk ve kırgınlığı ortadan kaldıracak bir çözüm de bilinmemektedir. Sebebi bilinmeyen hüznün, bedensel rahatsızlıklardan kaynaklanmaktadır.”³⁰ Belhî'nin bu ayrımı, üzüntüden kurtulmada takip edilecek yöntemin belirlenmesi açısından dikkat çekicidir. Sebebi bilinmeyen hüznün günümüzdeki depresyonu hatırlatmaktadır.

İslam ahlak felsefesine, ahlak ilmi olarak insanı mutluluğa ulaştırma veya mutsuzluktan kurtarma sanatı olma misyonunu yüklediği söylenebilir. İnsanın bütün fiillerini kendisini mutluluğa ulaştıracak ve mutsuzluktan uzak tutacak şekilde düzenlemesini sağlayan ahlak ilminin gayesi mutluluktur. Ruhsal tıp olarak da ifade edilmesinin temelinde bu bakış açısı yatmaktadır.³¹ Dolayısıyla üzüntü de insanın mutluluğunun önünde önemli bir engel olduğu için ondan kurtulması gerekmekte olup İslam ahlak filozof ve düşünürlerinin çoğu bu konuda insana yol gösterici önerilerde bulunmuşlardır. Onların bu önerilerinin günümüz insanın yüz yüze kaldığı ve başa çıkmaya çalıştığı en önemli ruhsal problemlerle mücadele ufuk açıcı nitelik taşıdığı söylenebilir.

İslam ahlak felsefesinde genel olarak ruhsal bir acı diye tarif edilen üzüntü, günümüz psikolojisinde beş temel duygu³² içerisinde yer almaktadır.

²⁸ Gazzâlî, *Amellerde İlahi Terazi*, çev. Abdullah Aydın (İstanbul: Aydın Yayınevi, 1971), 334; Gazzâlî, *Mizanü'l-amel* (Kahire: Dârü'l-Maarif, 1964), 388.

²⁹ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Murat Demirkol (Ankara: Fecr yayınları, 2016), 200.

³⁰ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 490-492.

³¹ Çağrı, “Kindî'nin Def'u'l-ahzân”, 222.

³² Bu duygular korku, öfke, üzüntü, iğrenme ve mutluluk olarak ifade edilmektedir. Ancak duyguların sayısı ile ilgili farklı görüşler mevcuttur. Bk. Mick Power - Tim Dalgleish, *Cognition and Emotion: From Order to Disorder* (New York: Psychology Press, 2007), 68-69, 75.

Mutluluk gibi birincil duygulardan olan üzüntü³³, genel olarak kişi tarafından istenmeyen, hoş olmayan, olumsuz bir duygu olarak nitelenmektedir. Çünkü bu duygu, uzun süre yaşandığında kişiyi olumsuz bir şekilde etkileyerek günlük hayatının işlevselliğini ve uyumunu kaybetmesine sebep olabilmektedir. Üzüntünün süresinin uzaması majör depresyona zemin hazırlayabilmektedir.³⁴

Psikolojide, üzüntüyle alakalı çalışmaların sayısının az olduğu söylenebilir. Üzüntü, negatif bir duygu olarak görülmekte ve ağırlıklı olarak ise olumsuz durumlarla ilişkilendirilmektedir. Keder, yas, kayıp ve depresyon gibi üzüntüden kaynaklanan rahatsızlıklar çoğunlukla psikolojinin çalışma alanına girmektedir.³⁵ Şöyle ki anksiyetenin altında yatan korku gibi üzüntü de depresyon gibi klinik bozukluların içerdiği bir duygu olması hasebiyle araştırmalara konu olmaktadır.³⁶ Bunda üzüntünün, herhangi bir talihsizlik veya kayıp durumunda verilen normal ve sağlıklı bir tepki olarak görülmesinin³⁷ etkisinden söz edilebilir. Nitekim üzüntü duygusunun bazı olumsuz etkilerinden bahsedilmekte ve suçluluk duygusuna dönüşmesinin engellenmesi gerektiğine değinilmektedir. Burada üzüntü duygusunun normal olduğu ancak kontrol edilmesinin gerekliliği vurgulanmaktadır.³⁸

Sevilen kişi veya nesnenin kaybının sebep olduğu yokluk hissi ve acı olarak tarif edilen üzüntü depresyondan farklıdır.³⁹ Birini ya da bir şeyi kaybetme sonucu üzüntünün ortaya çıkması normalken; üzüntünün depresyona dönüşmesi anormal olarak görülmektedir.⁴⁰ Depresyon, hayatın normal seyrinde yaşanan bir durum olmayıp olaylara yönelik tepki

³³ David Yun Dai - Robert J. Sternberg (ed.), *Motivation, Emotion, and Cognition: Integrative Perspectives on Intellectual Functioning and Development* (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2004), 250.

³⁴ Mehmet Ali Yıldız - Baki Duy, "Ergenler İçin Üzüntü Düzenleme Ölçeğinin (EİÜDÖ) Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi", *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 25/1 (2018), 46-47.

³⁵ Power - Dagleish, *Cognition and Emotion*, 225.

³⁶ Jan de Houwer - Dirk Hermans, *Cognition and Emotion: Reviews of Current Research and Theories* (Hove, East Sussex: Psychology Press, 2010), 310.

³⁷ John Bowlby, *Attachment and Loss: Loss Sadness and Depression* (New York: Basic Books, 1980), 3/245.

³⁸ Bahadır Bozoğlan - İbrahim Çankaya, "Psikolojik Danışmanların Duygularla Başa Çıkma Yollarının İncelenmesi", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/2 (2012), 17.

³⁹ Ahmet Oğuz Akgüneş - Selim Aren, "Dört Temel Duygunun Bireylerde Risk Alma Davranışı Üzerindeki Etkisi", *Journal of Business Research* 10/3 (2018), 364.

⁴⁰ Peter J. Freed - J. John Mann, "Sadness and Loss: Toward a Neurobiopsychosocial Model", *The American Journal of Psychiatry* 164/1 (2007), 29, 126.

sonucundaki kişinin hissettiği şiddetli acı ve sağlıklı olmayan bir ruh halini ifade etmektedir. İnsanı dış dünyaya karşı tepkisiz hale getirebilmekte, enerjisini ve canlılığını kaybetmesine sebep olabilmektedir. Halbuki hayatın normal seyrinde var olan üzüntü, yaşanması gereken bir duygudur. Üzüntünün bastırılması depresyona neden olabilmektedir.⁴¹ Nitekim yas, üzüntünün şiddetli hali iken; depresyon, üzüntü temelli bir bozukluk olarak görülmektedir. Ayrıca yas yoğun bir özlemle ilişkili iken; depresyon, zamansal açıdan üzüntüden daha uzun bir süre devam edebilmektedir.⁴² Diğer bir ifadeyle yas ve depresyon, üzüntünün uzun ve karmaşık seyriyle ortaya çıkmaktadır. Üzüntü, kişi için önemli olan hedeflere ulaşamama veya değer verilen ilişkilerin bozulması ya da kaybıyla ilişkili bir tepkidir. Bu kayıplar bazen kişide üzüntünün yanında öfke ve bireyin kendisini suçlaması gibi duygulara da neden olabilir. Bu duygular, üzüntüyle birleşince keder ve depresyonun uzaması söz konusu olabilmektedir.⁴³

Modern psikoloji, üzüntü yerine onun daha yoğun hali olan yas veya depresyonla ilgilenmektedir. Üzüntüyü basitçe kayıp bağlamında ortaya çıkan bir duygu olarak tasvir etmekte ve üzüntüyle baş etmenin yas süreci içerisindeki önemine işaret etmekte yetinmektedir.⁴⁴ Bunun nasıllığı üzerinde çok durulmadığı söylenebilir. Bunda duygu kavramına yüklenen anlamın sürekli olarak değişmesinin etkisinden bahsedilebilir. Nitekim 16. yüzyılda üzüntünün kişinin karakterini ağırlaştırdığı, dirençli ve kararlı oluşu gösterdiği düşünülmekteydi. Benzer bir şekilde 17. Yüzyılda bir hastalık olarak görülen nostaji duygusu günümüzde sadece geçmişe duyulan özlem olarak görülmektedir. Dolayısıyla duygulara yaklaşım dönemselsel olarak farklılaşabilmekte ve felsefi açıdan duygunun ne olduğuna ilişkin verilen cevaplar bile değişebilmektedir.⁴⁵ Psikoloji muhtemeldir ki üzüntüyü normal bir duygu olarak görmesi hasebiyle üzüntüden ziyade ondan kaynaklı hastalıklara yönelmiştir. Örneğin, yapılan bazı çalışmalarda farklı psikopatolojik durumlarda belirli duyguların etkinliği üzerinde durulmaktadır. Depresif belirtilerde üzüntü duygusu başat rolü üstlenen bir duygudur.⁴⁶

⁴¹ Akgüneş - Aren, "Dört Temel Duygu", 364.

⁴² Krista Lauwerijssen, *Sadness* (Hollanda: Tilburg University Faculty of Social and Behavioral Sciences, Department Psychology and Health, Bachelor's Thesis, 2008), 3.

⁴³ Power - Dagleish, *Cognition and Emotion*, 229, 265.

⁴⁴ Freed - Mann, "Sadness and Loss", 31.

⁴⁵ Şeyda Koçak Kurt, "Duyguların Tarihsel Serüveni ve Tarihte Duygular", *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 18/40 (2021), 2824.

⁴⁶ Sevginar Vatan, "Duygular ve Psikolojik Belirtiler Arasındaki İlişkiler", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 9/1 (2017), 59.

Üzüntünün sebep olduğu ruhsal sorunlara odaklanan psikolojinin öncelikli olarak üzüntü duygusunun kontrolüne yönelmesi yaşanan ruhsal sorunların önüne geçilmesi açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu duyguyla özel olarak ilgilenen ve bu duygunun olası olumsuzluklarına karşı kişiye bir yol haritası çizen İslam ahlak felsefesinin mirasını ortaya çıkarmak bu anlamda önemlidir. Başka bir deyişle İslam ahlak filozof ve düşünürlerinin üzüntüyle başa çıkmaya yönelik önerdikleri yöntemler bu anlamda psikolojiye kaynaklık edebilecek nitelikte görünmektedir. Bu çalışmayla buna yönelik bir adım atılmaya çalışılmaktadır.

B. İslam Ahlak Filozoflarına Göre Üzüntünün Sebepleri

İslam ahlak filozoflarının üzüntüye ilişkin tanımları aslında üzüntünün sebeplerine açık bir şekilde işaret etmektedir. Sebebini bilmeden çaresini bulmanın mümkün olmadığı anlayışıyla İslam ahlak filozof ve düşünürleri ilk olarak üzüntünün sebeplerini irdelemişlerdir. Bu sebeplerden yola çıkarak çözüm önerilerini sunmuşlardır. Dolayısıyla üzüntünün sebeplerinin açıkça ortaya konulması, çarelerin anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Nitekim teşhis doğru yapıldığı takdirde tedavi için sunulacak çözümler isabetli olacaktır.

Üzüntünün insanın öfke ve şehvet gücü gibi temel duygularını kontrol edememesi ve ihtiraslarının baskınlığından⁴⁷ kaynaklandığı söylenebilir. Hasret, ölüm, ayrılık, hastalık, haksızlığa uğramak, sevdiğine kavuşamamak, istenilen şeylere sahip olamamak gibi durumlar üzüntüye sebep olmaktadır.⁴⁸

Kindî, Belhî, Ebu Bekir Râzî (ö. 925), İbn Miskeveyh (ö. 1030), İbn Sînâ ve İsfahânî (ö. XI. Yüzyılın ilk çeyreği) üzüntünün sebebi olarak ilkin sevilen şeylerin kaybını saymaktadır. İkinci olarak ise amaçlanan bir şeyden ümidin kesilmesi, istenilen şeylerin elde edilmemesi, aranılanın bulunamaması zikredilmektedir.⁴⁹ İbn Miskeveyh ayrıca bu sebepleri biraz daha açarak üzüntünün maddi şeylere yönelik hırs ve açgözlülüğten yahut elde edilemeyen yada kaybedilen şeylere yönelik hasretten kaynaklandığına

⁴⁷ Çağrı, "Kindî'nin Def'u'l-ahzân", 222.

⁴⁸ Edis, "Kindî'nin Üzüntü Tasavvufi İdealler", 138.

⁴⁹ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 51; Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs*, 488; Ebu Bekir Râzî, "Kitâbu'l-Tıbbu'r-Rûhânî (Ahlakın İyileştirilmesi)", çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Risaleleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 146; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlak: Ahlâk Eğitimi*, çev. Abdulkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 255; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk fi't-terbiye*, 180; İbn Sînâ, "Risale fi mâhiyeti'l-hüzn", 857, 859; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol: ez-Zeria ila mekarımı's-şeria*, thk. Ebu'l-Yezid el-Acemi, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 249.

dikkat çekmektedir.⁵⁰ Ayrıca üzüntünün en önemli sebeplerinden biri olarak ölüm korkusuna da yer verilmektedir.⁵¹ İbn Hazm (ö. 1064) ise gerçekleştirilen dünyalık amaçların beraberinde üzüntüyü getirdiğini dile getirerek üzüntünün temel sebebinin dünyalık şeyler olduğunu hatırlatmaktadır.⁵² Bununla birlikte Devvânî (ö. 1502) ve Kınalızâde duyusal haz, şehvet, bedensel lezzetlere aşırı hırs gösterme, güzelliklerin ve dünyalık şeylerin daimiliğini isteme gibi şeyleri zikrederek üzüntünün sebeplerini açıklamıştır.⁵³

Kindî ayrıca haset duygusunun da insanı üzüntüye sevk eden önemli sebeplerden biri olarak zikretmektedir. Hased eden kimseler, elinde bulundurdukları şeylere başkalarının sahip olmasına tahammül edemeyip üzüntüye kapılabilmektedirler. Bu tarz bir duyguyu aşağılık bir duygu olarak ifade eden filozof, bu huydan insanın rahatsızlık duyması ve nefsinin kıskançlıkla kirletmemesi gerektiğine işaret etmekte⁵⁴ ve dolaylı olarak da bu huydan kurtulmanın lüzumuna değinmektedir.

Üzüntünün akıl veya hevedan kaynaklandığını dile getiren Ebu Bekir Râzî ise üzüntünün olası sebeplerine işaret etmekte ve onu aşk kavramıyla ilişkilendirmektedir. Burada kastedilen aşk, şehvani duygulardan kaynaklanan maddi aşk olup insana ıstırap vermekte, onu keder ve üzüntüye sevk etmektedir. Dünyevi hayata düşkün olan kimselerde görülen bu aşk sebebiyle kişi, sevdiği şeye ulaşmak için sürekli bir çaba sarf etmekte, yorulmakta ve tatmin olmamaktadır. Bu sebeple Râzî'ye göre akla düşen görev, bir hastalık olan aşk sebebiyle çekeceği acıları düşünüp ondan vazgeçmektir.⁵⁵

İbn Miskeveyh ise Kindî'nin *Def'u'l-Ahzan* adlı risalesine atıf yaparak üzüntünün asıl sebebinin insanın kendisi olduğunu, üzüntüyü kendisine çektiğini ve kendisinin ürettiğini dile getirmektedir. Nitekim ona göre

⁵⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk fi't-terbiye*, 180; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk: Ahlâk Eğitimi*, 255-256. Hırs, aşırı istek ve özlem şeklinde Tûsî tarafından da zikredilmektedir. Bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 178.

⁵¹ Müfit Selim Saruhan, *İslam Filozofları ile Ruhsal Tıp* (Ankara: Fecr yayınları, 2021), 57.

⁵² İbn Hazm, *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi (Kitâbu'l-Ahlâk ve's-Siyer)*, çev. Mustafa Çağrı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 27.

⁵³ Edis, "Kindî'nin Üzüntü Tasavvufî İdealler", 133; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 200; Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli: Levâmi'ü'l-İsrâk fi Mekârimi'l-ahlâk (Güzel Ahlak Hakkında İsrak Parıltıları)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 142.

⁵⁴ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 73.

⁵⁵ Emel Sünter Yalçın, "Ebu Bekr Râzî'ye Göre Aşk ve Üzüntü", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 4 (2007), 265-266; Râzî, "Kitâbu'l-Tıbbu'l-Rûhânî", 108-114.

üzüntü, tabii şeylerden değildir.⁵⁶ Nasîruddin Tusî (ö. 1274) ise üzüntünün sebebini doğal aldatici ve duyuşal süşlerle meşguliyet olarak açıklamaktadır. Böyle şeylerle meşgul olan kişilerin gerçek anlamda mutlu olamayacakları dile getirilmektedir.⁵⁷

Modern psikoloji açısından bakıldığında, arkadaş ve akraba ilişkilerinde yaşanan sorunlar, yakınların ölümü, hastalıklar, geçici veya kalıcı ayrılıklar, başarısızlıklar, kötü haberler, yalnızlık, zevk veren şeylerin sonlanması ve sosyal rollerin, beklenen bir şeyin veya sevilen bir kişinin kaybı üzüntünün olası sebepleri arasında zikredilmektedir.⁵⁸ Modern psikolojinin ortaya koyduğu bu sebepler, büyük ölçüde İslam ahlak felsefesi içerisinde yer verilenlerle örtüşmektedir.

Üzüntünün zikredilen sebeplerine bakıldığında çoğunlukla harici unsurlardan kaynaklandığı açığa çıkmaktadır. Kaybedilen ve elde edilemeyen şeyler aslında insana doğrudan ait olan şeyler değildir. Bu sebeplerdir ki İslam filozoflar ve düşünürleri, üzüntüyü insanın kendine ait olmayan bu şeyleri talep etmek suretiyle kendisinin ürettiğini söylemektedir. Bununla birlikte hırs, açgözlülük, tamahkarlık, haset gibi erdemsizliklerin üzüntüye sebep olduğundan da bahsedilebilir.

C. İslam Ahlak Filozoflarına Göre Üzüntüyle Başa Çıkma Yöntemleri

İnsanın beden sağlığının yanı sıra ruh sağlığının da korunmasının gerekliliğini sıklıkla vurgulayan İslam ahlak filozof ve düşünürleri, insanı insan yapan, ona canlılık veren, kişiliğini oluşturan şeyin ruh olduğundan ve ruhun üstünlüğünden söz etmektedir.⁵⁹ Kindî özellikle ruhun önemine işaret etmek üzere beden bozuluşa uğradığına ve geçici olduğuna dikkatleri çekmektedir. Ruh iyileştirme ve ruhsal hastalıklardan kurtarmaya çalışmanın fiilleri gerçekleştirmede aracı görevi üstlenmiş olan beden tedavisiyle uğraşmaktan çok daha önemli olduğu vurgulanmaktadır. Ruhun üstünlüğü vurgusu, ruh sağlığının korunması ve ruhsal hastalıkların tedavisinin önemine işaret etmede ön plana çıkmaktadır.

Kindî, *Def'u'l-ahzân* adlı risaleyi yazma sebebini açıklarken üzüntünün insana birçok zararı olduğundan, buna karşı tedbir almak gerektiğinden ve

⁵⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak: Ahlak Eğitimi*, 258; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak fi't-terbiye*, 182.

⁵⁷ Tusî, *Ahlak-ı Nâsiri*, 68.

⁵⁸ Bowlby, *Loss Sadness and Depression*, 3/245; Power - Dagleish, *Cognition and Emotion*, 101, 105; Lauwerijssen, *Sadness*, 2.

⁵⁹ Saruhan, *İslam Filozofları ile Ruhsal Tıp*, 56; Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 61.

üzüntünün giderilmesinin lüzumundan bahsetmektedir.⁶⁰ Belhî, hüznü korkuyla birlikte en şiddetli olan nefsanî rahatsızlıklar arasında saymakta ve insana büyük bir zarar vereceğinden bahsetmektedir. O, gam ve hüznün, nefsin tutulmuş bir güneş gibi nurunu ve parlaklığını kaybetmesine sebep olduğuna dikkatleri çekmektedir. Ona göre, hayatın tadına varmak ve mutlu olmak için insanın üzüntü ve korkudan kurtulması gerekmektedir.⁶¹ Belhî'nin de ifade ettiği üzere birçok hastalığın temelinde üzüntünün yatması ruh sağlığını korumak açısından üzüntüyü gidermenin ne kadar mühim olduğunu açıkça göstermektedir.

Râzî ise üzüntünün insana olan zararlarını akıl ve düşünceyi bulandırması, ruh ve bedene ızdırıp vermesi şeklinde açıklamaktadır. Dolayısıyla üzüntü, kurtulması ya da en aza indirilmesi gereken bir hal olarak tasvir edilmektedir.⁶²

Üzüntüyü ayrıntılı bir şekilde ele alan Kindî ve Râzî, insanın mutluluğunu engelleyen ve onu karamsarlığa sevk eden etmenler içinde üzüntüyü zikretmektedir. Onlar, üzüntünün bir hakikat olduğunu kabul edip bundan kurtulmanın ya da etkisini en aza indirmenin yollarını aramışlardır. Üzüntüden kurtulmak için iki yol önerilmektedir. Birincisi üzüntünün meydana gelmesini önlemek ya da olabildiğince etkisini en aza indirmektir. İkincisi ise üzüntü kaçınılmaz olarak vuku bulduysa ondan kurtulmak için çare aramayı içermektedir.⁶³ Kindî'ye göre nasıl ki insan, bedeni acılardan kurtulmaya çalışmakta ise aynı şekilde psikolojik bir acı olan üzüntüden kurtulmak için ahlaki tedbirler almalıdır. Özetle Kindî, üzüntüyü yenme çaresi olarak iki unsuru ön plana çıkarmaktadır: Ahlakî metanet ve rıza gösterme.⁶⁴ Râzî ise üzüntüden kurtuluş için öncelikli olarak insanın oluş ve bozuluş aleminde yaşadığını unutmaması gerektiğini hatırlatmakta, üzüntüye sebep olucu şeyleri farkına varmanın önemini vurgulamakta ve daha sonrasında insanın üzüntüyle irade melekesi ve bilerek iş yapmak suretiyle baş edebileceğini söylemektedir.⁶⁵

Sıhhati yerinde olan, ailesi iyi olan ve gündelik ihtiyacını temin eden insanın üzüntüye kapılmasını hamlık ve akıl noksanlığı olarak değerlendiren

⁶⁰ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 49.

⁶¹ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 488-490.

⁶² Râzî, "Kitâbu'l-Tıbbu'l-Rûhânî", 146.

⁶³ Mahmut Kaya, "Ebû Bekir er-Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefesi", *Felsefe Risaleleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 25; Râzî, "Kitâbu'l-Tıbbu'l-Rûhânî", 146.

⁶⁴ Saruhan, *İslam Filozofları ile Ruhsal Tıp*, 57.

⁶⁵ Saruhan, *İslam Filozofları ile Ruhsal Tıp*, 62.

Gazzâlî ise üzüntüden kurtuluşu üzüntünün türüne göre değerlendirmektedir. O, geçmişte kaçan fırsatlardan ötürü üzülmeye akılsızlık olduğuna dikkatleri çekmekte ve değiştiremeyecek şeyler için üzülmeye faydasızlığına işaret etmektedir.⁶⁶

Nasıl ki insan, beden sağlığına önem verip acı çektirici şeylerden onu uzak tutmaya gayret ediyorsa aynı şekilde ruha acı verici şeylerden de kaçınmalıdır. Bunun için de ahlakî tedavi gereklidir. Dolayısıyla üzüntü bu anlamda ruhumuza zarar veren, hayat enerjimizi düşüren, zevk almamıza ve mutlu olmamıza engel bir ruhsal sorun olduğu için onunla baş etmek öncelikli gayelerimizden biri olmalıdır. Bu konuda İslam ahlak filozof ve düşünürlerinin önerdikleri başa çıkma yöntemleri mühimdir. Bu baş etme yöntemleri konusunda Kindî ve Râzî üzüntü başa gelmeden ve geldikten sonra yapılacaklar şeklinde açık, anlaşılır bir ayrım gitmişlerdir. Bu çalışmada onların bu ayrımı dikkate alınarak üzüntü konusunu ayrıntılı bir şekilde işlemiş ve kendisinden sonraki düşünürleri bu anlamda büyük ölçüde etkilemiş olan Kindî ve Râzî'nin yanı sıra diğer İslam ahlak filozof ve düşünürlerinin üzüntüden kurtuluşa yönelik fikirleri, üzüntü başa gelmeden alınacak tedbirler ve başa çıkma yöntemleri şeklinde iki başlıkta incelenecektir.

1. Üzüntü Başa Gelmeden Önce Alınacak Tedbirler

a. Üzüntünün bu dünyanın bir gerçeği olduğunu kabul etmek

Üzüntüyü müstakil olarak ele alan ilk filozof olarak Kindî, sunduğu çözüm önerilerinde öncelikle üzüntüyü hayatın bir gerçeği olarak kabul etmenin gerekliliğine işaret etmektedir. Oluş ve bozulma aleminde yaşayan insanın başına gelen ve üzülmeye sebep olan musibetler, bozulma niteliğine sahip olan şeylerin bozulmasından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle musibetler, tabiatın hâkim olan oluş-bozulma kanununun bir gereği olarak meydana gelmektedir. Musibetlerin olmamasını istemek ise bu kanunun ortadan kalkmasını istemek anlamına gelmekte olup imkansız talep etmektir. İmkansız isteyerek muradına ulaşamayan insan bedbaht olmaktadır.⁶⁷ Râzî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ ve İsfahânî de eserlerinde buna benzer görüşler serdetmişlerdir.⁶⁸

Ölüm, insanı üzüntüye sevk eden en önemli sebeplerden biridir. Halbuki ölümlü ve akıllı bir canlı olarak nitelenen insan için ölüm, tabiatının

⁶⁶ Gazzâlî, *Amellerde İlahi Terazi*, 334; Gazzâlî, *Mizanü'l-amel*, 388.

⁶⁷ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 71-73.

⁶⁸ Râzî, "Kitâbu'l-Tıbbu'l-Rûhânî", 146; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk fi't-terbiye*, 181; İbn Sînâ, "Risale fi mâhiyeti'l-hüzn", 857-858; el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, 249.

ayrılmaz bir gerçeğidir. Kindî, bize bu gerçeği hatırlatmakta ve ölümden korkmanın yersiz olduğuna dikkatleri çekmektedir. O, ölümlü istememeyi, var olmamayı istemekle eş değer görmekte ve kaçınılmaz olan bu şeyden dolayı üzüntüye kapılmanın anlamsız olduğunu belirtmektedir.⁶⁹

Râzî, insanın sevdiği şeyleri bir gün gelip kaybedeceği fikrine kendisini alıştırmayı gerektiğini düşünmektedir. Bunu gelecek bela ve sıkıntılarının tesirini azaltmaya yarayan ve insan iradesini güçlendirici bir eğitim olarak gören Râzî, sürekli hatırlamak ve zihninde canlandırmak suretiyle insanın bu olayın gerçekleşeceği güne kendini hazırlayabileceğini savunmaktadır.⁷⁰ Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (ö.1201), taşıdığı yük kendisine ağır gelen hamalın önce fazla yük yüklenip bu yükü biraz taşıdıktan sonra fazlalığı bıraktığında aslında kendi taşıdığı yükün kendisine daha hafif geldiğini düşünmesini bu duruma örnek olarak göstermektedir. Dolayısıyla İbnu'l-Cevzî'ye göre çok daha büyük musibetleri insan düşünüp kendini buna alıştırsa aza katlanması daha kolay olacaktır.⁷¹

Belhî'nin de ifade ettiği üzere insan bu dünyanın korku ve hüznün bulunduğu bir yer olduğunu unutmamalıdır. Bunlardan tamamen uzak olunacak yerin ahiret yurdu olduğu idrak edilmelidir.⁷² Nitekim o buna Kur'an'da ahiret yurdu ehlinin durumunu anlatan şu ayeti örnek olarak vermektedir: "Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına korku yoktur; onlar üzülmeyecekler de."⁷³

İsfahânî, insanın kaçınılmaz olarak dünyada bela, musibet ya da temenni paylarından birine muhatap olacağını söyleyerek⁷⁴ dünyanın musibet ve acıların olduğu bir yer olarak görülmesine dair bir farkındalık oluşturmaya çalışmaktadır.

İslam ahlak filozof ve düşünürlerinin özellikle Kindî'nin vurguladığı musibetlerden kaçınmanın mümkün olmadığını farkına varıp onlara yönelik bakış açısını değiştirme fikri günümüzde bilişsel terapide kullanılmaktadır. İnsanın düşüncelerinin, duygularını oluşturduğu kabulü üzerinden bilişsel yaklaşım, sağlıklı düşünme sağlandığı takdirde

⁶⁹ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 95-99.

⁷⁰ Râzî, "Kitâbu'l-Tıbbu'l-Rûhânî", 148-150.

⁷¹ Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Ruhun Sağaltımı (et-Tıbbu'r-Rûhânî)* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 98.

⁷² Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs*, 490.

⁷³ Yunus Suresi 10/62.

⁷⁴ el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, 249.

duygularında kontrol altına alınabileceğini savunmaktadır.⁷⁵ Bilişsel terapide ruhsal sıkıntılardan kurtulmak için aranan anahtar kelime farkındalıktır. Bu anlayışa göre kişi gerekli çabayı harcadığı takdirde düşünsel sürecini doğru işletip ruhsal sıkıntısını anlayıp çözme potansiyelini içinde taşımaktadır.⁷⁶ Ayrıca yapılan araştırmalarda inancın kişinin kaygı, korku, endişe, üzüntü gibi psikolojik rahatsızlıklardan uzaklaştırmada etkili olduğu ve insanın ruh sağlığını olumlu yönde etkilediği ortaya çıkmaktadır.⁷⁷

İslam ahlak filozof ve düşünürleri, üzüntü konusunda insanda bir farkındalık yaratmak istemekte ve insanı, bu dünyanın geçiciliğini kabule davet etmektedir. Doğru düşünme beraberinde doğru fiili getireceği için bu meselede öncelikli olarak düşünsel boyutta bir değişime gidildiği söylenebilir. Bu anlamda İslam ahlak filozof ve düşünürlerinin bilişsel yaklaşımın temelini oluşturan fikirleri yüzyıllar önce dile getirdiklerinden söz edilebilir.

b. Dünyada Sahip Olunan Her şeyin Geçiciliğini Farkına Varmak

Kindî ve İbn Miskeveyh, insanın sahip olduğu imkanların geçiciliğini idrak etmesi gerektiğini belirtmekte ve Allah'ın bir emanet olarak sunduğu şeylerin elden alınmasından dolayı ortaya çıkan üzüntüyü şükürsüzlük ve kıskançlık olarak nitelemektedir. Her iki filozof da Allah'ın dilediğinden alıp dilediğine vereceğini ve sürekli, değerli olanı yani başkalarının el uzatamadığı, ortak olamadığı nimetleri -nefis, akıl ve verilip geri alınmayacak olan faziletler- insana bıraktığına dikkatleri çekmektedir.⁷⁸

Kindî, "kaybedilmeye elverişli bütün dileklerde musibet, geçici olan her şeyde acı ve keder, imkansız olanı ummakta üzüntü ve sıkıntı, her güvenliğin sonunda korku vardır."⁷⁹ sözüyle dünyanın geçiciliğine işaret ettikten sonra gemi yolcuları istiaresiyle bu konuda daha ayrıntılı bilgi vermektedir. Bazı ihtiyaçları gidermek üzere bir adaya yanan gemiden inen yolcular farklı farklı grupları oluşturmaktadır. İhtiyaçlarını giderip

⁷⁵ Meryem Beyza Gümüşsoy, "Kindî'nin Ahlak Felsefesi ve Modern Bilişsel Terapide Üzüntü, Depresyon ve Çözüm Teknikleri", *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 1/2 (2018), 123-124.

⁷⁶ M. Hakan Türkçapar, *Bilişsel Davranışçı Terapi: Temel İlkeler ve Uygulama* (Ankara: HYB Yayınları, 2014), 31.

⁷⁷ Fatma Baynal, "Erinlik (Ön Ergenlik) Dönemi Korku, Kaygı ve Din İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Bilimname* 45 (2021), 291; Ayşe Şentepe, "Yaşlılık Döneminde Dini Başaçıkma", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 196.

⁷⁸ Çağrı, "Kindî'nin Def'u'l-ahzân", 223-224; Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 75-77; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlak: Ahlâk Eğitimi*, 259-260; İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk fi't-terbiye*, 183-184; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 181.

⁷⁹ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 85.

dönenler geminin en rahat yerine oturmakta, gemiye geç binenler ve adadan aldıkları şeyleri kendisine yük edinenler ise yolculuk esnasında büyük eziyet çekmektedir. Üçüncü grubu ise adanın çekiciliğine kanıp geminin kalktığını bile farkına varmamış olanlar oluşturmakta ve bunlar acılar içinde kıvrılarak adada ölmektedirler.⁸⁰ Neye değer verdiğimizize dikkat etmemiz gerektiği konusunda önemli uyarılar içeren bu metaforla Kindî, dünyaya aldanıp ebedi hayatı unutmamak gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Bu tarz metaforlar, günümüzde hem bilişsel davranışçı terapilerde hem de psikoterapide kullanılmaktadır. Seçilecek metaforların kültürel ve ortak geçmişin ürünleri arasından olmasının etkinliğini artıracak ifade edilmektedir. Bu bağlamda ülkemizdeki batı temelli modern psikoterapi uygulamalarında zengin kültürel mirasımıza yer verilmesinin önemli olduğundan bahsedilmektedir. Mevlana'nın üçüncü kuşak olarak adlandırılan psikoterapi akımları için ilham kaynağı olduğu belirtilmektedir. Mesnevi'nin metaforlar açısından zengin bir kaynak olduğu ifade edilmekte ve üzüntü ve kederden kurtulmaya yönelik Mesnevi'deki şu metafora yer verilmektedir⁸¹:

“Üzülme, sopayla kilime vuranın gayesi kilimi dövmek değil, kilimin tozunu almaktır. Allah sana sıkıntı vermekle tozunu, kirini alır. Niye kederlenirsin? Taş taşlıktan vazgeçmedikçe parmaklara yüzük olamaz. Yüzük olmayı dileyen taş, ezilmeyi, yontulmayı göze almalıdır”⁸²

Dolayısıyla Kindî'nin bu metaforunun psikoterapiye kaynak olabileceği söylenebilir.

Belhî, üzüntüyle baş etmek için insanın, bu dünyanın hiçbir insana sevdiğini kaybetmeyeceği, istediği her şeye sahip olacağı bir yaşam sunmasının söz konusu olmadığını idrak etmesini salık vermektedir. Ona göre bu düşüncüyü zihnine yerleştiren kişi için sevdiklerinden ve güzel bir yaşamdan elde ettiği her şey bir kazanç ve ganimete dönüşmekte ve bu kişi elde ettiklerinden lezzet almaya başlamakta ve hayatı güzelleşmektedir.⁸³

İbn Sînâ, üzüntüye maruz kalmak istemeyenin benimseyeceği hayat felsefesini şu sözleriyle özetlemektedir:

⁸⁰ Çağrı, “Kindî'nin Def'u'l-ahzân”, 224; Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 87-93.

⁸¹ Mehmet Kıvanç Ak vd., “Mevlana Penceresinden Bilişsel Terapiler”, *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi ve Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2014), 133,135.

⁸² Nevzat Tarhan, *Mesnevi Terapi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 9; Mevlana, *Mesnevi-I Ma'nevî*, çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 5. Defter/1944 beyit.

⁸³ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfus*, 494.

“Hiçbir kimse yoktur ki bu sebeplerden yakayı sıyrabilmiş olsun. Çünkü sevdiği şeylerden bir şeyi yitirmemiş ve zayi etmemiş, veya aradığı ve istediği şeylerin hepsini elde etmiş hiçbir kimse bulunamaz. Zira insanın şu âlemdeki sevdiği şeylerin hepsi zevale ve bozulmaya maruzdur ve hiçbirisi sabit değildir. Dünyaya ait matlubatı da gene böyledir. Onlar da sevdiği şeyler gibi zevale ve fesada maruzdur. Çünkü insanın dünyevî matlubatı herhalde fanî ve zail olan şeylerdir. Amma sabit ve daim olana (umuru akliye) ye gelince; o; hiçbir vakit yitirilmez, gaip ve zayi olmaz. Zira umuru akliye gasbedecek ne bir el vardır ve ne de ona bir âfet âriz olabilir. Lâkin herkesin alâkadar olduğu umuru dünyeviye; umuru akliyenin hilâfıdır ki onu korumak mümkün olmaz. Bozulmasından, zevalinden, değişmesinden emin olunmaz.”⁸⁴

Kınalızâde, üzüntü hastalığının tedavisinin bu alemindeki şeylerin sabitlikten ve ebedilikten uzak olduğunun farkına varılmasıyla mümkün olacağını belirtmektedir. Kişi, arzu kıblesini, fani zevklerden yok oluş tozunun konmadığı, bozulmuş elinin değmediği uhrevî mutluluklara yöneltirse geçici şeylerden dolayı üzüntüye kapılmaz.⁸⁵

Üzüntünün temel sebebi geçici şeylere yönelmektir. İnsan yönünü geçiciden kalıcıya çevirmeyi başardığında, kaybetme riski olan şeylerden uzaklaştığı için üzüntüden kurtulma imkanına sahip olabilecektir.

c. Maddi İhtiyaçları Azaltmak, Manevi Hayırları Çoğaltmak ve Kalıcı Olana Yönelmek

Kindî, insanın aslında elinde bulunan birçok maddi şeyin ona emanet olarak verildiğini unuttuğuna dikkatleri çekmektedir. Halbuki elimizin altındakiler, bütün insanların ortak olarak kullanabileceği şeylerdir. İnsan bu şeyleri elinde tuttuğu müddetçe bunlar onundur. İnsanın bu maddi şeyler için değil, gerçek anlamda kendisine ait olan, başkalarının sahip olamayacağı ve kendi kazancı olan manevi hayırları kaybettiğine üzülmeye bir nebze makul olabilir.⁸⁶ Bu konuda Sokrates’in üzülmeyi nasıl başardığı sorusuna “çünkü kaybettiğim takdirde üzüntüsünü çekeceğim şeye sahip olmuyorum.” cevabını verdiğini aktaran Kindî, Sokrates’ten etkilenmiş görünmektedir.⁸⁷ Dolayısıyla bu kısacık yaşamda maddi kayıplardan dolayı

⁸⁴ İbn Sînâ, “Risale fi mâhiyeti’l-hüzn”, 857, 859.

⁸⁵ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 201.

⁸⁶ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 73.

⁸⁷ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 81. Benzer örneği İsfahânî ve Gazzâlî hikmet ehlinden, aklı başında birinin cevabı olarak sunmaktadır. Bk. el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, 249; Gazzâlî, *Amellerde İlahi Terazi*, 336; Gazzâlî, *Mizanü’l-amel*, 389.

üzüntü duymak aptallıktır.⁸⁸ İnsanın elinden geldiğince üzüntüye sebep olan, gidici ve asıl varlığımıza yabancı olan şeyleri yani maddi ihtiyaçları en aza indirgemesi gerekmektedir.⁸⁹ Sokrat ve kendisine hediye edilen şeffaf çardağı kaybolduğu için üzülen Kral örneğinde⁹⁰ olduğu üzere musibetlerin az olmasını isteyen ve üzölmek istemeyenin harici ihtiyaçlarını en aza indirgemesi gerektiğı belirtilmektedir.

Değışmezlik ve sürekliliğın bu dünya için değıl yalnızca akıl alemi için söz konusu olabileceğine dikkatleri çeken Kindî, insanın seveceğı ve isteyeceğı şeyleri tehlikelere maruz kalmayan, ölümlün ulaşamayacağı akıl aleminden seçmesi gerektiğini belirtmektedir. Tabiatları gereğı bozulan şeylerin bozulmamasını istemek mevcut olmayanı istemek demektir. İnsan bundan mahrum kalır ve bu da onu mutsuzluğa sevk eder. Dolayısıyla insana düşen mutlu olmaya çalışmak, elinden gidene üzölmemek ve sürekliliğı olmayan şeyleri istemekten kaçınmaktır. Maddi şeylere bel bağlamamak ve gidene üzölmemeyi kralların ahlakı olarak nitelendiren Kindî, bu ahlaki özelliğe sahip olan kimselerin geçici olana bel bağlamadığını ve yok olana ilgi duymadıklarını zikretmektedir. Bunun tam tersi bir tutum sergilemenin ise basit, adi, açğözlü ve muhteris yığınların ahlakı olduğunu ve akıllı kimsenin şerefli kralların ahlakını tercih etmesi gerektiğini dile getirmektedir.⁹¹ Aslında Kindî, üzüntünün insanın kendisi tarafından oluşturulduğuna bu örnekleriyle dikkat çekmektedir.⁹²

İbn Miskevayh, Kindî'yle benzer şekilde insanın yönünü kalıcı şeylere çevirmesi gerektiğini, temiz amaçlara yönelmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. Geçici olana hiç kaybolmayacakmış gibi değer vermenin en büyük üzüntü sebebi olduğundan bahsetmektedir. İnsana düşen dünyada zarurî ihtiyaçları elde etmekle yetinmeyi öğrenmesidir. Mal biriktirmek, insanlarla bu konuda yarışa girmek ve bunlarla üstünlük taslamak doğru değildir, bu geçici nimetler ancak insana bitmez tükenmez bir üzüntü vermektedir. Çünkü kevn ve fesad kanununun hâkim olduğu bu dünyada insanın her anında bir şeyleri kaybetmesi söz konusudur.⁹³

Mutluluğın geçici şeylerle elde edilemeyeceğine dikkat çekilmekte ve

⁸⁸ Saruhan, *İslam Filozofları ile Ruhsal Tıp*, 57.

⁸⁹ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 79.

⁹⁰ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 81-83.

⁹¹ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 51-55. İbn Sînâ da Kindî'nin bu görüşünü farklı ifadelerle aktarmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, "Risale fi mâhiyeti'l-hüzn", 858-859.

⁹² Osman Aldemir, *Kindî'nin Eserlerinde Psikoloji Konuları* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 55-56.

⁹³ İbn Miskevayh, *Tehzîbu'l-ahlak: Ahlâk Eğitimi*, 256; İbn Miskevayh, *Tehzîbü'l-ahlâk fi't-terbiye*, 181.

ahlaki erdemlerle bezenen bir hayat kurmaya çalışmak önerilmektedir. Kişi gerçek mutluluğun peşinde koşmalı ve yalancı mutluluklara meyletmemelidir.

İnsan, nefisini neyle meşgul ettiğine dikkat etmelidir. Kendi varlığına ait olmayan şeylerle meşgul olmak yani acı ve keder getiren geçici olana odaklanmak insanın fani hayatını yaşanmaz kılar. İnsan üzülecekse faniye dalıp gerçek vatanından uzak kaldığı için üzülmalıdır.⁹⁴

Belhî, farklı bir şekilde insan için en değerli olan şeyin nefsi olduğunu hatırlatmakta ve ona göre aile, mal gibi kaybedeceği şeylerin onun yerine geçmesine izin verilmemelidir. Asıl olanın nefis olduğu ve diğer her şeye onun bekası için katlanıldığı düşünülmelidir. Dolayısıyla kayıplardan ötürü üzülmek gereksizdir.⁹⁵

İbn Hazm, insana üzüntü veren şeylerin başına dünyevi amaçları koymakta ve eninde sonunda insanın bu şeyleri terk etmek zorunda kalacağını belirtmektedir. Bundan kurtuluş ise Allah'ın rızası için çalışmakla mümkündür. Bunu başaran kişi, dünyada diğer insanlardan daha az kaygı duyarak ve ahirette ise cenneti elde ederek sevinç içinde olacaktır.⁹⁶ Tûsî olaya biraz daha felsefî bir bağlamda yaklaşarak mutlulukla üzüntü arasında bir ilişki kurmaktadır. Ona göre doğal aldaticılara ve duyusal süslere kanmayıp kalıcı olana yönelen, ilahî nurdan aydınlanmayı ve sonsuz etkilerden feyizlenmeyi başaran kimse mutluluğun son derecesine varmıştır. Lezzet ve nimetlerin azalması, sevgiliden ayrılma onun için üzüntü sebebi değildir.⁹⁷

İnsan, değer vereceği şeyleri kalıcı olanlardan seçtiği takdirde zaten değersiz olan ve kaybolmaya mahkum olan şeylere yönelmeyecek ve üzülmeyecektir. Dolayısıyla şehvet ve öfke gücümüzün sahip olmayı talep ettiği şeylere değil de akıl gücünün seçtiği değişmeyen, sürekli olana yönelmek üzüntüyü engelleyecek önemli bir etkidir. Sahip olmayı istediği şeyleri insan, akıl aleminden tercih ettiği takdirde üzüntüyü baştan engelleme imkanı bulabilecektir.

d. Üzüntüye Neden Olucu Şeylerden Uzak Durmak ya da Unutmak

Kindî, insana tüm isteklerini elde edemeyeceğini ve sevdiği her şeye sahip olamayacağını hatırlatmakta ve bunun değişen ve sürekli olmayan bu

⁹⁴ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 85, 93.

⁹⁵ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 494-496.

⁹⁶ İbn Hazm, *Ahlak ve Davranış Tarzları*, 29.

⁹⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 68.

dünyada imkânsız olduğuna işaret etmektedir. Dünyadaki imkanların sınırlılığı ile insanın isteklerinin sınırsızlığına dikkatleri çeken Kindî, aslında iktisat tanımını hatırlatarak sınırsız insan ihtiyaçları ile sınırlı kaynaklar arasında denge kurmak gerektiğini söylemektedir. Böylelikle Kindî insana bütün taleplerinin karşılanmasının ve sevdiği her şeye sahip olmasının mümkün olmadığı bilincini aşılacak suretiyle insanın gereksiz beklentiler içine girip hayal kırıklığına uğramasının önüne geçmeye çalışmaktadır.⁹⁸

Kindî, üzüntüden kurtulmanın yolunun üzüntünün nereden kaynaklandığının tespitine bağlı olduğunu söylemektedir. Üzüntü ya bizim yaptığımız ya da başkalarının yaptığı şeylerden kaynaklanmaktadır. Eğer bizim yaptığımız bir şeyden kaynaklanmaktaysa ve üzüntüden kurtulmak isteniyorsa onu yapmaktan vazgeçmek gerekmektedir.⁹⁹

Râzî, sevdikleri çok olan ve çok seven kimselerin en çok üzülenler arasında yer aldığına dikkatleri çekerek akıllı kimsenin kaybedince üzüleceği şeylerden uzak durması gerektiğini söylemektedir. Ayrıca sevilen şeylerin bir gün kaybedilebileceğini insanın sürekli olarak hatırlaması gerektiği ifade edilmektedir. Gelecek muhtemel itirazlara da cevap veren Râzî, farklı örnekler üzerinden çocuğu olmayan annenin üzüntüsüyle çocuğunu kaybeden annenin üzüntüsünün aynı olmayacağını söylemek suretiyle peşinen üzülmeyen kaybederek üzülmeye denk olmadığını savunmaktadır.¹⁰⁰ Bununla birlikte Râzî, bir noktaya daha dikkat çekerek insanın sevdiği bu şeylere yönelik haz ve mutluluğun az, silik ve pek fazla farkına varılmadığını, çoğu zaman kendisine verilmesi gerekli bir hak olarak görüldüğünü, ancak kaybedildiğinde idrak edildiğini dile getirmektedir. Sevilen şeylerin ızdırıp verici şekilde kaybıyla üzüntü çekmemek için sevilen şeyleri zihnimizden atmak suretiyle kurtulmak en etkili çözüm olarak görülmektedir.¹⁰¹ Benzer bir öneriye Cevzî'de rastlanmakta ve o, insanın sevilenin kaybedilmesinden kaynaklı üzüntüden uzak durması için sevdiği şeyleri azaltması gerektiğini söylemektedir. Nitekim sevilen şeylerin kaybının verdiği acı, verdiği lezzet ile kıyasla çok daha büyüktür.¹⁰² Dolayısıyla sevilen şeyleri kaybolanlardan ve gidenlerden seçmemek gerekmektedir.

Üzüntü ortadan kaldırılabilir bir şeyse üzülmek yerine onu giderme çareleri aramak gerekmektedir. Giderilme imkanı olmayan bir üzüntüde ise

⁹⁸ Edis, "Kindî'nin Üzüntü Tasavvufi İdealler", 139.

⁹⁹ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 63-65.

¹⁰⁰ Râzî, "Kitâbu'l-Tıbbu'l-Rûhânî", 146.

¹⁰¹ Râzî, "Kitâbu'l-Tıbbu'l-Rûhânî", 148.

¹⁰² İbnu'l-Cevzî, *Ruhun Sağaltımı*, 96.

insana düşen dikkatini başka yöne çevirmek suretiyle üzüntü verici şeyi unutmak ve zihninden atmaya çabalamaktır.¹⁰³ Bu çözüm önerisi günümüzde yapılan bir çalışmayla teyit edilmiştir. Psikolojik danışmanlar üzerine yapılan araştırmada üzüntüyle baş etmeye yönelik uygulanan yöntemlerin başında sevdiği işe yönelme gelmektedir.¹⁰⁴

Üzüntü gerçekleşmeden önce önlem almak gerektiği özellikle vurgulanmaktadır. Eğer üzüntüyü engelleme imkanı varsa bu yönde çaba gösterilmelidir. Bu çabada ancak gereksiz beklentilere girmemekle ve geçici şeylerle zihni meşgul etmemekle mümkündür.

e. Olumlu Beklenti İçinde Olmak ve Bakış Açısını Değiştirmek

Üzüntünün, giderilebilir veya kaçınılmaz üzüntü olmak üzere iki türünden bahsedilebilir. Hemen üzüntüye kapılmak yerine üzüntünün kaynağına bakmak ve türünü tespit etmek gerekmektedir. Eğer üzüntü başkasından kaynaklanmaktaysa ve o durumda üzüntüyü önleme imkanı varsa o kullanılmalıdır. Eğer bu imkan elimizde yoksa yani üzüntü kaçınılmazsa sebebi vuku bulmadan üzülmemek gerekmektedir. Belki de üzüleceğimiz şey gerçekleşmeyecektir. Bir ihtimal sebebiyle insanın kendisine huzursuzluk vermesi, üzüntü çektirmesi büyük bir kötülüktür, fena ve utanç verici bir durumdur. Engelleyebileceğimiz bir üzüntüyse üzülme yerine bunu önlemek için çabalamalıyız. Eğer ki üzüntü kaçınılmaz bir durumsa o zaman üzülme yeterlidir. Sebebin gerçekleşmesinden önce üzülme o sebebi ortadan kaldırmaz.¹⁰⁵ Ayrıca Kindî, sevilen ve sevilmeyen şeylerin alışkanlıklarla ve uygulamayla alakalı olduğunu söylemekte ve insanın hayatını güzelleştirmek için sevinme ve teselli bulmayı huy haline getirmesini tavsiye etmektedir.¹⁰⁶ Bununla birlikte o, kişinin kayıplarla meşgul olmak yerine elde kalanlarla teselli bulabileceğini söylemektedir.¹⁰⁷ Günümüzde bu, kabul ve kararlılık terapisi olarak zorlu yaşantılar karşısında kendini çaresiz hisseden, üzülen kişiye uygulanan davranışçı terapi yaklaşımlarının üçüncü dalgasını temsil etmektedir. Bu terapi, kişinin hayatın bir gerçeği olan acılardan, üzüntüden kaçmak yerine onları kabul etmesini sağlamayı amaçlamaktadır. Başka bir deyişle kabul ve kararlılık

¹⁰³ Râzî, "Kitâbu'l-Tıbbu'l-Rûhânî", 152, 154. Ayrıca bk. Gazzâlî, *Mizanü'l-amel*, 390-391; Gazzâlî, *Amellerde İlahi Terazi*, 337.

¹⁰⁴ Bozoğlan - Çankaya, "Duygularla Başa Çıkma Yollarının", 22.

¹⁰⁵ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 63-65. Gazzâlî'de benzer bir şeyi söylemekte ve önüne geçilemeyecek bir olaydan dolayı üzülme delilik olarak ifade etmektedir. Bk. Gazzâlî, *Amellerde İlahi Terazi*, 337; Gazzâlî, *Mizanü'l-amel*, 390.

¹⁰⁶ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 59.

¹⁰⁷ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 101.

terapisinin amacı, olumsuz deneyimlerden kaçınmak yerine onları kabul etmek ve olumlu pekiştireçlere yöneltebilmektir.¹⁰⁸ Ayrıca bir araştırmada üzüntüyle başa çıkmak için yüzleşme, pozitif olumlama ve sakinleşme gibi kontrol etme yöntemlerine başvurulduğu dile getirilmektedir.¹⁰⁹

Benzer şekilde Belhî'ye göre de sevilen şeylerin temenni edilmesi insana büyük bir lezzet verirken; hoşlanılmayan şeyin gerçekleşeceğini düşünerek üzüntü duyulması eziyet verici bir durumdur.¹¹⁰ Dolayısıyla çağımızda çokça zikredilen kendini gerçekleştiren kehanet veya beklenti etkisinden insanın kaçınması gerekmektedir.¹¹¹

İnsanın üzüntüyü çoğu zaman kendisinin ürettiği şeylerden kaynaklandığına dair vurgu burada açıklığa kavuşmaktadır. Üzüntü başa gelmeden üzülmenin mantıksız olduğu ve insana geleceğe karamsarlıkla değil, umutla bakması gerektiği hatırlatılmaktadır. Üzüntünün başa gelme ihtimali kadar gelmeme ihtimalinin de var olduğu unutulmamalıdır.

2. Üzüntü Başa Geldikten Sonra Onunla Başa Çıkma Yöntemleri

a. Biyolojik ve Ruhsal Tedavi

Belhî, üzüntüyü ikiye ayırmakta ve sebebi bilinmeyen üzüntüye ilişkin bazı tedavi yöntemleri önermektedir. Öncelikli olarak bu tür üzüntüye sebep olan şeyin bedeni rahatsızlıklardan kaynaklandığını dile getiren Belhî, bu rahatsızlığı kanın değişimine, sağlığının azalmasına ve soğuk oluşuna bağlamakta ve iki tür tedavi yönteminden bahsetmektedir. İlki biyolojik tedavi olup kanı tasfiye edici, ısıtıcı ve arıtabilecek niteliklere haiz besinlerin ve ilaçların alınmasıyla mümkün olabilmektedir. İkinci olarak önerilen ruhsal tedaviye gelince bu, insandaki neşe kuvvetini harekete geçirici birileriyle muhabbet etme, samimi ilişkiler kurma ve nefsin hoşlandığı şeylere yönelme gibi neşe kazandırıcı davranışların yanı sıra yine güzel müzik gibi neşe kuvvetini harekete geçirici şeyler vasıtasıyla gerçekleştirilerek kederin nefisten uzaklaştırılmasıdır.¹¹²

Belhî, üzüntüden kurtulma konusunda hocası Kindî'nin önerdiği nefsi yetkinleştirmek için inziva bir hayat yerine sosyal hayata katılmayı önermektedir. O, yararlı işlerle uğraşmanın da insanı üzüntüden uzak tutucu

¹⁰⁸ Abdullah Nuri Dicle vd., "Kabul ve Kararlılık Terapisi Bağlamında Bir Bibliyoterapi Örneği: Simyacı Romani", *Tarih Okulu Dergisi* 14/53 (2021), 2876; Asiye Dursun - Mücahit Akkaya, "Kabul ve Kararlılık Terapisi Odaklı Deneysel Araştırmalar: Sistematik Bir Gözden Geçirme", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 14/3 (2022), 340-341.

¹⁰⁹ Bozoğlan - Çankaya, "Duygularla Başa Çıkma Yollarının", 24.

¹¹⁰ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 514.

¹¹¹ Gürsu, "Belhî'nin Ruh Sağlığına Dair Görüşleri", 287.

¹¹² Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 492.

etkisini vurgulamaktadır. Ayrıca yüksek gayeler taşımayan, soyutlanmış bir hayatın insanı üzüntüye sevk edebileceği ya da üzüntüsünü artırıcı bir etkiye haiz olabileceğine işaret etmektedir.¹¹³

Sebebi bilinen hüzünden kurtulmak için ise insan dışarıdan ve içeriden olmak üzere iki yol kullanabilir. Bunlardan birinci vaizlerin vaazı ve hatırlatıcıların hatırlatması bedeninde kullanılan ilaç gibi dışarıdan uygulanabilecek bir tedavi yöntemidir. İkincisi ise içten gelen bir tedavi yöntemi olup kişinin nefisini eğitmek suretiyle keder ve üzüntüden kurtulmaya yönelik düşünceler oluşturmaktır.¹¹⁴

Kindî'nin öğrencisi olan Belhî, üzüntü konusunda onun görüşlerinden büyük ölçüde yararlanmıştı. Bununla birlikte bir tabip olması bedeni hastalıklarla üzüntü arasında bir bağlantının olduğunu söylemesi ve bedeni, psikolojik tedavi uygulamaları önermesi, Kindî'nin bu konudaki fikirlerini daha ileriye götürdüğünü göstermektedir.¹¹⁵

Belhî, üzüntünün türüne göre bir tedavi yöntemi öngörmekte ve bunu hem bedensel hem de ruhsal tedavi olarak ifade etmektedir. Nefsi eğitmek ve yetkinleştirmek üzüntünün tedavisinde başı çekmektedir.

b. İyi Bir Gözlemci Olmak

Üzüntünün herkesin başına gelen bir şey olduğunu unutmamak gerekmektedir. İnsan iyi bir gözlemci olduğu takdirde bu gerçeği idraki çok daha kolay olabilmektedir. Üzüntü de dünyadaki diğer her şey gibi geçici bir durumdur ve herkesin başına gelen bir şeydir. Kindî bu gerçeği çarpıcı bir örnekle anlatmaktadır:

“Makedonyalı Philippus'un oğlu kral İskender'in, ölümü sırasında annesini teselli ederken yaptığı gibi, kendimiz için büyük bir teselli gücü sağlamış oluruz. İskender, annesine gönderdiği mektupta şunları yazmıştı:

“Ey İskender'in annesi! Düşünceme göre oluşma ve bozulma kanunlarına bağlı olan her şey fânidir. Senin oğlun kendisine, kimi kralların değersiz ahlâkını layık görecektir. Sen de kendine bu kralların annelerinin değer- siz huylarını layık görmemelisin. İskender'in ölüm haberini alır almaz büyük bir şehir kurulmasını emret; ardından Afrika, Avrupa ve Asya'nın bütün şehirlerinden insanların (matem töreninin yapılacağı) muayyen bir günde senin huzurunda toplanmaları için elçiler gönder. O gün, insanların yiyip içmek ve eğlenmek için toplanacakları bir gün olsun. Ayrıca,

¹¹³ Çağrıcı, “Kindî'nin Def'u'l-ahzân”, 233-234.

¹¹⁴ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 492, 494.

¹¹⁵ Çağrıcı, “Kindî'nin Def'u'l-ahzân”, 233.

(ömründe) herhangi bir musibete uğramış olanların, senin bu davetine katılmayacaklarının da halka duyurulmasını emret ki, böylece, başka insanların mateminde hüznün yaşanırken İskender'in matemi sürurla geçirilsin.”

Annesi bu emri ilan ettiğinde belirtilen vakitte hiçbir insan gelmedi.

Bunun üzerine kadın:

- Neden önceden duyurduğumuz halde bu insanlar buyruğumuza uymadılar? deyince kendisine şu cevap verildi:

- Siz, herhangi bir musibete uğramış olanların bu toplantıya katılmamalarını emretmişsiniz. Musibete uğramamış hiçbir insan bulunmadığından, kimse davete icabet edemedi. O zaman İskender'in annesi şöyle dedi:

“Ey İskender! Senin son günlerin ilk günlerine (matem günlerini yaşadığın günlere) ne kadar da uygun düştü! Demek ki, senin ölümün yüzünden uğradığım musibetten dolayı beni en mükemmel bir şekilde teselli etmek istemişsin. Gerçekten (anladım ki) ilk musibete uğrayan ben olmadığım gibi musibet sadece bir tek kişinin başına gelen bir olay da değilmiş!”¹¹⁶

Bu örneğiyle Kindî, hem insanın önceden yaşadığı üzüntüler hem de başkalarının yaşadığı üzüntüleri hatırlaması ve o üzüntülerden kendisinin yada onların nasıl kurtulduğunu düşünmenin teselli edici olduğundan bahsetmektedir. Üzüntünün arızı olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Malını kaybeden biri, üzüntüye kapılmak yerine bu mala hiç sahip olmayanların durumunu düşünmelidir. Dolayısıyla insan, elinden alınan veya kaybettiği geçici şeyler yüzünden kendi için üzüntü sebepleri üretmemelidir.¹¹⁷ Üzüntüyü uzun tutmamak gerektiğine vurgu yapan Kindî'ye göre dünyadaki her şey gibi üzüntünün de geçici olduğu akıldan çıkarılmamalı ve üzüntü süresini kısaltıcı yollar aranmalıdır.¹¹⁸ Burada üzüntünün doğal bir duygu olduğuna yapılan vurgu dikkat çekmektedir. Ancak üzüntüyü kısa tutmak ve geçici olduğunu unutmamak gerekmektedir.

Belhî'de aynı şekilde insanın tabiatı gereği diğer insanların da benzer sorunlar yaşadıklarına dair örnekleri bulması veya görmesinin onun derdini azaltabileceğini söylemektedir.¹¹⁹ Üzüntü konusunda iyi bir gözlemci olmak, felaket ve musibet yaşamış olanların hayatlarından ders almak insanın

¹¹⁶ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 67-69.

¹¹⁷ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 67-71.

¹¹⁸ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 63-65.

¹¹⁹ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfüs*, 498.

hüznünü azaltabilmektedir.

Kindî ve Belhî gibi Râzî de insanı etrafında gözlem yaparak herkesin bela ve sıkıntı çekip üzülmediğini, başına musibet gelmeyen kişinin olmadığını düşünmeye davet etmektedir. Büyük üzüntüler yaşamış olan bu insanların şimdiki durumlarına bakmasını ve onları kendilerini nasıl teselli etmiş olabilecekleri üzerinde düşünüp kendisini teskin edebileceğini ve bu şekilde üzüntüsünün hafiflemesinin mümkün olduğuna işaret etmektedir.¹²⁰

Râzî, hayatın devamı için gerekli olmayan şeylerin uzun süre üzüntüye sebep olmayacağını dile getirmekte ve kaybedilenin yerine hemen başka bir şeyin geçeceğini söylemektedir. Başına büyük musibetler gelen insanların hayatına bakıldığında onların büyük üzüntüleri atlatıp mutlu bir hayat yaşadıkları görülmektedir. Dolayısıyla ona göre akıllı kimse, hayatını normale döndürmek için çabalama ve kendisine başka uğraşlar bulmalıdır.¹²¹

İbn Miskeveyh de insanların çoğunun çok üzüldükleri kayıplardan kısa bir zaman geçtikten sonra eski neşeli günlerine döndüklerini görmeyen insanın üzüntüsünün geçiciliğini idrakine yardımcı olacağını dile getirmektedir. Akıllı insan, üzüntüsünün sebepleri üzerinde düşündüğünde kendisine yönelik özel bir felaketin ve olağanüstü bir imtihanın söz konusu olmadığını, bunun gelip geçici bir hastalık olduğunu, buna kendisini kaptırmaması ve bunları düşünerek teselli bulması gerektiğini söylemelidir.¹²²

Cevzî, benzer şekilde hüznün en kuvvetli tedavisinin kaçırılan şeyi geri getirmenin mümkün olmadığını idrak etmek olduğunu söylemektedir. Sürekli üzüntülü olmak insanın yükünü artırmaktadır. Üzüntüyü giderecek yollar bulunmalı ve hüznü çağıran hevaya değil, akla boyun eğilmelidir. Üzüntü duymanın bir yararının olmadığı, üzüntüsünün bir süre sonra geçeceği farkına varılmalı ve musibete uğrayanlar hatırlanmalıdır.¹²³

Tûsî ise sevdiğinden ya da istediğinden mahrum olan ancak buna razı olan kimsenin dikkat ettiği takdirde üzüntüsünün aslında zorunlu bir şey olmadığını, üzülen kimsenin kaçınılmaz olarak doğal haline döndüğünü ve teselli bulunduğunu söylemektedir.¹²⁴

¹²⁰ Râzî, "Kitâbu'l-Tıbbu'l-Rûhânî", 152.

¹²¹ Râzî, "Kitâbu'l-Tıbbu'l-Rûhânî", 152.

¹²² İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlak: Ahlâk Eğitimi*, 258-259; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk fi't-terbiye*, 182-183.

¹²³ İbnü'l-Cevzî, *Ruhun Sağaltımı*, 96.

¹²⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 180.

Günümüzde İslam filozoflarının önerdiği bu yöntem grup danışma terapileriyle somut hale getirilmiştir. Yoğun keder ve acı yaşayan bireyler duygularını bir grup içerisinde paylaşarak yaşadıkları üzüntü üzerine düşünme, başkalarının da benzer üzüntüler yaşadığını fark etmek suretiyle rahatlayabilmektedir.¹²⁵ Ayrıca yine bilişsel terapi bağlamında bireylerin problemlerini çözmeleri, kendilerini tanımaları, anlamaları için edebiyat eserlerinden faydalanmasını sağlayıcı bir sürecin planlanması anlamındaki bibliyoterapide de benzer bir yöntem uygulanmaktadır. Bu edebi eserler sayesinde kişi yaşadığı şeylerin benzerlerinin başkaları tarafından yaşandığını anlayıp bu durumun normal olduğunu düşünebilmekte, hem düşünsel hem de duygusal boyutta rahatlama hissedebilmektedir.¹²⁶

İslam filozofları üzüntünün sürekli olmadığına, insanın eninde sonunda doğal haline döndüğüne dikkat çekmekte ve bunun içinde kişinin etrafına bakmasını tavsiye etmektedir. İnsanların ne kadar büyük musibetlerle baş ettiklerini, üzüntülerinin geçip gittiğini ve eski günlerinden çok daha güzel ve mutlu günler yaşadıklarını gören insanın üzüntüsünün hafifleyeceğine işaret etmektedirler.

c. Elde Edilebilecek Olana Talip Olmak, Her Durumda Memnun Olmayı Başarmak

Karşılanması mümkün olmayan beklentiler içine girmek insanı üzüntüye sevk etmektedir. Dolayısıyla insanın imkanlarının sınırını idrak etmesi gerekmektedir. Ölümlü bir varlık olduğunu gerçeğini inkar etmenin insana hiçbir faydası yoktur. Ölümsüzlüğü talep etmek var oluşa bir karşı çıkış olarak görülmektedir.

Kindî, ulaşılamayan şeylere insanın hasret duyduğunu ve kayıplarını bir musibet olarak algıladığını dile getirmektedir. Bu anlamda hasret ve musibet, insanın sevinç ve mutluluğunu yok eden hüznün ve öfkenin çocukları olarak nitelendirilmektedir.¹²⁷ İstenilen şeyler olmadığında nasıl bir yol izleneceği konusunda Kindî, olabilecek şeyleri istemeyi tavsiye etmekte ve böylelikle kişinin üzüntünün devamı yerine sevincin devamını tercih ettiğini belirtmektedir. Aksi takdirde geçici nimetlerin elden gitmesi ve olmayacak şeylerin yokluğu insanı bitmez tükenmez bir üzüntüye sevk etmektedir.

¹²⁵ Aslı Aşçıoğlu Önal - İlhan Yalçın, "Yas Sürecinin Grupla Psikolojik Danışmada Ele Alınması Üzerine Bir İnceleme", *Türkiye Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 9/55 (2019), 1021-1022.

¹²⁶ Ak vd., "Mevlana Penceresinden Bilişsel Terapiler", 134.

¹²⁷ Aldemir, *Kindî'nin Eserlerinde Psikoloji*, 93; Kindî, "Kindî'nin Hikemiyâtı", çev. Mahmut Kaya, *Kindî Felsefi Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 323.

İnsan, nefesine her durumda memnun olma alışkanlığını kazandırmalıdır.¹²⁸ İbn Miskeveyh'in özellikle vurguladığı üzere dünya nimetlerinin sürekli kendisinde kalacağını zanneden ya da kaybettiklerini tekrar geri döneceğini düşünen kişi, bunları kaybettiğinde üzülmeye mahkumdur.

Üzüntü hastalığına yakalanan insanı aklını kullanmaya davet eden Tûsî'ye göre bu dünyada sebat ve kalıcılığın imkansızlığını idrak eden insan imkansız olana tamah etmediği için geçici olan ve kaybedilecek şeylerden dolayı üzülmeyecektir. Aksi takdirde elde etme konusundaki başarısızlık ya da sevdiğini kaybetmekten uzak olmadığı için bunlara tamah ettiği takdirde insanın kesintisiz ve sonsuz bir elemin esiri olması söz konusudur.¹²⁹ Gerçeklerle insanın yüzleşmesi ve var olanla mutlu olmayı öğrenmesi gerekmektedir.

d. Sabır, Rıza ve Metanet Göstermek

Belhî, sabır kuvvesinin azlığının daha büyük felaketselere ve hüznere sebep olabileceğini söylemektedir. Dolayısıyla sabır bu felaketseleri azaltma gayretinin bir ürünü olup endişeyi nefsinden uzaklaştırmayı başaran kişi felaketselerden de uzaklaşabilmektedir. Sabretmek kesin kararlı ve kamil insanın özelliğidir. Faziletli, kamil ve seçkin insanların bu şerefli yolu seçtiğini ve felaketselere karşı gösterdikleri metanet ve sabrın daha sonraları onlar için bir övgü kaynağı olduğu düşünülmelidir.¹³⁰ Kısacası başına gelen felaketseler karşısında sabretmeyi bilmek gerekmektedir.

Belhî, insanın gelecek günlerinde, yaşadığı sıkıntı günlerden daha iyi olacağını düşünüp teselli bulmasını salık vermektedir. Zaman geçtikçe üzüntüsünün azalacağını, sıkıntılarının hafifleyeceğini düşünmek insanı rahatlatmaktadır.¹³¹ Râzî ise insanları üzüntülerine iyi tarafından bakmaları gerektiğini hatırlatmaktadır. Sevdiğimiz şeyi kaybederek bir üzüntü yaşamış olmakla birlikte insan sevdiğini kaybetme korkusundan kurtulmaktadır. Ona göre bu, kişinin ruhunu rahatlatıcı ve huzur verici bir durumdur.¹³²

İbn Miskeveyh, mutluluğun ve üzüntünün tersi olan sevincin sırrının elde edilenden memnun olmaktan ve kaybedilene üzülmekten geçtiğini belirtmektedir.¹³³ İbn Sînâ'ya göre insan, dünyanın geçiciliğini, kaybetmenin veya elde edememenin hayatın bir gerçeği olduğunu idrak etmekle ve her

¹²⁸ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 55.

¹²⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 178.

¹³⁰ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 496.

¹³¹ Belhî, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*, 500.

¹³² Râzî, "Kitâbu'l-Tıbbu'l-Rûhânî", 152.

¹³³ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlak: Ahlâk Eğitimi*, 257; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk fi't-terbiye*, 181.

haline razı olmakla hüzünden kurtulabilir.¹³⁴

İsfahânî, üzüntüye sevk edici şey olması kesin olan bir şeyse yaşanmak veya ölmek gibi kişiye düşenin bu durumu sabırla karşılamak olduğunu söylemekte ve Allah'ın şu buyruğunu hatırlatmaktadır¹³⁵: “Yeryüzünde vuku bulan ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce, bir kitapta yazılmış olmasın. Şüphesiz bu, Allah'a göre kolaydır. (Allah bunu) elinizden çıkana üzülmesiniz ve Allah'ın size verdiği nimetlerle şımarayasınız diye açıklamaktadır. Çünkü Allah, kendini beğenip böbürlenmiş kimseleri sevmez.”¹³⁶

Gazzâlî ise insanın üzülmemesinin temel sebeplerinden birinin de kıskançlıkla ilişkili olduğuna dikkatleri çekmekte ve dünyevi şeyler için üzüntüye kapılmaktan kurtulmak için insanın kendinden iyilerine değil, kendinden daha kötülerine bakıp haline şükretmeyi bilmesi gerektiğini söylemektedir. Mezarlık, hastane ziyaretleri insana sahip olduğu nimetlerin kıymetini bilme imkanı vermektedir.¹³⁷

İnsan ne kadar çabalasa da bu dünyada bütün emellerine ulaşması imkansızdır. İnsandaki hırs ve tamahkarlık duygusu sürekli olarak daha fazlasına gözünü dikebilir. İnsan kendisinden yukarıdakine değil, aşağıdakine bakıp kendi haline şükretmeyi bilmelidir. Elindeki nimetin kıymetini bilmek, kanaat ve rıza elbisesini giymek¹³⁸ suretiyle insan üzüntüden kurtulabilir.

Üzüntülere tahammül etmeyi öğrenmek gerekmektedir. Nitekim günümüz dünyasında hüznün hayattan uzaklaştırılmak istenmektedir. Halbuki yapılması gereken onu tanımak, kabul etmek ve tahammül edebilmektir. Üzüntü insanın kendini fark etmesine, keşfetmesine de imkan tanıyabilmektedir. Hüzne, insana birçok yeni şey katan onu olgunlaştıran bir şey olarak bakılmalıdır.¹³⁹ Kişi her şeyin geçici olduğunu idrak etmekle, dünyevi mutluluğun hüznün de geçici olduğunu farkında olacak ve bu duygulara odaklanmak yerine kendisine yönelecektir.¹⁴⁰ Üzüntü insan hayatının kaçınılmaz bir gerçeğidir. Engellenemeyen üzüntü konusunda insanın yapacağı şey, sabretmek, kabullenmek ve metanetle bu üzüntünün

¹³⁴ İbn Sînâ, “Risale fi mâhiyeti'l-hüzn”, 858-859.

¹³⁵ el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, 250.

¹³⁶ Hadîd 57/22-23.

¹³⁷ Gazzâlî, *Amellerde İlahi Terazi*, 336; Gazzâlî, *Mizanü'l-amel*, 389-390.

¹³⁸ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 202.

¹³⁹ Sayar, *Hüzün Hastalığı*, 51, 98.

¹⁴⁰ Fatma Baynal, “Mutluluk Kavramının Felsefi, Psikolojik ve Dini Açından İncelenmesi”, *Darulfunun İlahiyat* 31/2 (2020), 267.

geçişini beklemektir.

Sonuç

Üzüntü, istenilmeyen, hoşlanılmayan, negatif bir duygu ve ruhsal bir acı olarak açıklanmaktadır. İslam ahlak felsefesinde üzüntüyü ruhsal bir hastalık olarak görülmekte ve tedavi edilmesi gerektiğini düşünülmektedir. Bu tedavi yöntemlerinin doğru bir şekilde ortaya konulabilmesi için ise üzüntünün sebeplerinin bilinmesi gerektiği dile getirilmektedir. Sebepler ile çareler arasında kopmaz bir bağın olduğuna işaret eden İslam filozof ve düşünürler, üzüntünün iki temel sebepten yani sevilenlerin kaybı ve arzu edilenlerin elde edilmeyişinden kaynaklandığını belirtmektedirler. Bu zikredilen sebepler, modern psikolojinin açıkladıklarıyla örtüşmektedir. Üzüntüyle baş etme yöntemleri ise onların kurtulma çarelerine ilişkin değerlendirmelerinden yola çıkılarak üzüntü gelmeden önce alınacak tedbirler ve üzüntü başa geldikten sonra uygulanabilecek yöntemler şeklinde iki kategoride toplanabilir.

İlki üzüntüyü baştan engellemek yani üzüntüye sebep olacak şeyleri ortadan kaldırmaktır. Bunun için alınacak tedbirlerin başında üzüntünün, hayatın bir gerçeği olduğunu idrak etmek ve bu dünyanın geçiciliğine dair bir farkındalığa sahip olmak gelmektedir. Daha sonrasında ise geçici şeyler yerine kalıcıları tercih etmek, üzüntüye neden olucu şeylerden uzak durmak ve geleceğe dair olumlu bir beklenti içerisinde olmak zikredilmektedir. Bu tedbirlerde dikkat çeken unsur, insanın kendine, dünyaya bakış açısını değiştirmektir. Ona nasıl bir varlık olduğu, nasıl bir dünyada yaşadığı hatırlatılmakta ve bu bağlamda isteklerini şekillendirmesi ve seçimini yapması gerektiği ifade edilmektedir. Sunulan bu tedbirlerde düşünme, muhakeme etme ve farkındalık ön plandadır. Modern psikolojide ise üzüntü gelmeden önce alınacak tedbirlere ilişkin açıklamalara pek rastlanmamaktadır.

İkinci olarak üzüntünün engellenemeyip başa geldiği takdirde uygulanabilecek yöntemlerden bahsedilebilir. Burada ise insanların ve kendi geçmiş yaşantımıza bakıp üzüntülerle nasıl mücadele edebileceğimizi hatırlamamız tavsiye edilmektedir. İyi bir gözlemci olmak gerektiğinden, üzüntünün sürekli olmadığından, geçeceğinden ve herkesin başına benzer durumların geldiğinden bahsedilerek kişi teselli edilmektedir. Benzer durumları yaşayan insanların varlığı kişinin üzüntüyle mücadelesinde ona destek olucu önemli bir unsurdur. Ayrıca insanın nefsinin terbiye etmesi, her durumda ve şartta memnun olmayı başarmaya çalışması önerilmektedir. Üzüntü karşısında sabır, rıza ve metanet göstermek geçici olan bu durumu

ruha zarar vermeden rahat bir şekilde anlatma imkanını insana sunabilmektedir.

Üzüntüyü ruhsal bir sorun olarak gören İslam ahlak felsefesi onunla başa çıkmaya yönelik çözümler bulmaya çalışmaktadır. Psikolojiye gelindiğinde o, üzüntüyü olumsuz bir duygu olarak nitelemekle yetinmekte ve çoğunlukla onun sebep olduğu ruhsal hastalıklarla ilgilenmektedir. Depresyon gibi hastalıkların oluşumuna zemin hazırlayan üzüntü duygusuna bu anlamda yoğunlaşmadığı söylenebilir. Çoğunlukla üzüntü duygusunun kontrolünün önemli olduğu vurgulanmıştır. Halbuki bu duygu odak noktasına alınrsa bahsedilen hastalıkların tedavisi belki de daha kolay olabilir. Muhtemeldir ki İslam ahlak felsefesinde üzüntüyle başa çıkmaya yönelik sunulan çareler aslında üzüntünün sebep olabileceği olası hastalıkların önüne geçmeyi sağlayabilir. Sunulan bu çarelerin psikolojide bahsi geçen üzüntü duygusunun kontrolüne yönelik olduğundan bahsedilebilir. Bu anlamda İslam ahlak filozof ve düşünürlerin üzüntüyle başa çıkmaya yönelik önerileri üzüntü duygusuna ilişkin psikolojide yapılacak çalışmalara kaynaklık edebilir.

Sonuç olarak İslam ahlak filozof ve düşünürlerinin önerdiği bu yöntemlerin bir kısmının yansımalarını özellikle bilişsel terapide görülmekte ve insanın düşüncelerinin değiştirilmesi ile duygularının da değişebileceği düşünülmektedir. Ayrıca iyi bir gözlemci olmak suretiyle üzüntüyle mücadele etme yöntemi, günümüzde grupla terapi ve bibliyoterapi de kullanılmaktadır. İslam filozofları bunu yüzyıllar önce ortaya koymuş ve insanın olaylara bakışını değiştirmekle, farkındalık sahibi olmakla, aklını kullanmakla, kanaatkarlık, kabul ve teslimiyetle üzüntüyle mücadele edeceğini dile getirmişlerdir. Onların üzüntüyle başa çıkmaya yönelik önerileri çağımızın hastalığı olan üzüntüyle doğrudan bağlantılı olan depresyon ve yasın tedavisinde yol gösterici olabilir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA

- AK, Mehmet Kıvanç vd. "Mevlana Penceresinden Bilişsel Terapiler". *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi ve Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2014), 133-141.
- AKGÜNEŞ, Ahmet Oğuz - AREN, Selim. "Dört Temel Duygunun Bireylerde Risk Alma Davranışı Üzerindeki Etkisi". *Journal of Business Research* 10/3 (2018), 362-378.
- ALDEMİR, Osman. *Kindî'nin Eserlerinde Psikoloji Konuları*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- AŞÇIOĞLU ÖNAL, Aslı - YALÇIN, İlhan. "Yas Sürecinin Grupla Psikolojik Danışmada Ele Alınması Üzerine Bir İnceleme". *Türkiye Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 9/55 (2019), 1013-1051.
- BAYNAL, Fatma. "Erinlik (Ön Ergenlik) Dönemi Korku, Kaygı ve Din İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Bilimname* 45 (2021), 261-299.
- BAYNAL, Fatma. "Mutluluk Kavramının Felsefi, Psikolojik ve Dini Açından İncelenmesi". *Darulfunun İlahiyat* 31/2 (2020), 247-274.
- BELHÎ, Ebû Zeyd el-. *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs (Beden ve Ruh Sağlığı)*. çev. Nail Okuyucu - Zahit Tiryaki. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012.
- BOWLBY, John. *Attachment and Loss: Loss Sadness and Depression*. New York: Basic Books, 1980.

- BOZOĞLAN, Bahadır - ÇANKAYA, İbrahim. "Psikolojik Danışmanların Duygularla Başa Çıkma Yollarının İncelenmesi". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/2 (2012), 15-27.
- BUDAK, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.
- CANBULAT, Mehmet. "Hüzün". *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif. *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü "Kitâbu't-Ta'rîfât"*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- ÇAĞRICI, Mustafa. "Hüzün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/73-76. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- ÇAĞRICI, Mustafa. "Kindî'nin Def'u'l-ahzân Adlı Risalesi, Kaynakları ve Tesirleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-8-9-10 (1992 1989), 221-241.
- DAI, David Yun - ROBERT J. Sternberg (ed.). *Motivation, Emotion, and Cognition: Integrative Perspectives on Intellectual Functioning and Development*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2004.
- DEVELLİOĞLU, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2007.
- DEVVÂNÎ, Celâleddîn. *Ahlâk-ı Celâlî: Levâmi'ü'l-İşrâk fî Mekârimi'l-ahlâk (Güzel Ahlak Hakkında İşrak Parıltıları)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- DİCLE, Abdullah Nuri vd. "Kabul ve Kararlılık Terapisi Bağlamında Bir Bibliyoterapi Örneği: Simyacı Romanı". *Tarih Okulu Dergisi* 14/53 (2021), 2866-2883.
- DURSUN, Asiye - AKKAYA, Mücahit. "Kabul ve Kararlılık Terapisi Odaklı Deneysel Araştırmalar: Sistemik Bir Gözden Geçirme". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 14/3 (2022), 340-352.
- EDİS, Mustafa Salih. "Kindî'nin Üzüntüyü Giderme Yönteminin Tasavvufî İdealler Açısından Kitiği". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2020), 127-149.
- EFLATUN. "Risâletü Eflatun ila Forforius fi Hakîkati nefyî'l-hemm ve isbâti'r-rüyâ". *Eflatun fi'l-İslam*. thk. Abdurrahman Bedevi. 235-243. Beyrut: Daru'l-Endelüs, 1982.
- FREED, Peter J. - MANN, J. John. "Sadness and Loss: Toward a Neurobiopsychosocial Model". *The American Journal of Psychiatry* 164/1 (2007), 28-34.

- GAZZÂLÎ. *Amellerde İlahi Terazi*. çev. Abdullah Aydın. İstanbul: Aydın Yayınevi, 1971.
- GAZZÂLÎ. *İhyâu ulûmi'd-din*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2005.
- GAZZÂLÎ. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 1-4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- GAZZÂLÎ. *Mizanü'l-amel*. Kahire: Dârü'l-Maarif, 1964.
- GÜMÜŞSOY, Meryem Beyza. "Kindî'nin Ahlak Felsefesi ve Modern Bilişsel Terapide Üzüntü, Depresyon ve Çözüm Teknikleri". *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi* 1/2 (2018), 121-133.
- GÜRSU, Orhan. "İslam Düşünürü Belhî'nin (849-934) Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 271-309.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan. *Ruhbilim Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997.
- HOUWER, Jan de - HERMANS, Dirk. *Cognition and Emotion: Reviews of Current Research and Theories*. Hove, East Sussex: Psychology Press, 2010.
- İbn HAZM. *Ahlâk ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlâkî Hastalıkların Tedavisi (Kitâbu'l-Ahlâk ve's-Siyer)*. çev. Mustafa Çağrı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- İbn MANZUR. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Daru'l-Maarif, 1984.
- İbn MİSKEVEYH. *Tehzîbu'l-ahlak: Ahlâk Eğitimi*. çev. Abdulkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- İbn MİSKEVEYH. *Tehzîbü'l-ahlâk li'İbn Miskeveyh fi't-terbiye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- İbn SÎNÂ. "Risale fi mâhiyeti'l-hüzn ve esbâbihi (Hüznün Mahiyet ve Sebepleri)". çev. Mehmet Hazmi Tura. *Büyük Türk Filozof ve Tıp Ustadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*. 857-859. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- İbnü'l-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec. *Ruhun Sağaltımı (et-Tıbbu'r-Rûhânî)*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İSFAHÂNÎ, Râgıb el-. *Erdemli Yol: ez-Zeria ila mekarımı's-şeria*. çev. Muharrem Tan. thk. Ebu'l-Yezid el-Acemi. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- İSFAHÂNÎ, Râgıb el-. *Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.


- KARA, Mustafa. "Havf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/528-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- KAYA, Mahmut. "Ebû Bekir er-Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefesi". *Felsefe Risaleleri*. 13-78. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- KAYA, Sibel. *Havf (Kaygı) ve Reca (Ümit) Kavramlarının Semantik ve Teolojik Tahli*. Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- KINALIZÂDE. *Ahlâk-ı Alâî*. haz. Murat Demirkol. Ankara: Fecr yayınları, 2016.
- KİNDÎ. "Kindî'nin Hikemiyâtı". çev. Mahmut Kaya. *Kindi Felsefi Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- KİNDÎ. *Üzüntüden Kurtulma Yolları (Def'u'l-ahzân)*. çev. Mustafa Çağrı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- KOÇAK KURT, Şeyda. "Duyguların Tarihsel Serüveni ve Tarihte Duygular". *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 18/40 (2021), 2821-2852.
- KRİNG, Ann M. vd. *DSM-5 Anormal Psikoloji Psikopatoloji*. çev. Muzaffer Şahin. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.
- LAUWERIJSEN, Krista. *Sadness*. Hollanda: Tilburg University Faculty of Social and Behavioral Sciences, Department Psychology and Health, Bachelor's Thesis, 2008.
- MEVLANA. *Mesnevî-I Ma'nevî*. çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Meydan Larousse: Büyük Lûgat ve Ansiklopedi*. İstanbul: Meydan Yayınevi, 1971.
- OKÇU, Kader. "İslam Ahlak Felsefesinde Üzüntünün Nedenleri ve Çözüm Yolları". *"Ruh Sağlığı Ve Din" Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı*. 31. Kütahya, 2022.
- PADAR, Pınar. *Türkçe'de Duygu Anlatan Kelimelerin Afekt Kavramı Bağlamında Tespiti*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Psikoloji Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- POWER, Mick - Dalgleish, Tim. *Cognition and Emotion: From Order to Disorder*. New York: Psychology Press, 2007.
- RÂZÎ, Ebu Bekir. "Kitâbu'l-Tıbbu'r-Rûhânî (Ahlakın İyileştirilmesi)". çev. Mahmut Kaya. *Felsefe Risaleleri*. 82-195. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.

- RYCROFT, Charles. *Psikanaliz Sözlüğü*. çev. M. Sağman Kayatekin. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989.
- SAMİ, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.
- SARUHAN, Müfit Selim. *İslam Filozofları ile Ruhsal Tıp*. Ankara: Fecr yayınları, 2021.
- SAYAR, Kemal. *Hüzün Hastalığı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- SEYYAR, Ali. *Ahlâk Terimleri (Ansiklopedik Sözlük)*. İstanbul: Beta Basım Yayım, 2003.
- ŞENTEPE, Ayşe. "Yaşlılık Döneminde Dini Başaçıkma". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 186-205.
- TARHAN, Nevzat. *Mesnevi Terapi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.
- TÛSÎ, Nasîrüddin. *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- TÛRK, Nurdoğan. "Kur'ân Işığında Korku ve Etkileri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/19 (2019), 140-157.
- TÛRKÇAPAR, M. Hakan. *Bilişsel Davranışçı Terapi: Temel İlkeler ve Uygulama*. Ankara: HYB Yayınları, 2014.
- Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011.
- TÛRKMEN, Sıddika. "Kur'ân'da Yer Alan Huzn ve Yakın Anlamlı Kelimelerin Furûk Bağlamında Tahlili". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2020), 781-804.
- VATAN, Sevginar. "Duygular ve Psikolojik Belirtiler Arasındaki İlişkiler". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 9/1 (2017), 45-62.
- YAĞLIKÇIZÂDE, Ahmet Rifat. *Tasvîr-i Ahlâk: Ahlâk Sözlüğü*. haz. Hüseyin Algül. İstanbul: Tercüman Gazetesi, ts.
- YALÇIN, Emel Sünter. "Ebu Bekr Râzî'ye Göre Aşk ve Üzüntü". *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 4 (2007), 265-277.
- YILDIZ, Mehmet Ali - DUY, Baki. "Ergenler İçin Üzüntü Düzenleme Ölçeğinin (EİÜDÖ) Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi". *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 25/1 (2018), 45-61.
- YILMAZ, Rabia. *İslam Düşünce Geleneğinde Hüzün*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.



METHODS OF COPING WITH THE SADNESS IN THE ISLAMIC ETHICAL PHILOSOPHER AND THINKERS

 Emine TAŞÇI YILDIRIM^a

 Armağan ATAR^b

Extended Abstract

Sadness, which is used to express worry, grief, and sorrow, is defined as a spiritual pain. Sadness is addressed within the Islamic moral philosophy, which focuses on mental health. Islamic moral philosophers and thinkers have seen sadness as a mental illness and a state that prevents humans from happiness. Islamic moral philosophy, whose aim is to bring human beings to happiness, aims to find solutions to problems that make people unhappy and disorder their mental health. Therefore, it is necessary to get rid of sadness in order to protect mental health. In this study, the causes of sadness and the remedies for getting rid of sadness are examined in Islamic moral philosophy. The views of Islamic moral philosophers and thinkers, who directly addressed sadness in their works, were taken into account and the solutions they put forward were evaluated. The first study on this subject belongs to Kindī. This treatise, titled *Def'ul-ahzan*, had a significant impact on the studies on mental health in Islamic moral philosophy. Firstly, due to the importance of determining the causes in terms of finding the right solution, the causes of sadness are addressed by Kindī, other philosopher and thinkers. Kindī, Belhī, Abu Bakr Razī, Ibn Miskeveyh, Avicenna and Isfahanī stated that the first cause of sadness is the loss of loved things. Other causes are that hope is lost from something that is aimed, that the desired things are not achieved, that what is sought cannot be found. Ibn Miskawayh also explains in detail about these reasons and draws attention to the fact that sadness stems from ambition and greed intended for material things, or longing for things that cannot be obtained or can be lost. Ibn Hazm, on the

^a Assoc. Prof., Yalova University, emine_tasci84@hotmail.com

^b Res. Asst. Ph.D., Ankara University, aatar@ankara.edu.tr

other hand, states that worldly goals brought with them sadness and reminds that the main reason for sadness is worldly things. Devvani and Kinalızade, on the other hand, refer to things such as sensory pleasure, lust, excessive ambition for bodily pleasures, wanting the permanence of beauty and worldly things, as causes of sadness. Afterwards, the solution proposals of Islamic moral philosophers and thinkers to get rid of sadness are discussed by classifying them as precautions to be taken before sadness comes and methods of coping with it after it comes. The first is to prevent sadness from the beginning, that is, to eliminate the things that cause sadness. At the beginning of the precautions to be taken for this is coming that to realize that sadness is a fact of life and to have an awareness about the transience of this world. Afterward, it is mentioned to prefer permanent things instead of temporary things, to stay away from things that cause sadness, and to have a positive expectation for the future. The remarkable thing in these precautions is to change the perspective of people on themselves and the world. It is reminded human what kind of being he is and what kind of world he lives in. In this context, it is stated that he should shape his wishes and make his choice. In these precautions presented, thinking, reasoning and awareness are at the forefront. Secondly, it can be mentioned about the methods that can be applied if the sadness cannot be prevented and is happened. Here it is recommended that we look at people's and our own past lives and remember how we dealt with sadness. The person is consoled by mentioning that it is necessary to be a good observer, that the sadness is not permanent, that it will pass, and that similar situations happen to everyone. The existence of people who have experienced similar situations is an important element that supports one's struggle with sadness. In addition, it is suggested that people should train their souls and try to achieve satisfaction with all situations and conditions. Showing patience, consent, and fortitude in the face of sadness offers people the opportunity to overcome this temporary situation without harming the soul. In general, a struggle with the cognitive way is foreseen in the solutions put forward. In the solutions put forward in general, it is emphasized that one can cope with sadness with determined-will, frugality, patience and fortitude. It is possible to see the reflections of the suggestions of Islamic moral philosopher and thinkers to cope with sadness in cognitive therapy, group therapy, acceptant and determination therapies applied for grief, pain and depression. Their suggestions for coping with sadness can guide the treatment of depression and grief, which are the diseases of modern era.

Keywords: Islamic Philosophy, Ethic, Mental Health, Sadness.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The authors declare they have contributed equally to the article.

5. Competing interests:

The authors declare no competing interests.



BAZI İSLAM ÜLKELERİ AİLE KANUNLARINDA KOCANIN BOŞAMASININ SINIRLANDIRILMASI

 İsmail YALÇIN^a

Öz

İslam aile hukukundaki genel kabule göre boşama, kocanın tek taraflı irade açıklamasıyla gerçekleştirilebileceği bir hukuki işlemdir ve aynı zamanda kocanın hakkıdır. Kocanın, birincisi ve ikincisi dönüşlü olabilen, üç boşama hakkı vardır. Kocanın, karısına yönelik olarak boşama anlamına gelen sarih lafızlar kullanması veya boşama kastıyla kinayeli sözler kullanması boşama sonucunu doğurur. Cumhuriyetin kabulüne göre kocanın sayı kullanarak veya boşama sözünü tekrar ederek bir anda iki veya üç boşama hakkını kullanması mümkündür. Boşamanın şarta veya zamana bağlanması ve şart gerçekleşince ya da zaman dolunca boşama gerçekleşmesi fukaha arasında kabul görmüştür. Cumhura göre sarhoşun, bazı müçtehitlere göre tehdit altındaki mükrehin, ne dediğini bilmeyen medhûşun, şaka ile boşayan hâzilin ve hata ile ağzından boşama sözü çıkan muhtinin boşaması geçerlidir. Koca, boşamasına veya ric'atine şahit tutmak, bunları mahkemeye tescil ettirmek ya da bu kararlarını karısına bildirmek zorunda değildir. Boşama işlemlerinin aile içinde yürütülmesi esas, mahkemeye intikali istisnadır. Buna mukabil İslam aile kanunlarında günümüzün şartları, imkânları ve ihtiyaçları dikkate alınarak kocanın boşamasını mahkemeye tescil ettirmesi veya her türlü boşama işlemi için öncelikle mahkemeye başvurulması şart koşulmuştur. Aile kanunları arasında boşama ve ric'at için tescil şartıyla birlikte iki şahit onayını da şart gören örnekler bulunmaktadır. Yeni düzenlemelerde genel eğilim sayı kullanılarak veya sözün tekrarıyla yapılan birden fazla boşamanın bir boşama sayılması, sarhoşun, mükrehin, medhûşun, hâzilin ve muhtinin boşamasının geçersiz kabul edilmesi, şarta ve zamana bağlanarak yapılan boşamaların boşama sonucu doğurmamasıdır. Bu değişimin temel amaçları aile maslahatı ve hukuk güvenliği olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Aile Hukuku, Talak, Boşama, Tescil, Sınırlandırma.



^a Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, isyalcin@gmail.com

LIMITATION OF HUSBAND'S DIVORCE IN SOME ISLAMIC COUNTRIES FAMILY LAWS

Abstract

The widely accepted view in Islamic law regarding divorce is that it can be carried out through a unilateral declaration of intent by the husband. There is a right to three divorces, the first two of which are revocable. The use by the husband of clear words of divorce or the use of indirect or allusive words with the intention of divorce result in divorce. According to most, it is possible for the man to do a triple divorce at once by mentioning the number or by way of repetition of the pronouncement of divorce. Tying divorce to a condition or a time has been accepted as valid among jurists. Divorce of the intoxicated person is valid according to most jurists and some also see valid the divorce of the mukrah, madhush, haazil, and mukhti. The husband does not have to have witnesses for the divorce, the reversal of the divorce, nor does he have to register it with a court or share these decisions with his wife. The rule is for divorce procedures to be handled within the family while going to the court is the exception. However, in Islamic family laws, considering today's circumstances, possibilities, and needs, stipulate the registration of the divorce with a court or going to the court to seek divorce. There are also some who require two witnesses for divorce or for the reversal of a divorce alongside registration. In the new regulations multiple divorces by mentioning numbers or by repetition have been regarded as a single divorce, the divorce of the intoxicated, mukrah, madhush, haazil, and mukhti has been regarded as invalid. In these regulations it has usually been preferred for declaration of divorce tied to a condition or a time to not result in a divorce. The main purpose of these changes is thought to be the interests of the family and legal protection.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Islamic law, Family Law, Talaq, Divorce, Registration, Limitation.



Giriş

Hukuk kuralları, insanların bir arada yaşama ihtiyacından doğmuştur. Bir arada yaşana insanlar, kamu düzenini sağlamak, korumak ve her hak sahibinin hakkını teminat altına almak için kendi aralarında oluşturdukları kamu gücüyle hukuk kuralları koyar. Hukuk kuralları konulma amaçlarını gerçekleştirmekte yetersiz kaldığında değiştirilir veya yeni kurallar konulur. Aile hukuku, kadın ve erkeğin nikâh akdiyle bir araya gelerek aile oluşturmasını, bu birlikteliği sürdürmediklerinde usulüne uygun ayrılmasını ve tarafların birleşme veya ayrılmadan doğan haklarını ve

yükümlülüklerini düzenleyen kurallar bütünüdür. Evlenme ve boşanmanın meri kurallara uygun yürütülmesi, toplumsal meşruiyeti ve tarafların hukukunun güvence altına alınmasını sağlar. Tarih boyunca fıkıh mezhepleri çerçevesinde ve Müslüman toplumlarda uygulanan İslam aile hukuku, son yüzyılda yapılan yeni usulde kanunlaştırmalarla Müslüman ülkelerde yürürlüğe konulmuştur. Bu kanunlaştırmalarda günün ihtiyaçları ve toplumsal talepler doğrultusunda mezhep görüşleri arasından tercihler yapılmış, bazı konularda meşhur ve yaygın görüşler yerine şaz sayılabilecek görüşler tercih edilmiş ve yeni ihtiyaçları karşılayacak düzenlemelere yer verilmiştir. Kocanın boşamasının sınırlandırılması yaklaşımı bahse konu değişim ve yeniliklerin görüldüğü bir mesele olarak araştırmaya konu edilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de nikâh akdi "mîsâk-ı galîz" (büyük ve önemli bir söz ve kuvvetli bir sözleşme) olarak nitelenmiştir.¹ Ayetlerde eşlerin hak ve sorumluluklarına işaret edilerek kadınlarla iyi geçinme emredilmiş, evliliğin güzellekle-iyilikle sürdürülmesi veya güzellekle-iyilikle sona erdirilmesi vurgulanmıştır.² Hz. Peygamber (a.s.) veda hutbesinde kadınları Allah'ın emaneti olarak nitelemiş ve kadınların haklarına riayet edilmesini öğütlemiştir.³ Bununla birlikte evlilik birliği yürütülemediğinde boşanma meşru görülmüştür. Kur'an-ı Kerim'in geçimsizlik yaşayan eşlerin arasını bulmak için ailelerinden hakem görevlendirilmesini istemesi⁴ ve Hz. Peygamber'in boşamayı Allah katında helallerin en sevimsizi olarak nitelemesi boşamanın, her türlü çabaya rağmen devam ettirilemeyen evliliklerde son çare olarak başvurulması gereken bir yol olduğunu göstermektedir.⁵

Boşanma sistemleri içinde İslam'ın nevi şahsına münhasır bir sisteme sahip olduğu, talak, muhâlea ve tefrik gibi üç usulle boşanmanın gerçekleştirildiği ve aile mahremiyetinin korunması için boşanmanın zorunlu kalmadıkça mahkemeye veya üçüncü kişilere ihtiyaç duyulmadan karı koca arasında sonuçlandırılması gerektiği fıkhîta genel kabul görmüş bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre boşama hakkı münhasıran kocaya aittir ve

¹ bk. en-Nisâ 4/21.

² bk. en-Nisâ 4/19; el-Bakara 2/229, 231; el-Ahzâb 33/28; et-Talâk 65/2.

³ bk. Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jons (Beyrut: Daru'l-Almanî, 1409/1989), 3/1103; Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ vd. (Kahire: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî, 1375/1955), 2/604.

⁴ bk. en-Nisâ 4/35

⁵ bk. Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, es-Sünen, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Dâru'r-Risaletü'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Talâk", 3.

koca bu hakkı, mehir karşılığı yaptığı nikâh akdiyle ve ailenin mali yükünü üstlenmesiyle hak etmiştir. Talak denilince ilk olarak akla gelen kocanın boşaması tek taraflı bir irade açıklamasıdır ve kimsenin rızasına veya onayına bağlı değildir. Tefvizi talak kocanın boşama hakkını eşine vermesi ve zevcenin kocaya ait boşama hakkını kullanmasıdır.⁶ Muhâlea kadının mal karşılığı kocasının boşamasını talep etmesidir ve kocanın onayına bağlıdır.⁷ Tefrik de klasik teoriye göre kocadan kaynaklanan bir kusur veya evlilik engeli sebebiyle hâkimin tarafları ayırmasıdır.⁸ Bu yaklaşım tarzında boşamanın koca merkezli kurgulandığı görülmektedir. Günümüz aile kanunlarında ise mahkeme merkezli bir boşama sistemine doğru bir eğilim gözlenmektedir.

Son yıllarda aile hukuku ve alt başlıklarıyla ilgili çok sayıda tez, makale ve kitap çalışması yapılmıştır. Bunlardan konunun ayrıntılarına ışık tutan bazılarını zikretmekle yetineceğiz. Cemil Liv tarafından kaleme alınan “İslâm Aile Hukukunda Boşama Yetkisinin Kullanım Şekline Devletin Müdahalesi” isimli makalede devletin şer’î siyaset ve toplumsal maslahat gereği boşama işlemlerini yasal bir süreç halinde yürütülmek üzere düzenleyebileceği değerlendirilmiştir.⁹ Talip Türcan tarafından yazılan “İslam Hukukunda Boşanmada (Talâk) Şahit Bulundurma Zorunluluğu” isimli makalede şahit göstermenin talakın geçerlilik şartları arasında sayılması ve talâkın iki şahit gösterilerek tescil edilmesinin gerekliliği savunulmuştur.¹⁰ İbrahim Paçacı’nın kaleme aldığı, “Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslam Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği)” isimli makalede devletin değişen şartlara göre evlenme ve boşanma hükümlerinde bazı sınırlandırmalar getirebileceği ve evlilikte anlaşamayan eşlerin uzlaştırılması için gerekli çalışmalar yapıldıktan sonra boşanmanın mahkemece tescil edilmesi öngörülmüştür.¹¹ Kâşif Hamdi Okur tarafından telif edilen “İslam Hukuku’nda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi” isimli makalede fıkıh literatüründe yer alan şartlı boşama ve talaka yemin meselesi incelenerek

⁶ bk. Menderes Gürkan, “İslam Aile Hukukunda Karıya Tanınan Boşama Yetkisi: Tefvizü’t-Talak”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 280-281.

⁷ bk. Fahrettin Atar, “Muhâlea”, TDV İslam Ansiklopedisi (Erişim 29 Temmuz 2021).

⁸ bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts), 244-266.

⁹ Cemil Liv, “İslâm Aile Hukukunda Boşama Yetkisinin Kullanım Şekline Devletin Müdahalesi”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (20 Temmuz 2020), 567-590.

¹⁰ Talip Türcan, “İslam Hukukunda Boşanmada (Talak) Şahit Bulundurma Zorunluluğu”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1994), 15.

¹¹ İbrahim Paçacı, “Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslam Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008), 59-92.

sorunlar ve çözüm önerileri gündeme getirilmiştir.¹² Ali Yüksek “İslam Aile Hukukunda Boşama Yetkisi ve Kadının Boşanması” başlıklı makalesinde kocanın boşama yetkisine karşılık olarak kadının boşanma usul ve yollarını incelemiştir.¹³ Esra Yakut’a ait “İslam-Osmanlı Hukuku’nda Erkek Tarafından Koyulan Şart veya Belirlenen Süre İle Evlilik Akdinin Sona Erdirilmesi” isimli Malezya IFL 1984: başlıklı makalede şarta ve zamana bağlı boşamaların kadınlar üzerinde baskı ve tehdit ve unsuru olarak kullanıldığına örneklerle dikkat çekilmiştir.¹⁴ Bedri Aslan tarafından kaleme alınan “Boşanma Yetkisi Hakkında Yapılan Tartışmalar” başlıklı makalede kocanın boşama yetkisiyle ilgili bazı güncel görüşler değerlendirilmiştir.¹⁵ Nihat Dalgın’ın Koçak ve Şahin ile birlikte yazdığı “İslam Hukuku” kitabında yer alan “Boşanma ile İlgili Dini Hükümler, Yeni Yaklaşım ve Yorumlar” başlıklı bölümde bu makalede gündeme getirilen aile kanunlarındaki yeni eğilimlerin birçoğunu destekleyen yorumlara yer verilmiştir.¹⁶ Dörthe Engelcke’nın “Reforming Family Law: Social and Political Change in Jordan and Morocco” adlı eserinde Ürdün ve Fas aile kanunlarının İslam aile hukuku açısından getirdiği yenilikler ve bu kanunların yapılma süreçlerindeki tartışmalar gündeme taşınmıştır.¹⁷ Lynn Welchman’ın “Women and Muslim Family Laws in Arab States” isimli eserinin “divorce” bölümünde İslam ülkeleri aile kanunlarında kocanın boşaması üzerindeki sınırlandırma çabaları gündeme getirilmiştir.¹⁸

Klasik fihhi yaklaşımlarda kocanın boşamasıyla ilgili bazı kabullerin günümüz şartlarında hukuk güvenliğini sağlamada yetersiz kaldığı, aile ve toplum maslahatına uygun olmadığı düşünülmektedir. Bu sebeple aşağıda örneklerini zikredeceğimiz yasama örneklerinde fikhî görüşler arasından seçmeler yapılmış hatta kabul gören bazı görüşlerin yerine şaz sayılan görüşler tercih edilmiştir. Nitekim fıkıh mirasımızda görülen sarhoşun,

¹² Kaşif Hamdi Okur, “İslam Hukuku’nda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/15 (01 Haziran 2009), 5-30.

¹³ Ali Yüksek, “İslam Aile Hukukunda Boşama Yetkisi ve Kadının Boşanması”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 7/32 (2014), 340-354.

¹⁴ Esra Yakut, “İslam-Osmanlı Hukuku’nda Erkek Tarafından Koyulan Şart veya Belirlenen Süre İle Evlilik Akdinin Sona Erdirilmesi”, Anadolu Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 2/4 (31 Ekim 2016), 63-71.

¹⁵ Bedri Aslan, “Boşanma Yetkisi Hakkında Yapılan Tartışmalar”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 11/55 (28 Şubat 2018), 918-927.

¹⁶ Muhsin Koçak vd., *İslam Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 286-308.

¹⁷ Dörthe Engelcke, *Reforming Family Law: Social and Political Change in Jordan and Morocco* (Cambridge University Press, 2019).

¹⁸ Lynn Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007).

mükrehin (tehdit altındakinin), hâzilin (şaka yapanın), muhtînin (hata yapanın); gazbânın veya medhûsun (aşırı öfkeli ve kızgın) boşamalarını geçerli gören görüşler yerine bu geçersiz gören görüşler alınmıştır. Sayıyla, işaretle, boşama sözünün tekrarıyla bir celsede birden çok boşama yapılmasının önü kapatılmış, bir boşama sürecinde yapılan boşamaların tek bir boşama sayılması içtihadı kanunlaştırılmıştır. Fıkıhta muallak talak (şarta bağlı boşama) ve muzaf talak (gelecek zamana bağlı boşama) uygulamalarının boşama sonucu doğurması yaygın görüş iken aile kanunlarında boşamanın müneccez (derhal sonuç doğuran) bir karar olması şart koşulmuştur. Klasik fıkıhta zorunlu görülmeyen boşama ve dönüşün tescili aile kanunlarında zorunlu hale getirilmiş, hatta bunlara şahit tutma şartını ilave eden kanunlar görülmüştür. Bu çalışmada bahse konu değişimlerin izleri sürülecektir.

Çalışmamız üç bölümden teşekkül edecektir. Birinci bölümde klasik fıkıh mirasımızda kocanın boşaması konusu örneklerle kısaca arz edilecektir. Bu amaçla klasik mezhep görüşlerini sistematik bir şekilde derleyip yansıtan Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhâtı Fıkhiyye Kamusu*¹⁹ isimli eserinden özellikle günümüz aile kanunlarında hukuki problem alanı olarak görüldüğü için değişime uğrayan uygulamaları öne çıkararak bir özet sunulacaktır. Araştırmanın ağırlık merkezini oluşturan ikinci bölümde genel eğilimi yansıtan 13 ülke aile kanununda kocanın boşamasına getirilen sınırlamalar, konularına göre ayrılarak takdim edilecektir. Üçüncü bölümde ise önceki iki bölümde gündeme getirilen yaklaşımlar ışığında kocanın boşamasıyla ilgili düzenlemeler değerlendirilecektir.

A. Fıkıh Doktrinde Kocanın Boşaması

Ailenin önemi göz önüne alındığında ailenin olabildiğince sağlam temeller üzerine oturması ve başka çare kalmayıp ayrılma kararı verildiğinde bu kararın akliselim ile alınmış sağlam bir karar olması beklenir. Fakat genel bir çerçevede klasik fıkıhtaki boşama sistemi incelendiğinde kocanın boşamasıyla ilgili hükümlerde boşama oranını artırabilecek ve günümüz toplum yapısında ciddi hukuki problemlere yol açabilecek yaklaşımlar görülmektedir.²⁰ Haklarında görüş ayrılıkları bulunmakla beraber, bid'î talakın, bazılarınca bid'î sayılan bir mecliste üç talakın, muallak talakın, sarhoşun, hâzilin, mükrehin, muhtinin, medhûsun boşamasının geçerli sayılması bunlara örnek sayılabilir. Ayrıca, boşama ve ric'atte

¹⁹ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/182-367.

²⁰ bk. Paçacı, "Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslam Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği)", 85-90.

şahitliğin şart koşulmayıp ayetteki emrin²¹ nedbe yorulması, nikâh veya talak için tescilin zorunlu görülmemesi de hak kayıplarını ve hukuki ihtilafları artırabilecek niteliktedir.²² Bu görüşler genellikle Hanefî mezhebinin hâkim görüşü ve aynı zamanda çoğunluğu cumhurun da görüşüdür. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi bu başlık altında fıkıh mirasımızda kocanın boşamasının nasıl uygulanabileceğine dair örnekler ve Ömer Nasuhi'nin o görüşlere dair savunmaları "Hukukî İslâmiyye" isimli eserden özetlenerek, daha sonrasında yapılacak mukayeseye zemin oluşturulması düşünülmektedir.

Kocanın, karısına karşı boşama anlamına gelen sarîh veya kinayeli boşama sözlerini kullanmasıyla boşama gerçekleşir. Koca sarîh boşama ifadelerini hiç boşama niyeti olmadan, anlamını bilmeden, şakayla, hata ile yani kasıtsız, başkasının tehdidi altında veya sarhoşken kullanmış olsa dahi boşama gerçekleşmiş olur. Kinayeli sözler kullanıldığında ise boşamanın gerçekleşmesi için kocanın o sözlerle boşamayı kastetmiş olması gerekir. Sarîh sözlerle, mesela "boş ol" veya "seni boşadım" sözü ile bir ric'î (dönüşlü) talak meydana gelir ve üç talaka niyet edilemez. Fakat "çık", "git" gibi kinayeli sözlerle boşama kastedilince bir bâin talak gerçekleşir ve hatta bu sözlerle üç talaka niyet edilebilir.²³ Ömer Nasuhi sarhoşun boşamasını savunma sadedinde; bu görüşün bilinçsizce karısını boşama korkusuyla kocaları içki içmekten alıkoyabileceğini, içki içen için ceza, boşadıktan sonra boşamanın sonuçlarından kaçınmak için "sarhoştum" kaçışına engel ve çoğu kadın için sarhoş kocasından kurtuluş için bir vesile olacağını ifade etmiştir.²⁴

Dört mezhebin de dâhil olduğu çoğunluğa göre "üç talak ile boşsun" sözü veya bir mecliste boşama sözlerinin üç defa söylenmesi beynûneti kübrâ oluşturan üç boşamayı tamamlamak anlamına gelir. Bu konuda bazı âlimlerden bu tür boşamanın bir boşama sayılacağı veya hiç geçerli olmayacağı yönünde içtihatlar nakledilmiştir.²⁵ Hatta Hz. Peygamber ve Hz. Ebûbekir dönemlerinde ve Hz. Ömer'in ilk iki yılında bu tür boşamaların bir boşama sayıldığı sonra Hz. Ömer'in onu üç saydığı mealindeki bir rivayet bu

²¹ et-Talâk, 65/2 ...(Eşinizi yanınızda tutmak veya ondan ayrılmak için) içinizden adaletli iki kişiyi de şahit tutun...

²² Şahit tutmayı vacip gören görüşler olmakla birlikte Hanefiler dâhil cumhur şahit tutmayı şart koşmamıştır. bk. Türçan, "İslam Hukukunda Boşanmada (Talak) Şahit Bulundurma Zorunluluğu", 268-270.

²³ bk. Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/84-185, 187, 194-195.

²⁴ bk. Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/200-201.

²⁵ Cemile Yavuz - Yunus Araz, "İbn Teymiyye'nin Talak Çeşitleri ve Üç Talak İle İlgili Görüşleri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (15 Mart 2021), 369-370.

görüşe destek olarak kullanılmıştır.²⁶ Ancak Ömer Nasuhi, bir anda kullanılan üç boşamanın bir sayılması görüşüne oldukça sert karşı çıkmış ve özetle; Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in uygulamasına aykırı davranmasının düşünülmemeyeceğini, ilgili rivayetin, mevzu, münker, müevvel veya mensuh olabileceğini; bu konuda ehlişünnetin icmâi olduğu için artık bu konu üzerinde içtihat yürütülemeyeceğini, bir boşama sayan görüşün şaz ve muallel olduğunu, görüş sahiplerinin de icmâa karşı çıkan bid'at ehli olduğunu savunmuştur. Bilmen, bu görüşe makul bir zemin oluşturmak için; bazen bir erkeğin kendisiyle geçinemeyeceğine kesin kani olduğu bir kadından kalbinin meyli sebebiyle kurtulamayacağını, bir iki defa boşasa yine geri dönebileceğini ve bu durumda kadından ümidini kesmek için üç talak kullanmaya ihtiyaç duyabileceğini ifade etmiştir.²⁷

Kadının hayız ve nifas halinde iken, temizlik halinde cinsel ilişkiden sonra ve bir seferde birden fazla boşanması çoğunluğa göre bid'î talak olarak haram görülmüş fakat bu boşamalar geçerli sayılmıştır.²⁸ Ömer Nasuhi'nin, Mâlikî eserlerinden naklettiğine göre talak zevcenin hayız veya nifas haline rastlarsa koca bu günden kurtulmak için hanımına geri dönmeli ve sonra boşayacaksa tuhur halinde boşamalıdır. Dönmezse hâkim kocayı önce tehdit eder, ısrar ederse hapseder, bu da tesir etmezse darp eder, bu da müessir olmazsa bizzat koca namına hâkim, kocanın niyeti olmasa dahi, ric'atte bulunur.²⁹

Boşama ehliyetinin kocanın tabii bir hakkı olduğunu zikrettikten sonra Bilmen, boşama ehliyetinin kocaya ait olmasının zaruri olduğunu dikkat çekici cümlelerle dile getirmiştir. Özetle Bilmen'e göre belli sebeplere bağlı olarak boşama hakkının hâkime verilmesi uygun değildir. Çünkü bu durumda bir erkek karısının kötü ahlakından veya iffetsizliğinden şikâyetle boşanmak isterse ya ailesi hakkındaki sırları açığa vuracak ya da boşanamayacaktır. Her ikisi de olumsuzdur. Bu durum çocukları ve ebeveynleri için kara bir lekedir. Hâlbuki erkek mehir ve nafaka mecburiyetiyle boşama hakkına sahip olmayı hak eder. İffet ve itaat dairesinden çıkmış bir kadından kurtulmak için kadının rızasına başvurmak üzücü bir durumdur. Kadınlar hilkaten zayıftır ve boşama yetkisi kadınlara

²⁶ Ebû Dâvûd, "Talâk", 9-10; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, el-Câmi'u's-şâhîh, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1374/1954), "Talâk", 15-16.

²⁷ bk. Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/204-212.

²⁸ bk. Ülfet Görgülü, "İslam Aile Hukukunda Bid'î Talak Meselesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 345; Yasin Gökgöz, "İslam Hukukunda Zaman Açısından Sünnete Aykırı Boşama (Bid'î Talâk)", *Dergiabant* 5/9 (2017), 68-73.

²⁹ bk. Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/211-214.

verilseydi talaklar çoğalırdı. Erkek ailenin yükünü çekme karşılığı boşama hakkını elde etmiştir. Kadın nikâh akdiyle kocanın boşama hakkını kabul etmiş olur. Nitekim kadın nikâh akdinde boşama hakkını şart koşabileceği halde şart koşmadıysa bu hakkın erkeğe ait olduğunu kabul etmiştir ve şikâyete hakkı yoktur. Açıktır ki kadınların böyle bir ruhsatı kullanmaya kalkışmaları faydadan ziyade zarar getirir. Onun için tavsiyeye şayan değildir.³⁰

Bilmen özetle klasik fıkhıdaki boşama sistemine şöyle beyan etmiştir. Boşamanın ric'î olabilmesi için duhulden sonra yapılması, işaretle veya sözle üç lafzının kullanılmamış olması, bâin talaka sebep olan kinayeli ve şiddetli lafızların kullanılmaması ve bir bedel karşılığında olmaması gerekir. Mesela koca üç parmağını gösterip "seni boşadım" dese üç boşama olur. "Seni şiddetli boşadım", "şu dağ gibi boşadım", dese bâin talak olur. Fakat "boş ol" veya "iddet bekle" dese ric'î talak olur. Ric'î talaktan, sarih lafızlarla niyet gerekmeden ve kinaî lafızlarla niyetle dönüş yapılabileceği gibi Hanefilere, Mâlikîlere ve Hanbelîlerden bir görüşe göre fiille de dönüş yapılabilir. Şâfiî mezhebine göre fiilen rücu caiz değildir, ta'zir gerektirir. Bir koca karısını gıyaben boşayıp sonra yine gıyaben dönüş yapabilir, fakat bu esnada karısının başkasıyla evlenmemesi için durumunu bildirmesi menduptur. Tehdit altında, şakayla ve hatayla yapılacak dönüşler sahihtir. Ric'î talak iddeti bekleyen kadın, iddeti bitinceye kadar kocasının evinde ikamete mecburdur fakat kocası dönmeyecekse aralarında bir perde bulundurulur ve kocanın dönüş amacıyla bile olsa izin almadan kadının yanına girmesi mekruh olur. Hatta koca rücu etmeyecekse bir hanede yalnızca bulunmaları tenzihen mekruhtur. Ric'î talak iddeti bekleyen kadının, kendisini boşamış olan kocasına karşı süslenmesi menduptur fakat dönmesini ummuyorsa süslenmesi caiz olmaz. Ric'at için şahit tutma Hanefî ve Mâlikî mezhebine, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin görüşlerinden birine göre menduptur, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin diğer görüşlerine ve Zâhirî mezhebine göre vaciptir.³¹

Klasik fıkhıta iddet boşama ilişkisi bağlamında Bilmen'in zikrettiği bazı önemli hususlar şöyle sıralanabilir. Boşanan kadının iddet süresi,

³⁰ bk. Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/217-220; Kocanın boşaması hakkında farklı görüşler için bk. Paçacı, "Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslam Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği)", 85-86.

³¹ bk. Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/ 221-226; Ayrıca bk. İsmail Narin - Haşim Özdaş, "Talâkta Ric'at Bağlamında Kur'ân-ı Kerim'de Belirtilen İlkeler", *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (30 Aralık 2020), 697-701; Yüksek, "İslam Aile Hukukunda Boşama Yetkisi ve Kadının Boşanması", 342-344.

kadının hayız hesabına yönelik verdiği bilgiye bağlıdır. Ric'î talakla boşanmış olan kadın, iddetim bitti diye başka birisiyle evlense sonra boşayan eşi iddet içinde döndüğünü beyyine ile ispat etse kadın tefrik edilerek eşine teslim olunur. Koca hanımını boşayıp sonra döndüğüne şahit tutsa ve kadın bunu bilmeyerek iddetinden sonra başkasıyla evlense nikâh sahih olmaz, kocasına iade edilir fakat ikinci eyle cinsel ilişkisi sebebiyle iddet bekler ve önceki kocası bu sürede cinsel ilişkiye giremez. Başka bir görüşe göre kadın ikinci kocasına ait olur.³²

Fıkıh literatüründe muallak talak (şarta bağlanan boşama) ve muzâf talak (gelecek zamana bağlanan boşama) Cumhur tarafından geçerli görülmüştür.³³ Fıkıh kitaplarında birçok örneği zikredilen bu tür boşamalar koca tarafından kadın için bir yaptırım aracı olarak kullanılmış ve zamanla yaygınlaşarak ciddi toplumsal problemlere yol açmıştır.³⁴ Bilmen, fıkıh kitaplarında zikredilen şarta ve zamana bağlanmış boşama ifadelerini zengin örnekleriyle derlemiştir. Burada Bilmen'in zikrettiği muallak ve muzâf talak ifadeleri özetlenerek dikkatlere sunulacaktır.

Bir kimse “onunla evlenirsem benden boş olsun” veya “evleneceğim kadın boş olsun” dese ve bu kadınla evlense kadın nikâh anında boş olur. “Şu eve girersem karım boş olsun”, “filan yere gidersen boş ol”, “seninle evlenirsem benden boş ol”, “filanca evimize gelirse sen benden boş ol” cümleleri şartın gerçekleşmesiyle hüküm doğurur. Bir kimse, “beni seviyorsan”, “benden ayrılmayı istiyorsan”, “bana buğz ediyorsan”, “filanla konuştuysan” diye talaka yemin etse, kadın bunların tersine cevaplasa bile, derhal ayrılmaları gerekir. Çünkü bu sözlerin doğruya ve yalana ihtimali vardır ve ihtiyata riayet evladır. Şâfiî mezhebine göre bir kimse karısına “şuraya gitmezsen boş ol” dese ve oraya gitmeden vefat vuku bulsa, vefatının hemen öncesinde; “şunu yersen boş ol” dese eğer hepsini yemişe boş olur. Hanbelî mezhebine göre bir kimse eşine “birisiyle konuşursan boşsun”, “uzun boylu bir şahıs ile konuşursan boşsun”, “siyah çehreli bir adamla konuşursan boşsun” dese ve kadın uzun boylu siyah yüzlü bir adamla konuşsa üç talak ile boş olur. “Seni her ne zaman boşamazsam boşsun”

³² bk. Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/227-229; Ayrıca bk. Suat Erdem, “İslam Hukukuna Göre İddet ve İddet Bekleyen Kadının Nikâhı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2014), 84-92.

³³ bk. Halil İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 299.

³⁴ bk. Okur, “İslam Hukuku'nda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, 10-15; Yakut, “İslam-Osmanlı Hukuku'nda Erkek Tarafından Koyulan Şart veya Belirlenen Süre İle Evlilik Akdinin Sona Erdirilmesi”, 65-66.

dediğinde de derhal üç talak meydana gelir.³⁵

Bir kimse “evleneceğim her kadın boş olsun” dese nikâhlandığı her kadın boş olur. “Her kim şu işi yaparsa zevcesi boş olsun” dese ve kendisi o işi yapsa zevcesi boş olur. “Şu işi yaparsam alıp alacağım boş olsun” diye şart etse ve o işi yapsa ondan sonra alacağı kadınlar boş olur. “Şu işi yaparsam helalim haram olsun” dese ve o işi yapsa bütün hanımları bâinen boş olur. Bir kimse kendisini dövmek isteyen kişiye “kendimi sana dövdürürsem karım boş olsun” dese ve fiilen engellemeye gücü olduğu halde kendini dövdürse karısı boş olur. “Filanın evine girersem” diye şart etse sonra o haneye unutarak bile girse eşi boş olur. Bir eve girmeyeceğine dair talaka yemin eden kimse o eve zorla sokulsa talak vaki olmayacağı gibi rızasıyla başkaları girdirdiğinde de boş olmaz. Çünkü girmek ile girdirmek farklıdır. Bu gece “filanca evime gelmezse eşim boş olsun” dese ve o kişinin gelmediğine iki kişi şahitlik etse talak vaki olur. “Ben falanı seviyorsam sen boş ol” deyip sonra ben onu sevmem dese bu söz yalan bile olsa eşi boş olmaz. “Gelecek ayın başında boş ol” dese o vakit gelince boş olur, “Yarın boş ol” dese fecir vakti boş olur. “Bir sene sonra boş ol” dese süre dolunca boş olur. Bir kimse eşinin talakını bir şarta bağladıktan sonra artık bundan dönemez.³⁶

B. Güncel Kanunlarda Kocanın Boşamasının Sınırlandırılması

Bazı İslam ülkelerinde yürürlüğe konulmuş olan ve aile hukuku alanını İslâmî kaynaklara uygun düzenleme iddiasında bulunan aile kanunlarında kocanın tek taraflı iradesiyle karısını boşaması geçersiz sayılmamış ancak bazı sınırlayıcı düzenlemelerle kontrol altına alınmaya çalışılmıştır. Bu düzenlemelerden en yaygın kabul göreni, hukuk güvenliği açısından çok önemli bir uygulama olan evlenmede olduğu gibi boşamanın ve boşamadan dönüşün tescil edilmesidir.³⁷ Tescil işlemi bazı ülkelerde boşama ve ric’at için şahit tutma, boşama için mahkemeden izin alma, boşama öncesi tarafları uzlaştırma çalışması yapma ve hâkimin onayı gibi süreçleri ihtiva etmektedir. İkincisi, kocanın sarhoşken, tehdit altında, kızgınken, şakayla, hatayla yapabileceği boşamaların geçersiz sayılmasıdır. Üçüncüsü, bir mecliste sayıyla işaretle veya boşama sözcüğünün tekrarıyla birden fazla boşamaların sadece bir boşama sayılmasıdır. Dördüncüsü, boşamanın derhal sonuç doğuracak şekilde yapılması (müneccez), şarta, yemine, zamana

³⁵ bk. Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/233-240.

³⁶ bk. Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2/243-254.

³⁷ Tescilin önemiyle ilgili bk. Paçacı, “Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslam Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği)”, 87-89; H. Yunus Apaydın, “Nikah Akdinin Mahiyeti ve İmam Nikahı Uygulaması”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000), 374-375.

bağlanarak kullanılan boşama sözlerinin boşama sayılmamasıdır. Beşincisi ise haksız boşamanın tazminata konu edilmesidir. Ülkelere göre farklılık gösteren bu düzenlemeler kocanın boşamasını kontrol altına almayı ve sınırlamayı hedeflemektedir.

Kocanın boşamasına sınırlama getiren yaklaşımlar talak ile tefrik uygulamasını birbirine yakınlaştırmıştır. Malezya, talak ve tefrik konusunu aynı madde içinde düzenlemiştir. Bu sebeple ilgili maddenin girişinde radikal bir ifadeyle boşanmak isteyen koca veya karının boşanma başvuruları için hazırlanmış matbu bir form beyannameyi doldurarak mahkemeye başvurması gerektiği ifade edilmiştir.³⁸ Libya, talakın karı ve kocanın boşanma konusunda anlaşarak mahkeme huzurunda bunu tescil ettirmeleri ile gerçekleşeceğini, anlaşamamaları durumunda her birinin tefrik için mahkemeye başvurabileceğini açıklamıştır.³⁹ Tunus, anlaşmalı veya çekişmeli boşanmanın ancak mahkeme huzurunda gerçekleşebileceğini Fas ise boşanma için önce mahkemeden izin alınacağını ve mahkemenin onayıyla uygulanabileceğini düzenlemiştir.⁴⁰ Diğer ülkelerde ise talak ve tefrik ayrı ayrı düzenlenerek tefrik düzenlemesi içinde, geçimsizlik ve zarar sebebiyle karı veya kocanın (bazı ülkelerde sadece kadının) boşanma talebiyle mahkemeye başvurması kabul edilmiştir. Yaygın düzenlemeye göre hem kocanın boşamasında hem de tefrik başvurusunda uzlaştırma prosedürü uygulanıp boşama sonucu doğan mali mükellefiyetlerde tarafların kusur oranları dikkate alındığı için ulaşılan sonuçta talak ile tefrik arasında belirgin bir farklılık oluşmamaktadır.

1. Talak ve Ric'at için Tescil Şartı

İslam aile kanunlarında boşamanın tescili zorunlu tutulduğu gibi ric'ate atıf yapan ülkelerde ric'atin de tescili zorunlu tutulmuştur. Bazı ülkelerde mahkeme dışındaki talak ve ric'atin ve hatta mahkemedeki boşamanın tescili için iki adil şahit bulundurulması gerekli görülmüştür.⁴¹ Boşama işleminin sadece mahkemede yapıldığı ülkelerde boşama işlemi zaten kayıtlara geçirilmektedir. Mahkemede yürütülen her boşama davasında önce uzlaştırma yapılması istenmiş ve uzlaştırma çabaları başarısız olursa kocaya boşama izni verilmesi, hakemlik sürecinin işletilmesi veya boşamanın şahitler huzurunda tescili yollarından biri ile davanın sonuçlandırılması düzenlenmiştir. Mahkemeden izinsiz mahkeme dışında

³⁸ "Malezya", m. 47.

³⁹ "el-Ahkâmü'l-Hâssa bi'z-Zevâc ve't-Talâk (Libya) 1984", m. 35.

⁴⁰ "Mecelletü'l-Ahvâlî's-Şahsiyye (Tunus) 2019", m. 30-31; "Müdevvenetü'l-Ûsra (Fas) 2021", m. 78-88.

⁴¹ "Fas", m. 79,124; "Kanunu'l-Ahvâlî's-Şahsiyye (Kuveyt) 2008", m. 150.

boşamaya veya mahkeme dışındaki boşamanın veya ric'atin belli bir sürede tescil ettirilmemesine ceza düzenleyen ülkeler vardır.⁴² Boşama veya dönüşün her iki eşin huzurunda tescil edilmediği durumlarda mahkemenin kadına en kısa zamanda kararı tebliğ etmesi istenmiştir. Koca talak hakkını kullanmak veya tefrik yoluyla karısından ayrılmak için mahkemeye başvurabilir. Kadın, tefviz yoluyla bir boşama hakkını almışsa onu kullanmak, muhâlea ile veya tefrik yoluyla kocasından ayrılmak için mahkemeye başvurabilir. Geçimsizlik ve zarar sebebiyle tefrik başvurusunda bulunabilme konusunda karı ve koca eşittir. Kadın ve erkek arasındaki belirgin fark mahkeme dışında kocanın boşamasını kabul eden ülkelerde ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu durumda boşama gerekçesinin aranması ve uzlaştırma çalışmasının yapılması devre dışı kalmaktadır. Bununla birlikte haklı bir gerekçe olmadan kocası tarafından boşandığını düşünen kadının kocasına karşı haksız boşama davası açarak tazminat talep etme hakkı bulunmaktadır.⁴³

Sadece mahkeme önünde boşanmayı geçerli gören bir örnek olarak Fas'ta kocanın boşaması özetle şöyledir. Karısını iki şahit huzurunda boşamak isteyen koca gerekli bilgileri içeren bir dilekçeyle mahkemeye başvurur. Mahkeme uzlaştırmak için tarafları mahkemeye çağırır. Koca gelmezse talebinden vazgeçmiş sayılır. Kadın gelmezse gıyabında hüküm verileceği tebliğ edilir. Şahitlerin de katılacağı uzlaştırma görüşmesi çocuk varsa otuz gün arayla iki defa yapılır. Uzlaştırma başarısız olursa hâkim, kocanın 30 gün içinde ödemesi gereken mehir borcu, iddet nafakası, haksız boşama tazminatı (müt'a) ve gerekirse mesken gideri ve çocukların eğitim giderleri miktarını belirler. Koca süresi içinde bu miktarı yatırırsa hâkim iki şahit huzurunda boşamanın tescili için izin verir. Koca belirlenen miktarı yatırmazsa boşamadan vazgeçmiş sayılır. Kadının boşama hakkını eline aldığı durumda kadın boşama talep ederse aynı süreç işletilir. Boşamanın tescilinden sonra hâkim boşama ile ilgili ayrıntıları ve boşama sonrası tarafların haklarını düzenleyen gerekçeli bir karar açıklar.⁴⁴

⁴² "Islamic Family Law (Federal Territories) Act (Malezya) 2006", m.124; "Kanunu'l-Ahvâli's-Şahsiyye (Ürdün) 2019", m. 97.

⁴³ "Kanunu'l-İttihâdî fi Şe'ni'l-Ahvali's-Şahsiyye (BAE) 2020", m. 16, 98, 100, 117-118, 120, 140; "Kanunu'l-Ûsra (Cezayir) 2007", m. 48-55; "Fas", m. 78-89, 99; "Kanunu'l-Ahvâli's-Şahsiyye (Irak) 1999", m. 38-41; "Kanunu'l-Ûsra (Katar) 2006", m. 113-117, 129-136; "Kuveyt", m. 126-127, 135, 150, 180; "Libya", m. 28, 35-36, 39, 47, 51; "Malezya", m. 47-56; "The Muslim Family Laws Ordinance (Pakistan)1961", m. 7; "Kanunu'l-Ahvâli's-Şahsiyye (Suriye) 1953", m. 88, 112, 117, 140; "Tunus", m. 30-32; "Kanunu'l-Ahvâli's-Şahsiyye (Umman) 1998", m. 89-93, 101-102, 117; "Ürdün", m. 97, 126,155.

⁴⁴ "Fas", m. 78-89.

Kocanın mahkeme dışında boşamasını belli şartlarla kabul etmekle beraber genel bir süreç olarak kocanın boşama için mahkemeye başvurmasını öngören Malezya ise talâk konusunu özetle şöyle düzenlenmiştir: Boşanmak isteyen koca veya karı gerekli belgelerle mahkemeye başvurur. Başvuru belgeleri karşı tarafa ulaştırılarak onun boşanmaya rızası olup olmadığını mahkeme önünde açıklaması talep edilir. Bu durumda her iki taraf boşamaya rıza gösterir ve mahkeme evliliğin geri dönülemez şekilde bozulduğuna kani olursa kocanın mahkeme önünde bir boşama hakkını kullanmasına izin verir ve boşamayı kayda geçirir. Karşı taraf boşamaya razı olmazsa bir din görevlisi başkanlığında iki tarafı temsilen birer kişi, imkân nispetinde iki tarafın ailelerinden, bir uzlaştırma komisyonu oluşturulur. Komisyon tarafları dinler ve altı ay içinde mahkemeye raporunu sunar. Uzlaşma olmuşsa dava kapatılır, olmamışsa hakem süreci işletilir. Gerekirse hakemler veya hâkim boşama kararı vererek davayı sonuçlandırır.⁴⁵

2. Boşamanın Bilinçli Bir Karar Olması

Fıkıh teorisinde sarhoşun, boşama sözünü şaka ile söyleyen hâzilin ve aşırı öfkeyle boşayan gazbân veya medhûşun boşaması cumhura göre geçerli sayılmıştır. Hanefilere göre ağır tehdit altında karısını boşayan mükrehin ve boşama sözü hatayla ağzından çıkmış olan muhtinin boşaması da geçerlidir. Her bir görüşün muhalifini savunanlar bulunmakla birlikte uygulamada hâkim olan görüş insanların kültürü ve aile hayatı üzerinde önemli etkiler bırakmaktadır. Günümüz kanunlarında boşamanın bilinçle, sağlam bir muhakeme ile karara bağlanması esas alınarak bilinçsiz bir kararın sonuçlarından kadın, çocuklar, aile ve toplumun korunması hedeflenmiştir.

Boşama ehliyeti için akıl ve ihtiyar yani kocanın temyiz kudretinin ve seçme hürriyetinin bulunması ve ne dediğini bilmesi BAE, Katar, Kuveyt, Libya ve Umman kanunlarında genel kural olarak ifade edilmiştir.⁴⁶ Fas, Irak, Katar, Kuveyt, Suriye, Ürdün ve Umman, sarhoşun, mükrehin ve aşırı öfkelinin (medhûş/gazbân); Irak, Katar, Kuveyt, Libya ve Umman, deli ve matuhun; Irak, öfke, panik, hastalık veya yaşlılık sebebiyle temyiz kudretini kaybetmiş olanın; Kuveyt, hata ile boşayanın (muhti); Libya mükrehin ve temyiz gücünü kaybetmiş olanın; Ürdün, uyuyanın boşamasının geçersiz olduğunu kanunda düzenlemiştir. Kuveyt öfkeli ile yakın anlamlı medhuşu ayrı ayrı saymışken Ürdün ve Suriye sadece medhûşun (öfkeden veya başka sebeplerden sözleri ve davranışları birbirine karışan) boşamasını geçersiz

⁴⁵ "Malezya", m. 47.

⁴⁶ "BAE", m. 100; "Katar", m. 110; "Kuveyt", m. 102; "Libya", m. 32; "Umman", m. 83.

gören düzenlemeyi kanunlaştırmıştır.⁴⁷ BAE ise bilerek ve isteyerek haram yoldan sarhoş olanın boşamasını geçerli saymıştır.⁴⁸

3. Bid'î Boşamanın Geçersiz Sayılması

Sözle, yazıyla, işaretle sayı belirterek defaten birden fazla boşamanın gerçekleşmesi veya boşama sözlerini tekrar ederek bir mecliste veya bir süreç içinde birden fazla boşama yapılması, farklı görüşler olmakla beraber, fıkıh teorisinde yaygın kabul görmüştür. Günümüz kanunlarında ise BAE, Katar ve Ürdün sayı ile veya boşama sözünün tekrarı ile birden fazla boşamayı bir boşama sayarken; Fas, Irak, Libya, Kuveyt ve Umman sadece sayı ile birden çok boşamanın bir boşama sayılacağını açıklamıştır.⁴⁹ İddet bekleyen kadının boşanmasının geçersiz olduğuna BAE, Katar, Kuveyt, Ürdün ve Umman yer vermiş; Katar buna ilaveten kendisi ile zifafa girilmiş kadının adet döneminde iken ve temizlik döneminde cinsel ilişkiden sonra boşanmasının geçersiz olduğunu açıklamıştır.⁵⁰

4. Boşamanın Müneccez Olması

Boşamanın müneccez olması, talakın şarta bağlanmış (muallak) veya gelecek zamana bağlanmış (muzâf) olmamasıdır. Böyle bir talak kararı derhal hüküm doğurur. Fıkıh teorisinde nikâh akdinin gelecekte meydana gelebilecek bir şarta veya zamana bağlanması kabul görmezken talakın şarta veya zamana bağlanması yaygın kabul görmüştür. Günümüz kanunlarında talakın müneccez olması ön plana çıkarılmış, bu sebeple talakın şarta ve zamana bağlanmasının boşama sonucu doğurmayacağı görüşü benimsenmiştir. Talaka veya harama yemin etmenin veya böyle bir yeminin bozulmasının boşama anlamı taşımayacağı da düzenlemelerde yer almıştır.

Genel bir kural olarak talakın müneccez olması Irak, Katar, Kuveyt, Suriye ve Ürdün tarafından şart koşulmuştur. Irak, müneccez olmayan, bir şarta bağlanmış veya yemin kalıbıyla kullanılan talakı; Katar, bir şeyi yaptırma veya yaptırmama ya da bir haberi onaylatma veya yalanlatma kastedilerek yapılan ve müneccez olmayan talakı; Kuveyt, müneccez olmayan talakı; Suriye, amacı bir şeyi yaptırmaya veya engellemeye teşvik olan veya sadece bir haberi tekit etmek için yemin kullanılan ve müneccez olmayan talakı; Ürdün, bir şeyi yaptırma veya terk ettirme kastedildiği için

⁴⁷ "Fas", m. 90; "Irak", m. 110; "Kuveyt", m. 102; "Libya", m. 32; "Suriye", m. 89; "Ürdün", m. 86; "Umman", m. 83.

⁴⁸ "BAE", m. 100.

⁴⁹ "BAE", m. 103; "Fas", m. 92; "Irak", m. 37; "Libya", m. 33; "Katar", m. 108; "Kuveyt", m. 109; "Ürdün", m. 89; "Umman", m. 86.

⁵⁰ "BAE", m. 102; "Katar", m. 108; "Kuveyt", m. 103.

münccez olmayan talakı geçersiz saymıştır.⁵¹ Fas ve Libya, bir şeyi yapma veya terk etme şartına bağlanmış olan talakın; BAE ise, boşama kastedilmedikçe, bir şeyi yaptırmaya veya terk etmeye bağlanmış olan talakın geçersiz olduğunu düzenlemiştir.⁵² Bunun yanında Ürdün ve BAE istikbale muzaf olan talakın geçersiz olduğunu ayrıca beyan etmiştir.⁵³ Umman ise bir şeyi yapmaya veya terk etmeye bağlanan talakın geçerli olduğunu kanunlaştırarak diğer ülkelerden ayrılmıştır.⁵⁴

Klasik fıkhıta, kocanın boşama veya haram kılma şartıyla yemin etmesi bir muallak talak şekli olarak genellikle geçerli bir boşama sayılmıştır.⁵⁵ Ancak uygulamada gelişen olumsuzluklar, kanunlaştırmalarda eskiden daha az kabul gören içtihatların tercih edilmesine yol açmıştır. Fas, yeminle şart koşma veya haram kılma şeklinde boşamanın gerçekleşmeyeceğini, Irak ise yemin kalıbıyla kullanılan talakın geçersiz olduğunu kanunlaştırmıştır.⁵⁶ Katar, Libya ve Umman boşamak veya haram kılmak üzere yapılan yemini bozmakla boşamanın gerçekleşmeyeceğini beyan etmiştir.⁵⁷ Suriye ise bir bildirim tekit etmek için kullanılan yeminin münccez olmayacağını ve boşama sonucu doğurmayacağını açıklamıştır.⁵⁸

5. Haksız Boşama Tazminatı

Bir erkek karısını zifaktan sonra talak hakkını kullanarak boşarsa, bu boşamayla birlikte kocanın, varsa ödenmemiş mehir borcunu, kadının iddet nafakasını ve gerekiyorsa mesken ve çocukların giderlerini ödemesi gerektiği fıkhıta ortak kabuldür. Fakat haklı bir gerekçe olmadan kocanın karısını boşaması durumunda haksız boşama tazminatı ödemesi konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.⁵⁹ Günümüz İslam aile kanunlarında kocanın haksız boşamasında veya geçimsizlik sebebiyle hâkimin tefrik kararı vermesinde haksız olan tarafın diğerine yasal hakları dışında ilave bir ödeme yapması yaygın kabul görmüştür.

BAE, Katar ve Umman boşamanın haksız olup olmadığına işaret etmeksizin, boşamayı yapanın koca olması durumunda kocanın karısına

⁵¹ "Irak", m. 36; "Katar", m. 108; "Kuveyt", m. 105; "Suriye", m. 90; "Ürdün", m. 87.

⁵² "Fas", m. 93; "Libya", m. 33; "BAE", m. 103.

⁵³ "BAE", m. 103; "Ürdün", m. 97.

⁵⁴ "Umman", m. 85.

⁵⁵ Bilmen, Hukûk-ı İslâmiyye, 2/254-257.

⁵⁶ "Fas", m. 91; "Irak", m. 36.

⁵⁷ "Katar", m. 108; "Libya", m. 33; "Umman", m. 86.

⁵⁸ "Suriye", m. 90.

⁵⁹ Bk. Mehmet Aziz Yaşar, "İslâm Aile Hukukunda Boşanma Yetkisinin Kötüye Kullanılmasının Hükmü ve Hukukî Sonucu", *Amasya İlahiyat Dergisi* 16 (30 Haziran 2021), 114-118.

müt'a ödeyeceğini düzenlemiştir.⁶⁰ Bunlar içinde en ayrıntılı düzenlemeyi yapan BAE, sahih evlilik içinde zifaf yaşadığı karısını, karısının talebi olmadığı halde boşayan kocanın, durumuna göre bir yıllık nafakayı aşmayacak bir müt'a ödemesi gerektiğini, miktarın belirlenmesinde hâkimin, kadının uğradığı zararı ve kocanın gelir durumunu gözeteceğini ve gerekirse taksitlendirme yapabileceğini açıklamıştır. Cezayir, Irak, Kuveyt, Libya, Malezya, Suriye ve Ürdün ise kocanın haksız yere boşamış olmasına vurgu yaparak, boşamanın haksız olduğunun hâkim tarafından tespit edilmesi durumunda kocanın sebep olduğu haksızlığın veya zararın müt'a ya da tazminat adıyla karşılamasını kanunlaştırmıştır.⁶¹

Boşama veya haksız boşama durumunda kocanın ödemesi gereken miktarın tespitinde ülkelere göre değişen kriterler tespit edilmiştir. Kuveyt bir yıla kadar; Irak iki yıla kadar, Katar ve Suriye üç yıla kadar; Ürdün bir yıldan üç yıla kadar kadının nafaka miktarının; Umman uygun bir miktarın; Malezya makul ve adil bir miktarın; Libya ve Cezayir kadının zararını karşılayacak bir miktarın esas alınmasını uygun görmüştür.⁶² Fas ise bu konuda daha köklü bir karar almış ve kocanın boşama kararını tescil etmeden önce bütün mali yükümlülüklerini yerine getirmesini şart koştur. Buna göre boşama talep eden koca uygun mahkemeye başvuru yaptıktan sonra taraflar mahkemeye çağrılıp boşamayı engellemek için gerekli çalışmalar yapılır. Eşler arasında uzlaşma sağlanamazsa mahkeme, varsa müeccel mehir, iddet nafakası, müt'a, gerekirse mesken gideri, varsa çocukların eğitim giderlerinden oluşan ödeme yekûnunu tespit eder. Koca otuz gün içinde bu miktarı ödemezse boşama talebinden vaz geçmiş sayılır.⁶³ Bu düzenlemeler güncel kanunlaştırmalarda ortak bir yaklaşımla kocanın sebepsiz yere boşamasını zorlaştırma eğilimini göstermektedir.

C. Değerlendirme

Taraflara karşılıklı haklar ve sorumluluklar yükleyen nikâh akdinin boşanmayla sonuçlanması taraflarla birlikte tarafların çocuklarını, ailelerini ve hatta bütün toplumu olumsuz etkileyen ciddi bir vakadır. Klasik fıkıh doktrininde yer alan boşanma ile ilgili görüşler, nikâhın kocanın ödediği mehir karşılığında kocaya "milk'i-müt'a" (faydalanma mülkiyeti) sağlayan

⁶⁰ "BAE", m. 140; "Katar", m. 115; "Umman", m. 91.

⁶¹ "Cezayir", m. 52; "Irak", m. 39; "Kuveyt", m. 180; "Libya", m. 39, 51; "Malezya", m. 56; "Suriye", m. 117; "Ürdün", m. 115.

⁶² "Cezayir", m. 58; "Irak", m. 39; "Katar", m. 115; "Kuveyt", m. 180; "Libya", m. 39, 51; "Malezya", m. 56; "Umman", m. 91; "Ürdün", m. 155.

⁶³ "Fas", m. 83-87.

bir akit olarak telakki edilmesi⁶⁴ anlayışıyla birlikte değerlendirilmelidir. Böyle bir anlayışın isabeti konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.⁶⁵ Klasik eserlerde boşama hakkının münhasıran kocaya verilmesi görüşü ayet ve hadislerde kocanın karısını boşamasına atıf yapan ifadelerle ve ailenin mali yükü ve sorumluluğunun kocaya yüklenmesiyle açıklanmıştır.⁶⁶ Bunun sonucu olarak tarafların rızası ile şahitler huzurunda iki taraflı bir akit olarak akdedilen nikâhın talak ile sona erdirilmesinde kocanın tek taraflı iradesi yeterli görülmüştür. Bu irade kocanın bir hakkından vaz geçmesi olarak kabul edildiği için kadının rızası veya hâkimin onayı gerekli görülmemiştir.

Talak ve ric'atte şahit bulundurma ve tescil tarafların boşamadan doğan haklarının ve yükümlülüklerinin teminat altına alınması açısından oldukça önemlidir. Boşamanın ve dönüşün ispatı, meydana geliş zamanının tam olarak tayini en açık ve güvenilir şekilde tescil ile sağlanabilir. Kocanın kullanabileceği çok çeşitli lafızlarla boşamanın gerçekleşip gerçekleşmediği, kocanın boşamaya niyet edip etmediği, Boşama gerçekleşiyse sonrasında sözlü veya fiili bir ric'atin olup olmadığı, bu esnada iddet süresinin tamamlanıp tamamlanmadığı önemli oranda dava yüküne, hak kayıplarına neden olabilir. Hatta sübjektif deliller üzerine oturtulan ilişkilerde gerçek durumun olandan farklı olduğunun bilinmesi kişilerin dini duygularını rencide edebilir, bozabilir. Güvenilir resmi kayıtların olmadığı zamanlarda şahitlik müessesesi ispat konusunda çok önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Günümüz hukuk anlayışında tanık gösterme takdiri bir delil olarak görece zayıf deliller arasında yer almaktadır.⁶⁷ Bununla birlikte hayatta karşılaşılabilecek ihtimaller göz önüne alındığında tescil gibi şahitlerin de boşama ve ric'at konusunda hukuk güvenliğine katkı sağlayacağı ve yasal olarak zorunlu görülmesi gerektiği düşünülmelidir.⁶⁸ Uygulamaya konulan İslam aile kanunlarının tamamında boşamanın tescili zorunlu bir uygulama

⁶⁴ bk. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 5/266; Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 5/60; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 2/331; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 3/3.

⁶⁵ bk. Okur, "İslam Hukuku'nda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi", 11.

⁶⁶ bk. Paçacı, "Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslam Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği)", 85.

⁶⁷ Fatih Karamercan, "Medenî Usûl Hukukunda Tanık ve Tanıklık", *Ankara Barosu Dergisi* 76/3 (15 Ekim 2018), 182.

⁶⁸ bk. Türcan, "İslam Hukukunda Boşanmada (Talak) Şahit Bulundurma Zorunluluğu", 272.

olarak getirilmişken bu kanunlardan sadece bir kaçında hem şahit tutma hem de tescil zorunlu tutulmuştur.

Fıkıh doktrininde boşama aile içinde gerçekleşen ve zorunlu olmadıkça mahkemeye yansımaması gereken bir olgu olarak tasavvur edilmiştir. Boşamanın hâkim önünde yapılması veya boşama için hâkim onayının gerekli görülmesi, kocanın mutlak hakkının sınırlanması ve aile sınırlarının gereksiz yere aile dışına çıkarılması olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca karı koca arasında yaşanan bazı olayların hâkim önünde açıklanamayacağı ve bu durumun hak kayıplarına yol açabileceği ifade edilmiştir.⁶⁹ Hâlbuki boşamanın şahit huzurunda yapılması ve/veya mahkemeye tescil ettirilmesi boşama kararının ciddiyetini artırır ve hukuk güvenliğine katkı sağlar. Mahkemede gerektiğinde gizli celse yapılarak aile sırları muhafaza edilir. Husumet ve çekişmeyle biten evliliklerde mahkemeye gitmeden tarafların haklarının korunması oldukça zordur. İki tarafın anlaşmasıyla boşama kararı verildiğinde mahkemeye ihtiyaç olmayacağı düşünülse de bu tür boşamalarda mahkemede aile sırlarını ifşa edecek bir durum olmaz ve bu boşamaların da tescili, nesep, nafaka ve yeni evlilikler için önemlidir. Ayrıca boşamanın mahkemede hâkim huzurunda yapılması, boşamanın usulüne uygun yapıldığının hâkim tarafından denetlenmesine, boşama kararını vermeden önce uzlaştırma çalışması yapılmasına ve boşama kararı ile birlikte boşamadan doğan hak ve yükümlülüklerin mahkeme tarafından karara bağlanmasına imkân vermekte ve zemin hazırlamaktadır. Bu sebeple güncel İslam aile kanunlarında kocanın boşama hakkı kısmen korunmakla birlikte boşamanın hâkim önünde yapılması ve boşama kararı vermeden tarafları uzlaştırma gayreti gösterilmesi genel bir eğilim olarak öne çıkmaktadır.

Fıkıh doktrininde ve özellikle Hanefî fıkhında kadının boşanma talebiyle mahkemeye başvuru nedenleri çok sınırlıdır. Geçimsizlik, kötü muamele, zarar verme gibi bazı mezheplerde kabul gören kadının tefrik için mahkemeye başvurabilmesine gerekçe oluşturan hususlar Hanefî doktrininde kadının yargısal boşanmaya başvurusu için gerekçe olarak görülmemiştir. Günümüz İslam aile kanunlarında, kocanın eşine yönelik fiziksel veya psikolojik şiddet uygulaması, ahlaken düşük bir hayata yönelmesi, ailesini haysiyetsiz bir hayata zorlaması gibi durumlarda kadınlara tefrik başvurusu hakkı getirilmiştir. Boşanma talebinin ortaya çıkışında kusurlu tarafın kadın olduğu düşünüldüğünde erkeğin boşama hakkı olsa bile koca onu kullanmak yerine mahkemeye başvurarak bazı mali

⁶⁹ bk. Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 2: 217-218.

yükümlülüklerden kurtulabilir. Kusurlu erkek ise boşanabilmek için kadın mahkemeye başvurur. Kusur iki tarafta ise kusurları oranında mali fedakârlık yapar ve anlaşarak boşanabilirler ya da anlaşamadıkları durumda hâkim nihai kararı verir. Bu hususta günümüz İslam aile kanunlarında öne çıkan durum, boşanmak isteyen erkek veya kadın ya da her ikisinin mahkemeye başvurması ve gereken uzlaştırma çalışması yapıldıktan sonra bütün tarafların haklarının hâkim teminatı altına alınarak boşama kararının tescil edilmesidir.

İslam kültüründe evlenme, helal yoldan cinsel arzuların giderilmesi yanında ömür boyu birlikte olmak, mutlu ve huzurlu bir yuva kurmak ve sağlıklı nesiller yetiştirmek gibi ulvi gayeleri içerir. Huzurlu ve güvenli bir toplumun teşekkülünde sağlıklı aile yapıları büyük önem taşır. Boşama kararıyla ailenin bozulması karı ve koca ile birlikte, çocukları, aileleri ve içinde yaşadıkları toplumu derinden etkiler. Bu sebeple boşanmaya son çare olarak başvurulması gerektiği İslami literatürde hep vurgulanmıştır. Ancak klasik fikhimizde boşama sonucunu doğuracağı kabul edilen bazı hususlar bilinçli karar verme ilkesini zedelemektedir. Müçtehitlerin çoğuna göre sarhoşken ve şaka ile karısını boşayanın boşamasının geçerli sayılması, hatta tehdit altında veya anlamını bilmeden boşama sözcüğünün kullanılmasının bazı müçtehitlere göre boşama sonucunu doğurması bu açıdan eleştirilmiştir.⁷⁰ Aşırı öfkeli durumlarda söylenilen boşama sözleri için de aynı durum geçerlidir. Bu nedenle kanunlaştırmalarda sağlam bir karar verme sonucunda gerçekleşmemiş boşamaları geçerli saymayan fakihlerin görüşleri tercih edilerek boşama kararının ağırlığına uygun bir tutum tercih edilmiştir.

Sayıyla veya tekrarlarla bir mecliste birden fazla yapılan boşamaların diğer bir ifadeyle bir anda yapılan üç boşamanın geçerli sayılması dört mezhebin hâkim görüşüdür. Ancak geçmişten günümüze birçok âlimden böyle bir boşamanın sadece bir boşama sayılacağı veya hiç boşama sonucu doğurmayacağı yönünde görüşler nakledilmiştir.⁷¹ Hz. Peygamber ve Hz Ömer döneminde farklı uygulamalar olduğu yönündeki rivayetler devlet başkanının toplumsal maslahatlar çerçevesindeki tercihleri olarak değerlendirilmiş ve günümüzde böyle boşamaların tek boşama sayılması gerektiği değerlendirilmiştir.⁷² Olayın tabiatı da bu yaklaşımı desteklemektedir. Çünkü boşama, sürdürülemeyeceği anlaşılan bir evliliği

⁷⁰ bk. Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 307-316.

⁷¹ bk. Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 251-255.

⁷² bk. Koçak vd., *İslam Hukuku*, 291-293; Liv, "İslâm Aile Hukukunda Boşama Yetkisinin Kullanım Şekline Devletin Müdahalesi", 578.

sona erdirme kararıdır. Bu karar evliliği bitirmek için yeterlidir. Kararın tekrarının veya başına sayı ilave edilmesinin o kararın sayısını çoğaltmak yerine sadece tekit ve teyit edeceği düşünülebilir. Boşamanın üçle sınırlanmasını ise bir anda ağızdan çıkan bir sözle aileyi dağıtmak için değil boşanmayı sürece bağlamak ve aileyi kurtarmak yönünde bir tedbir olarak görmek gerekir. Nitekim günümüz kanunları aileler için birçok olumsuz sonuç doğurması mümkün olan çoklu boşama yerine sağlam bir kararla bir boşamayı tercih etmiştir.

Boşamanın şarta bağlanması ve şart gerçekleşince boşamanın da gerçekleşmesi cumhurun tercih ettiği görüştür. Bunun yanında sahabe, tabiîn ve müçtehit âlimlerden şarta bağlı boşamaları geçersiz sayan görüşler nakledilmiştir.⁷³ Karısının bir şeyi yapmasını engellemek veya karısına bir şeyi yaptırabilmek için kocanın boşama şartı koşmasından yaygınlaşarak fıkıh kitaplarımızda geniş bir şart koleksiyonu oluşmuştur. Konu, karı koca arasındaki meseleler için boşama şartı koşmayı aşmış ve kocanın günlük hayatında başka insanlarla yaşadığı kavga, tartışma ve iddialarında hatta halkın günlük dilinde anlatıma güç ve renk vermek için kullanılır olmuştur.⁷⁴ Mesela karısıyla hiçbir sıkıntısı olmayan bir koca; “bu bir tepsi baklavayı bir oturuşta yemezsem şart olsun veya karım üçten dokuza boş olsun dedikten sonra tepsiyi bitiremese karışı boş olmuş, ikinci seçeneğinde karısına kavuşabilmesi ancak başkasıyla evlenmesine bağlı hale gelmiş olur. Bu durum kocanın hatası olarak görülebilirse de boşama kararının ağırlığının muhafazası, ailenin ve diğer tarafların hukukunun korunması günümüzde şartlı boşamaları geçersiz gören içtihatları kanunlaştırmayı yaygınlaştırmıştır. Bunun gibi boşamanın gelecek zamana bağlanarak kullanılması da günümüz kanunlarında genellikle geçersiz sayılmıştır.⁷⁵

Fıkıh mirasımızda kocanın boşaması cumhura göre mutlak bir hak olarak görüldüğü için boşamayla ilgili kocalara bazı ahlaki tavsiyeler yapılsa da boşamanın haksız olması gibi bir kavram ön plana çıkarılmamıştır. Bununla birlikte bazı boşama durumlarında kocanın müt'a ödemesi gerektiği belirtilmiştir.⁷⁶ Hayız halinde, cinsel birleşme sonrası ve bir celsede üç

⁷³ bk. Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 299-300.

⁷⁴ bk. Okur, “İslam Hukuku’nda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, 14-15.

⁷⁵ Bu tür boşamaların Osmanlı toplumunda boşama imkânı sınırlı olan kadınlara kocalarından kurtulma fırsatı verdiği de olmuştur. Bk. Yakut, “İslam-Osmanlı Hukuku’nda Erkek Tarafından Koyulan Şart veya Belirlenen Süre İle Evlilik Akdinin Sona Erdirilmesi”, 65-67.

⁷⁶ bk. Nuri Kahveci, “Boşanma Sonucu Manevi Tazminat Olgusuna İslam Aile Hukuku Açısından Bir Yaklaşım”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

boşama çoğunlukla bid'î talak olarak haram görülmüş fakat bununla birlikte yine çoğunluk tarafından yapıldığında bu tür boşamalar geçerli sayılmıştır.⁷⁷ Keyfi boşamaya karşı caydırıcı unsur, varsa ödenmemiş mehir, iddet nafakası, Allah korkusu ve kamuoyu baskısıdır. Buna rağmen kadınların mağdur edileceği yaklaşımından hareketle günümüz kanunlarında haksız boşama tazminatı düzenlenmiş ve kocanın mehir, nafaka, gerekirse mesken gideri ve çocukların nafakası dışında müt'a ödemesi gerekli görülmüştür. Bazı düzenlemelerde kocasının boşamasında müt'a, mehir ve nafakadan ayrı rutin bir ödeme olarak görülmüştür. Bu durumda kocanın haksız boşaması sebebiyle maddi veya manevi bir zarara uğrayan kadın, müt'aya ilaveten ayrıca bir boşama tazminatı talep edebilir.

Sonuç

İslam fıkhiında evliliğin boşama yoluyla sona erdirilmesi hakkı kocaya aittir. Kocanın kimsenin onayına veya rızasına bağlı olmayan boşama hakkı, mehir ve nafaka yükünü yüklenmesi, ailedeki konumu ve fitraten kadından farklı olmasına bağlanmıştır. Bu hak, klasik fıkıh mirasında çoğunlukla mutlak bir hak olarak görülmüştür. Bu sebeple haram görülen bid'î talak kullanımı, boşamanın her türlü şarta ve zamana bağlı olarak yapılması geçerli görülmüştür. Üstelik boşamanın ve ric'atın tespiti için şahit tutulması zorunlu görülmemiş veya bir tescil sisteminin geliştirilmesi gündeme getirilmemiştir. Ayrıca sarhoşun, mükrehin, şaka yapanın, hata ile veya öfke ile ağzından boşama sözü kaçırانların karısının boş olacağı ve bu boşama bir de "üçten dokuza" gibi üç boşama hakkını kullanmayı amaçlayan bir kullanımsa bunun büyük ayrılık doğurabileceği hükmü verilmiştir. Bu yaklaşımların, boşamanın günlük dile düşürülmesi, alelade bir olay gibi algılanması, boşamaları çoğaltması, ispat yükünü zorlaştırması ve hak kayıplarını artırması gibi olumsuz neticeleri görülmüştür. Ayrıca bu tü uygulamaların ortaya çıkaracağı belirsizliklerle dini duyguların rencide olması, doğabilecek mağduriyetlerin hile, hülle ve zayıf görüşlere sığınma gibi yollarla giderilmeye çalışılması örnekleri yaşanmıştır. Bu sonuçlar talakla ilgili klasik içtihatların bir kısmının tarihi süreçte hukuk güvenliğinin ihlaline sebep olduğunu ve ailenin korunmasına aykırı sonuçlar doğurduğunu göstermiştir.

Yeni aile kanunlarında yukarıda zikredilen olumsuzlukların aşılması hedefi ve çabası öne çıkarılmıştır. Fıkıh tarihi içinde çok çeşitli yorum ve

Dergisi 5 (01 Haziran 2005), 102-109; Hasan Tanrıverdi, "İslam Hukukunda Boşanma Tazminatı (Mut'a)", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 10/38 (01 Mart 2011), 453-456.

⁷⁷ bk. Görgülü, "İslam Aile Hukukunda Bid'î Talak Meselesi", 345-347.

görüşlerin bulunması kanunî düzenlemelerde bahsedilen alanlarla ilgili farklı düzenlemeler yapılabilmesine imkân vermiştir. Zikredilen sorunları aşmak için öncelikle boşamanın kısmen veya tamamen yargı süreci içine alınması çabası gözlenmiştir. Çünkü boşama için mahkemeye başvurma, yukarıdaki sorunların büyük bölümünü doğrudan çözmektedir. Bazı kanunlar mahkeme dışında boşamaya izin vermiş fakat belli süre içinde mahkemede tescilini şart koşmuştur. Boşama gibi ric'atin tescili de zorunlu tutulmuştur. Bir mecliste üç boşamanın bir boşama ifade etmesi tercih edilmiştir. Zamana veya şarta bağlanan talaklar bazı kanunlarda doğrudan bazılarında yumuşak ifadelerle geçersiz kabul edilmiştir. Sarhoşun, mükrehin, hâzilin, muhtinin, gazbânın ve medhûsun boşamaları geçersiz sayılmıştır. Her türlü boşama işleminde tarafların arasının bulunması için bir arabuluculuk faaliyeti yürütülmesi esas alınmıştır. Kocanın haksız boşamasına tazminat yükümlülüğü getirilmiştir. Böylece kocanın boşaması yargı kontrolü altına alınmaya, bilinçsiz ve fevri boşamaların da önüne geçilmeye çalışılmıştır. Boşama ve ric'at için tescilin zorunlu tutulmasıyla güçlü bir ispat mekanizması kurulmuş ve böylece tarafların boşanmaya bağlı haklarının teminat altına alınması hedeflenmiştir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- ACAR, Halil İbrahim. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- APAYDIN, H. Yunus. "Nikah Akdinin Mahiyeti ve İmam Nikahı Uygulaması". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000), 371-380.
- ASLAN, Bedri. "Boşanma Yetkisi Hakkında Yapılan Tartışmalar". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/55 (28 Şubat 2018), 918-927. <https://doi.org/10.17719/jisr.20185537264>
- ATAR, Fahrettin. "Muhâlea". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 29 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhalea>
- BİLMEN, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risaletü'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- ENGELCKE, Dörthe. *Reforming Family Law: Social and Political Change in Jordan and Morocco*. Cambridge University Press, 1. Basım, 2019. <https://doi.org/10.1017/9781108634342>
- ERDEM, Suat. "İslam Hukukuna Göre İddet ve İddet Bekleyen Kadının Nikâhı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2014), 71-95.
- GÖKGÖZ, Yasin. "İslam Hukukunda Zaman Açısından Sünnete Aykırı Boşama (Bid'î Talâk)". *Dergiabant* 5/9 (2017), 66-75.
- GÖRGÜLÜ, Ülfet. "İslam Aile Hukukunda Bid'î Talak Meselesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 337-363.
- GÜRKAN, Menderes. "İslam Aile Hukukunda Karıya Tanınan Boşama Yetkisi: Tefvizü't-Talak". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 275-310.
- İbn ÂBİDÎN, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1412/1992.
- İbn HİŞÂM, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîratü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakkâ vd. 2 Cilt. Kahire: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî, 2. Basım, 1375/1955.
- KAHVECİ, Nuri. "Boşanma Sonucu Manevi Tazminat Olgusuna İslam Aile Hukuku Açısından Bir Yaklaşım". *Kahramanmaraş Sütçü İmam*

- Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5 (01 Haziran 2005), 89-113.
- KÂSÂNÎ, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i' u'ş-şanâ'i' fî tertîbi'ş-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- KOÇAK, Muhsin vd. *İslam Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2014.
- LİV, Cemil. "İslâm Aile Hukukunda Boşama Yetkisinin Kullanım Şekline Devletin Müdahalesi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (20 Temmuz 2020), 567-590.
- MÂVERDÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u'ş-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1374/1954.
- NARİN, İsmail - ÖZDAŞ, Haşim. "Talâkta Ric'at Bağlamında Kur'ân-ı Kerim'de Belirtilen İlkeler". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (30 Aralık 2020), 681-706. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4399268>
- OKUR, Kaşif Hamdi. "İslam Hukuku'nda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (01 Haziran 2009), 5-30.
- PAÇACI, İbrahim. "Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde İslam Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008), 59-92.
- SERAHSÎ, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- TANRIVERDİ, Hasan. "İslam Hukukunda Boşanma Tazminatı (Mut'a)". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 10/38 (01 Mart 2011), 443-464.
- TÜRCAN, Talip. "İslam Hukukunda Boşanmada (Talak) Şahit Bulundurma Zorunluluğu". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1994), 15.
- VÂKIDÎ, Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'l-Meğâzî*. thk. Marsden Jons. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Almanî, 1409/1989.
- WELCHMAN, Lynn. *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007. <https://doi.org/10.5117/9789053569740>
- YAKUT, Esra. "İslam-Osmanlı Hukuku'nda Erkek Tarafından Koyulan Şart

- veya Belirlenen Süre İle Evlilik Akdinin Sona Erdirilmesi". *Anadolu Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2/4 (31 Ekim 2016), 63-71.
- YAŞAR, Mehmet Aziz. "İslâm Aile Hukukunda Boşanma Yetkisinin Kötüye Kullanılmasının Hükmü ve Hukukî Sonucu". *Amasya İlahiyat Dergisi* 16 (30 Haziran 2021), 89-124.
<https://doi.org/10.18498/amailad.855823>
- YAVUZ, Cemile - ARAZ, Yunus. "İbn Teymiyye'nin Talak Çeşitleri ve Üç Talak İle İlgili Görüşleri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (15 Mart 2021), 355-380.
<https://doi.org/10.51702/esoguifd.855673>
- YÜKSEK, Ali. "İslam Aile Hukukunda Boşama Yetkisi ve Kadının Boşanması". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/32 (2014), 340-354.
- "el-Ahkâmü'l-Hâssa bi'z-Zevâc ve't-Talâk (Libya) 1984". Erişim 07 Mart 2022. <https://aladel.gov.ly/home/?p=1246>
- "Islamic Family Law (Federal Territories) Act (Malezya) 2006". Erişim 07 Mart 2022. <http://jafbase.fr/docAsie/Malaisie/FamilleIslamique.PDF>
- "Kanunu'l-Ahvâli's-Şahsiyye (Irak) 1999". Erişim 07 Mart 2022. <http://www.arabwomenlegal-emap.org>
- "Kanunu'l-Ahvâli's-Şahsiyye (Kuveyt) 2008". Erişim 07 Mart 2022. <https://www.e.gov.kw/sites/kgoarabic/Forms/QanoonAlAhwalAlM adaniyah.pdf>
- "Kanunu'l-Ahvâli's-Şahsiyye (Suriye) 1953". Erişim 07 Mart 2022. <http://www.parliament.gov.sy/arabic/index.php?node=5547&cat=11333>
- "Kanunu'l-Ahvâli's-Şahsiyye (Umman) 1998". Erişim 07 Mart 2022. <https://qanoon.om/p/1997/rd1997032/>
- "Kanunu'l-Ahvâli's-Şahsiyye (Ürdün) 2019". Erişim 07 Şubat 2021. <http://aliftaa.jo/ShowContent.aspx?Id=205>
- "Kanunu'l-İttihâdî fi Şe'ni'l-Ahvali's-Şahsiyye (BAE) 2020". Erişim 07 Mart 2022. <https://elaws.moj.gov.ae>
- "Kanunu'l-Ûsra (Cezayir) 2007". Erişim 07 Mart 2022. <https://www.joradp.dz/trv/afam.pdf>
- "Kanunu'l-Ûsra (Katar) 2006". Erişim 07 Mart 2022. <https://almeezan.qa/LawView.aspx?LawID=2558>
- "Mecelletü'l-Ahvâli's-Şahsiyye (Tunus) 2019". Erişim 07 Mart 2022. https://www.justice.gov.tn/fileadmin/medias/references_juridiques

/codes_juridiques/StatutpersonnelArabe.pdf

“Müdevvenetü'l-Üsra (Fas) 2021”. Erişim 07 Mart 2022.
<https://adala.justice.gov.ma>

“The Muslim Family Laws Ordinance (Pakistan)1961”. Erişim 07 Mart 2022.
<http://punjablaws.gov.pk/laws/777a.html>



LIMITATION OF HUSBAND'S DIVORCE IN SOME ISLAMIC COUNTRIES FAMILY LAWS

 İsmail YALÇIN^a

Extended Abstract

In Islam, family has been seen as the building block of society and marriage as that of family, but divorce has been allowed when marriage could not be maintained. In Islamic law doctrine, talaq (divorce) has been organized around the husband. While marriage is instituted through the consent of both parties and with the dower to be paid by the husband, divorce has been regarded as a decision that the husband can take unilaterally, as giving up a right that he has. If the woman wants to get divorced, according to the Hanafi school, she cannot go to court except for a sexual problem with her husband such as impotence. If the woman got the power of divorce from her husband, she can get divorced using that power or she can get divorced in exchange for a certain compensation. Other schools of thought include incompatibility, harm, not providing livelihood, desertion among the grounds on which the woman can seek divorce in court.

In a marriage, the man has a right to three divorces (talaq). While the first and second divorce can be either rij'i (revocable) or bain (irrevocable), the third constitutes al-baynuna al-kubra (major/final divorce). In rij'i talaq that happens through the husband's usage of a phrase of divorce, the husband can backtrack in the idda period and return to the marriage. Divorce before consummation, divorce in exchange for compensation, and most divorces through a judge's decision are bain talaq. After bain talaq, remarriage with the divorced woman is only possible after a new marriage and with her consent. A third divorce or a divorce through what most consider to be a valid triple divorce by mentioning a number of repetition of the phrase causes a separation that cannot be reversed even with re-marriage. In this case, they cannot remarry unless the woman gets married to a new man and that

^a Assoc. Prof., Selçuk University, isyalcin@gmail.com

marriage is consummated first.

Whether the divorce would still happen if the man was not conscious or did not mean to get divorced while still pronouncing phrases of divorce has been debated in classical fiqh. Most have regarded the divorce of a person intoxicated through haram to be valid. A divorce while excessively overwhelmed by rage has been seen invalid by some and valid by others. There are some opinions within some schools of thought that regard as valid the pronouncement of divorce under pressure or threat, saying it as a joke, accidentally, or even without knowing what one is saying.

In fiqh schools of thought, tying divorce to a condition or time has been widely accepted. A husband can pronounce a conditional divorce such as “I divorce you if you do this” or “if you don’t do that” to make his wife do something or make her stop doing something. Also, the condition can be tied to the husband himself or a third person doing or not doing something. Some oath phrases that people use in daily life that constitute swearing to get divorced are considered divorcing. In the pronouncement of conditional divorce for the purpose of taming, deterring, intimidating, sounding stronger, or asserting, one can add three or more numbers to the divorce to make the words sound even stronger. Divorces through phrases like “I divorce you next month” or “from such date on” are also seen as valid by some. Such opinions are thought to have the ability to cause unintended divorces.

Based on the Quran and Sunnah, talaq is grouped into bid’i and sunni. Divorce during a woman’s period, divorce between periods after sexual intercourse, and divorcing more than once in one instance has been seen as bid’ah. Opinions have been expressed about these divorces being haram or makruh but also that their results are nonetheless valid. There are also jurists who argue that pronouncement of divorce in ways prohibited in the Quran and Sunnah do not result in divorce. Pronouncement or more than one divorce in one instance has been regarded totally invalid by some and seen as resulting in only one divorce by others.

The second ayah of Surah Talaq commands continuing the marriage or ending it by divorce in an honorable way and having two reliable people as witness. Most jurists have taken the commandment in the ayah as a recommendation and have regarded witnesses for divorce or for backtracking on a divorce as mandub. There are those who see witnesses as wajib too. Because registration has become only possible after certain societal developments, classical books of fiqh do not talk about the need to

register marriage or divorce. It is obvious that the classical methods of divorce in which divorce or reversal of a divorce are done through the unilateral pronouncement of the husband without the consent of the woman or even the need to declare it to the woman can cause legal disputes under today's circumstances.

In Islamic family laws there are new precautions that take into account today's circumstances and possibilities and that aim to raise legal protection to a higher level. Registration, which is very important in preserving the rights related to divorce, has become mandatory and it has become important that divorce is processed under judicial protection and regulation. The decision to divorce, which has important implications for the institution of family and the two parties, should be taken with a seriousness proportionate to its weight. This is why family laws regard as invalid the pronouncement of divorce when the husband is intoxicated, under duress or threat, overwhelmed by rage, joking, or saying things accidentally without knowing what he is talking about. Using a number with the pronouncement or repetition of the phrase within one instance has been regarded as a single divorce. Conditional divorces that have an intention other than declaring a divorce that has already been decided or divorces conditioned on a future date have been seen invalid. In some countries, because of requirements that any party that wants a divorce have to go to the court and that the court has to first try to reconcile the parties, the aforementioned situations are out of the question. The aim with this is to put the decision to divorce on a firm basis and protect the rights of the parties after divorce.

Keywords: Islamic law, Family Law, Talaq, Divorce, Registration, Limitation.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:


The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.



MU'TEZİLE ONTOLOJİSİ AÇISINDAN KABİR HAYATININ İMKÂNI

 Ziya ERDİNÇ^a

Öz

İslâm âlimleri, kabir hayatının varlığı, kabirde lezzet ve acı duyulacağı ve orada sorgu-suâlin gerçekleşeceğine dair naslarda yer alan bilgileri, bu dünyada ölümlere ilişkin duyu bilgilerimizle çelişmeyecek şekilde açıklamak üzere farklı teoriler geliştirmişlerdir. Konuyla ilgili tartışmaların merkezinde yer alan kabir hayatının iki önemli özelliği bulunmaktadır: i) ölümün ardından kıyametin kopmasına kadar geçen sürede yaşanması ve ii) bedensel yönünün de bulunması. Bu iki özelliğe sahip anlayışı, meşhur veya yaygın kabir hayatı anlayışı olarak isimlendirmek mümkündür. Başta Eş'ârî olmak üzere birçok kelâmcı Mu'tezile'nin kabir hayatını inkâr ettiklerini haber vermesine karşın Mu'tezilî âlimler, bu iddiaları reddetmiş ve kabir hayatını kabul ettiklerini vurgulamışlardır. Bu çalışmanın hipotezi şudur: Mu'tezile'nin kabir hayatını inkâr ettiğini söyleyen âlimlerin bu görüşü onlara nispet etmelerinin sebebi, meşhur anlamıyla kabir hayatının varlığını savunmanın Mu'tezilî ontoloji açısından imkânsız olduğunu düşünmeleridir.

Bu çalışmada betimsel analiz ve içerik analizi yöntemleri kullanılarak ontoloji alanındaki görüşleri çerçevesinde Mu'tezile'nin kabir hayatına yaklaşımlarının ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Bu bağlamda kabul ettikleri üç ontolojik ilkeyle birlikte çoğu Mu'tezilî düşünürün meşhur kabir hayatını kabul etmesinin imkânsız olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu ilkelerden birincisi, bir öznedede acı ve lezzetlere ilişkin idrak ile bilgi, kudret ve irade gibi manaların varlığı için hayatın var olması gerektiğidir. İkincisi, bir mahalde hayatın varlığı için özel bir bünye; bilgi ve aklın varlığı için de kalbin özel bünyesinin bulunması gerektiğidir. Üçüncüsü ise mükellef varlığın, duyulur bünyeye sahip bedenden ibaret olduğu ilkesidir. Mu'tezilî âlimler, meşhur anlayıştan farklı olarak kabir hayatının kıyametin kopmasından sonra gerçekleşeceğini iddia ederek bu ontolojik ilkelerle uyumlu bir kabir hayatı tasavvuru ortaya koymaya çalışmışlardır.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Ontolojik İlkeler, Aklî İmkân, Kabir Hayatının Zamanı

^a Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, zerdinc@sakarya.edu.tr



THE POSSIBILITY OF LIFE IN THE GRAVE IN TERMS OF MU‘TAZILITE ONTOLOGY

Abstract

Islamic scholars have developed different theories to reconcile between revelation knowledge of life (ḥayāt), questioning (suāl), punishment (‘adhāb), and blessing (ni‘ma) in the grave and our necessary sense knowledge of the dead. Both are characteristics of the famous and widespread understanding of life in the grave. Even though many theologians, especially Ash‘arī, reported that Mu‘tazila denied life in the grave, Mu‘tazilite thinkers rejected these claims and insisted that they accepted. This research hypothesizes that the main reason for predication the view of its denial to Mu‘tazila in general is kalām scholars’ consideration that accepting the famous concept of life in the grave is impossible in terms of Mu‘tazilite ontology.

This research aims to reveal Mu‘tazila’s concept of life in the grave within the frame ontology using descriptive analysis and content analysis methods. The study concludes that it is impossible to accept the famous concept of life by Mu‘tazilite thinkers who postulate the following three ontological principles. First, there must exist life in a person for the existence of the perception of pain and pleasures and of meanings such as knowledge, power and will. Secondly, a person must have a specific structure (al-bunya al-makhṣūṣ) for the existence of life and the structure of the heart (bunya al-qalb) for the existence of knowledge and intellect. The third is that the obliged (mukallaf) consists of the body having a specific structure. Mu‘tazilite thinkers have put forward an understanding of life in the grave, which is compatible with these ontological principles, by claiming that it will be experienced after the Doomsday.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Kalām, Mu‘tazila, Ontological Principles, Intellectual Possibility, The Time of Life in the Grave.



Giriş

Ölüm ötesi hayatın merak edilen yönlerinden biri, ölümden hemen sonra kıyamete kadar geçen süreçte insanın neler yaşadığıdır. Ölümden sonra başlayıp kıyamete kadar devam edecek süreç "kabir hayatı" adını almıştır. Bu hayatı yaşayan kişilerin azap ve nimeti idrak etmeleri ve sorguya çekilmeleri de "kabir ahvâli" şeklinde isimlendirilmektedir. Ölen kimse ister kabre konulsun ister konulmasın kabir hayatı ve ahvâlini yaşayacağı ifade

edilmektedir. Kabir hayatı, kabir sorgusu, kabir nimeti ve azabı gibi ifadeler ölenlerin çoğunluğunun kabre konulması sebebiyle tağlib yoluyla verilmiş isimlerdir. Yoksa bazı ölümlerin çeşitli sebeplerden dolayı kabre konulmaması onların bu hayatı yaşamayacakları ve kabir ahvâlinde muaf olacakları anlamına gelmemektedir. Eğer kabir ahvâli sadece müşahede edilen kabirle ilişkili olsaydı o zaman herhangi bir sebeple bedeni kabre konulmayan kimseler için bu durumların gerçekleşmemesi gerekirdi.¹

Kabir hayatı inancı, ölümün hemen akabinde ölünün kabirde acı ve lezzetin idraki, sorgulanma gibi hayatla birlikte ortaya çıkabilecek bazı halleri yaşadığına inanmayı ifade etmektedir. Kabir hayatı ve ahvâli, çok sayıda hadis rivayetinde farklı yönleriyle ele alınırken Kur'ân-ı Kerim'de de buna delâlet ettiği söylenen bazı ayetler bulunmaktadır. Kabir hayatının nasların delâlet ettiği üzere bütün ölenler tarafından yaşanacağı inancını, onlarda canlılık emarelerinin olmadığına dair duyularımızın sağladığı kesin bilgilerle çelişmeyecek tarzda açıklamanın güçlüğü ortadadır. Bu anlamda kabir hayatı, kelâmî açıdan makul bir izahının yapılması en zor meselelerin başında gelmektedir. Zira diğer itikâdî meselelerde, belli bir zamandaki belli bir nesneye ilişkin kesin duyu bilgimiz ile naklî bilginin zâhiren birbiriyle çelişik durumda bulunması nadir görülen bir durumdur. Söz gelimi nasların kıyametten sonra gerçekleşeceğini ifade ettiği olayların tamamı, şu an gerçekleşmediklerinden onlara dair herhangi bir duyu tecrübesine henüz sahip değiliz. İslâm düşüncesinde bu sorunu çözmek amacıyla kabir hayatının nasıl gerçekleşeceği (keyfiyeti) konusunda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

Bazı Mu'tezilî âlimlerin kabir hayatının Mu'tezile tarafından kabul edildiğini söylemesine rağmen kelâm ve fırah eserlerinde kabir hayatını inkâr eden gruplar arasında bu mezhebin de zikredilmesi tartışmaları beraberinde getirmiştir. Özellikle ömrünün büyük bir kısmını Mu'tezile arasında geçiren Eş'ârî'nin (ö. 324/935-36) farklı eserlerinde onların kabir azabını inkâr ettiklerini söylemesi dikkat çekicidir. Bu görüşün Mu'tezile'ye nispet edilmesi Eş'ârî'yle sınırlı kalmamış sonraki dönemlerde birçok âlim de bunu devam ettirmişlerdir. Bu bağlamda araştırmamıza temel oluşturan iki soru bulunmaktadır: i) Eş'ârî'nin ve onu takiben diğer kelâm âlimlerinin kabir azabının inkârı görüşünü Mu'tezile'ye nispet etmelerinin sebebi nedir?

¹ Ebu Muhammed İbn Hazm ez-Zâhirî, *el-Fasl: Din ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 3/89; Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat: Kabir Hayatı* (Konya: Nur Basımevi, 1986), 319; Murat Akın, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Ahiret İnancını Temellendirmesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 94.

Mu'tezilî kaynaklarda ve günümüzde yapılan çalışmalarda, bunun, bir sehiv veya bir kişinin görüşünü mezhebin tamamına genelleştirmek veyahut mezhebi bilinçli bir şekilde karalamaktan kaynaklanan bir hata olduğu şeklinde farklı ihtimaller çerçevesinde bu soru cevaplanmaya çalışılmıştır. Bu araştırmada ise kabir hayatını inkâr görüşünü Mu'tezile'ye nispet eden âlimlerin kendi benimsedikleri ve toplumda yaygın olan kabir hayatı anlayışının² bazı Mu'tezilî ontolojik ilkelerle birlikte kabul edilmesini imkânsız gördüklerinden dolayı inkâr görüşünü onlara nispet etmelerinin daha uygun bir cevap olacağı ortaya konulmaya çalışılmıştır. ii) Kabir hayatını kabul ettiklerini belirten Mu'tezilî âlimler, ontolojik ilkelerinden taviz vermeden bu konudaki temel soruna yani naklî bilgilerle duyu bilgilerinin çelişik görünmesi problemine nasıl çözüm sunabiliyorlar?

Literatürde kabir hayatını farklı açılardan ele alan çok sayıda çalışma mevcuttur. Dini inançlara ilişkin bilginin kaynağının yalnızca Kur'ân olduğu şeklindeki yaklaşımın da etkisiyle son zamanlarda kabir hayatı yeniden tartışma konusu olmuş ve bu tartışma ekseninde bazı çalışmalar ortaya konulmuştur. Bunların bir kısmı Kur'ân açısından bedensel kabir azabı ve sorgu-suâlin imkânsızlığını iddia ederken bu iddiaya cevaben kaleme alınmış diğer bir kısım çalışmalarda ise kabir hayatının varlığına delâlet eden Kur'ân ayetleri ve hadisler ile bunların konuya delalet yönleri ele alınmıştır.³ Bununla birlikte söz konusu tartışmadan ayrı olarak kabir hayatının İslâm düşüncesindeki yerinin, kabir hayatını inkâr ve kabul edenlerin delillerinin mukayeseli bir şekilde incelendiği çalışmalar da telif edilmiştir.⁴ Ayrıca

² Çalışmanın ilerleyen kısımlarında bu kabir hayatı anlayışı, "meşhur kabir hayatı anlayışı" tamlaması ile ifade edilmiş ve Mu'tezile'nin kabir hayatı anlayışının bu anlayıştan hangi yönleriyle ayrıştığı detaylı bir şekilde izah edilmiştir.

³ Kur'an-ı Kerim açısından bedensel kabir hayatının imkânsızlığını ileri süren çalışma örneği için bk. Mehmet Okuyan, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Kavramı ve Kıyamet-Ahiret Süreci* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012); ruhânî kabir hayatının mümkün olmadığını iddia eden araştırma örneği için bk. Metin Özdemir, "Kabir Azabı Tartışmasına Farklı Bir Bakış", *İslâmiyât* 5/3 (2002), 153-168. Mezkûr iddialara cevaben yazılmış çalışma örnekleri için bk. Muzaffer Öztürk, "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Yok mu? (Kitap Tenkid)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2008), 253-271; Enes Avnullah Ateş, "Kur'ân'da Kabir Hayatı", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Bahar 2020), 17-35; Ekrem Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", *Batman Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2017), 68-79; Saffet Sancaklı, "Günümüzde Polemik Konusu Yapılarak Tartışılan Kabir Azabının Hadislerdeki Dayanağı", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Bahar 2018), 21-46; Murat Kaya, "Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi", *Usûl İslam Araştırmaları* 25 (Haziran 2016), 159-204.

⁴ İlyas Çelebi, "İslam Düşüncesinde Kabir Hayatı Nedir Ne Değildir?", *Kabir Hayatı Nedir Ne Değildir?* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 175-209; Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat: Kabir Hayatı*; Mehmet Ödemiş, "Tartışmalı Bir Akide Problemi Olarak Kabir Azabı",

Mu'tezile'nin kabir ahvâli konusundaki yaklaşımını ortaya koymak ve bu konudaki yanlış algıyı tashih etmek amacıyla kaleme alınmış müstakil çalışmalar da bulunmaktadır.⁵

Mu'tezile'nin kabir konusundaki görüşlerini ontolojileriyle ilişkilendirerek veyahut aklen mümkünlüğü yönüyle ele alan bir çalışma tespit edilememiştir. Bu çalışmada Mu'tezilî düşünce açısından kabir hayatı ve ahvâlinin ontolojik olarak mümkün olup olmadığı sorusundan hareketle ulaşılan veriler betimsel analiz ve içerik analizi yöntemleri kullanılarak değerlendirilecek, böylece Mu'tezile'nin kabir hayatı anlayışları belirlenecektir. Bu doğrultuda öncelikle kabir hayatını inkâr görüşünün bu mezhebe nispeti konusunda kaynaklarda yer alan görüşler tasnif edilecek, daha sonra kabir hayatı ile ilgili ana tartışma noktasının ne olduğu üzerinde durulacaktır. Akabinde ise Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından benimsenen üç ontolojik ilkeyle birlikte kabir hayatını kabul etmenin nasıl imkânsız hale geldiği incelenecek ve nihayetinde ise onların inandıkları kabir hayatı ile meşhur anlamıyla kabir hayatının nasıl farklılaştığı ortaya konulacaktır.

A. Kabir Hayatının İnkârı Görüşünün Mu'tezile'ye Nisbeti

Kabir ahvâlinin inkârı görüşünün Mu'tezile'ye nispeti konusunda kaynaklarda yer alan bilgileri, betimsel analiz yöntemi ile gruplandırmak mümkündür. Belli bir mezhep içinde telif edilmiş eserlerde bile birbirinden farklı açıklamaların mevcudiyetinden dolayı yaklaşımların tasnifinin mezhep merkezli değil nispetin türü dikkate yapılması bu çalışma açısından daha uygundur. Buna göre, inkâr görüşünü herhangi bir kayıt ve sınırlandırmaya gitmeksizin Mu'tezile'nin geneline nispet edenlerin yaklaşımları "mutlak nispet", sadece bazı Mu'tezilîler'e nispet edenlerin "kismî nispet" ve Mu'tezile'ye nispeti tamamen reddedenler ise "nispetin reddi" olmak üzere üç gruba ayrılabilir.

1. Mutlak nispet: Herhangi bir sınırlandırmaya gitmeksizin kabir hayatını inkâr görüşünü Mu'tezile'nin tamamına nispet eden âlimlerin

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 30 (Aralık 2017), 503-567; Mehmet Kılıçarslan, "Kabul ve Ret Bağlamında İslâm Düşüncesinde Kabir Azabı", *JASSS* 13/79 (Bahar 2020), 321-335; Mehmet Kubat, "Mezheplerin Ana İhtilâf Konularından Biri Olarak Kabir Azâbı", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 9-32.

⁵ Murat Akın, "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (2017), 151-177; Ahmed Ali Fehmî Ali, "Azâbü'l-kabr 'inde'l-Mu'tezileti beyne ashâbi'l-makâlâti", *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-İnsâniyye ve'l-Edebiyye* 21/2 (Ağustos 2021), 118-137; Hâlid Fethî Muhammed es-Seyyid Abdülazîz, "Kaziyetü azâbi'l-kabr ve ne'îmihi 'inde'l-Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb bi-Câmi'ati Zekâzîk* 52 (2010), 81-128.

başında Eş'ârî gelmektedir. Sonraki dönemde Eş'ârîlik mezhebinde Ebü'l-Muzaffer İsferyînî (ö. 471/1078) ve Gazzâlî (ö. 505/1111); Mâtürîdî gelenekte ise Ebû Şekûr Sâlimî (ö. 460/1068'den sonra), Ebü'l-Yüsr Pezdevî (ö. 493/1100) ve Nureddin Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) bazen doğrudan Mu'tezile'ye bazen de onların geneline bu görüşü nispet ettikleri görülmektedir.⁶

2. Kısmî nispet: Kabir hayatının inkârı görüşünü Mu'tezile'nin sadece bir kısmına nispet edenler arasında İbn Hazm (ö. 456/1064), Ebu'l-Mu'în en-Nesefî (ö. 508/1115), Âmidî (ö. 631/1233) ve İcî'yi (ö. 756/1355) zikredebiliriz. Teftâzânî (ö. 792/1390) de bu görüşün Mu'tezile'nin bir kısmına nispet edildiğini ifade ettikten sonra onların müteahhir âlimlerinin bu nispeti reddettiğini söyler ve ismini zikretmeden Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) bu nispetin yanlışlığına dair *Şerhu'l-Usuli'l-hamse*'deki açıklamalarına yer verir.⁷

3. Nispetin reddi: Kabir hayatını inkâr görüşünün Mu'tezile'ye nispetinin tamamen reddedilmesi veya kabir azabını inkâr edenler arasında Mu'tezilî âlimlere yer verilmemesidir. Bu nispete karşı çıkanların başında Mu'tezilî âlimler gelmektedir. Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815 [?]) kabir azabını inkâr ettiği konusunda Mu'tezile'de bir konsensüs bulunmakla birlikte onun Mu'tezilîliği hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Rivayet edildiğine göre Ebû Ali Cübbâî (ö. 303/916), Şahhâm'a (ö. 270/883 [?]) kabir azabını sorduğunda o, Dırâr b. Amr dışında içlerinden kabir azabını inkâr edenin çıkmadığı cevabını

⁶ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, nşr. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 597; Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil Eş'ârî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. Abdülkâdir Arnavut (Beirut: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 1981), 11, 181-183; Ebü'l-Muzaffer İsferyînî, *et-Tefsîr fi'd-dîn*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beirut: Âlemu'l-Kütüb, 1983), 66-67; Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikad* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 135-136; Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fi beyânî't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara-İstanbul: TDV Yayınları-İSAM Yayınları, 2017), 254; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 90; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2014), 371, 373.

⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/87; Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Tefsiratü'l-edille fi usuli'd-din*, thk. Claude Selâme (Dımaşk: el-Mahedü'l-İlmi'l-Firansi li'd-Diraseti'l-Arabiyye, 1990), 2/763-764; Ebü'l-Hasan Seyfüddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn* (Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2004), 4/332; Adudüddin İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelem* (Beirut: Âlemu'l-Kütüb, ts.), 382; Sa'düddin Mes'ud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (İstanbul: Matbaa-i Muharrem Efendi, 1305), 2/220; Sa'düddin Mes'ud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1988), 67.

vermiştir.⁸ Kâ'bî (ö. 319/931), de inkâr görüşünü sadece Dırâr b. Amr, Bişr el-Merîsî (ö. 218/833) ve Yahya b. Kâmil gibi Mu'tezilî olmadıklarını düşündüğü kişilere nispet etmektedir.⁹ Ümmet arasında kabir azabının gerçekliği konusunda bir ihtilâf bulunmadığını söyleyen Kâdî Abdülcebbâr, Dırâr b. Amr'ın onu reddeden ilk kişi olduğunu belirtir. Vasil b. Ata'nın (ö. 131/748) ashâbından iken sonradan Mu'tezile'den ayrılan Dırâr'ın görüşü, İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14 [?]) tarafından Mu'tezile'ye nispet edilmiştir. Böylece insanlar, Mu'tezile'nin tamamının kabir azabını inkâr ettiğini zannetmişlerdir.¹⁰

Kâdî Abdülcebbâr, kabir hayatına yaklaşımları konusunda Mu'tezile mezhebini iki gruba ayırır. Birinci grup, kabir azabını mümkün görmekle birlikte onunla ilgili kesinliğin bulunmadığını savunanlardır. Kesinliğin bulunduğunu söylememeleri onların, bunu reddettikleri anlamına gelmemektedir. İkinci grup ise kabir azabını kesin olarak kabul edenlerdir. Ona göre, Mu'tezile'nin çoğunluğu, çok sayıda haberin delâletinden dolayı kabir azabının gerçekliğine delâletinden dolayı kesinliğin bulunduğunu savunan ikinci grupta yer almaktadırlar.¹¹ İnkâr görüşünü Mu'tezile ile ilişkilendirmeyen Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ve Râzî (ö. 606/1210) gibi Mu'tezilî olmayan âlimler de bulunmaktadır. Bu âlimler, Dırâr b. Amr'ın kabir azabını inkâr ettiğini söylemekle birlikte onun Mu'tezilî olmadığını düşünürler.¹²

⁸ Ahmed b. Yahya İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Beyrut: Dârü'l-Muntazar, 1988), 72.

⁹ Ebü'l-Kâsım Abdullah el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitabü'l-Makâlât ve me'ahu 'uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul ve Amman: KURAMER ve Darü'l-Feth, 2018), 404. Hâkim el-Cüşemî de kabir azabını inkâr edenler arasında Mu'tezilî olmayan bu üç ismi zikreder. Hâkim el-Cüşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il fî'l-'usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dârü'l-İhsân, 2018), 264; Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmu'l-'ukûl fî tashîhi'l-l-usûl*, thk. Abdüsselâm b. Abbâs (San'a: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyyetu, 2008), 227.

¹⁰ Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/663; Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlül-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mubâyenetihim lisâiri'l-muhâlifîn", *Fazlül-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, haz. Fuad Seyyid (Beyrut: el-Ma'hedü'l-İlmânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkıyye, 2017), 167, 266; Rüküddin İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-fâik fî usûli'd-dîn*, thk. Wilfred Madelung - Martin McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007), 463-464.

¹¹ Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlül-i'tizâl", 167, 266.

¹² Ebü Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 245-246; Fahreddin er-Râzî, *I'tikâdâtü firaki'l-Müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1937), 69. Mu'tezile'nin kabir hayatı ile ilgili görüşünün tespitinde Bağdâdî'nin Kâ'bî'nin *Makâlât*'ında geçen açıklamaları dikkate aldığını düşünüyoruz. Nitekim onun, *el-Fark* eserinde çeşitli konularda Kâ'bî'nin

Mu'tezilî kaynaklarda genelde kabir azabını inkâr görüşü kendilerinden kabul etmedikleri Dırâr'a nispet edilse de onun *Kitâbü't-Tahrîş* eserinde kabir azabını bütünüyle reddetmediği görülmektedir. Aksine Dırâr, Hz. Peygamber'in ümmetinden olan müminlerden kabir azabının kaldırıldığını savunmaktadır.¹³

Mu'tezilî âlimler bu görüşün kendilerine nispetini kesin olarak reddetmelerine rağmen mezhep hangi sebeple erken dönemden itibaren kabir hayatını inkâr etmekle suçlanmışlardır? Vasil b. Ata'dan aktarılan bir rivayete göre o, bunun sebebini kendilerinin karalanması şeklinde açıklamaktadır.¹⁴ Kâdî Abdülcebâr ise kabir hayatını ilk inkâr eden Dırâr'ın her ne kadar sonradan Mu'tezile'den ayrılrsa da Vasil b. Ata'nın öğrencilerinden olmasının buna zemin hazırladığını ileri sürer. Bazı çağdaş araştırmacılar ise Mu'tezile'nin kabir azabına temkinli yaklaşması ve devamlı bir azaptan ziyade geçici bir azabı kabul etmesi¹⁵ veya genel kabule aykırı olarak bedensel değil ruhânî bir kabir hayatını benimsemeleri¹⁶ şeklindeki yaklaşımlarının kabir hayatını inkâr gibi algılandığı yönünde gerekçeler zikrederler. Bu araştırmada ise sorunun cevabı Mu'tezile'nin ontolojisinde aranmaktadır. Zira Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiğini ifade eden âlimler onların dayandığı akli delilleri zikrederken genelde belli bir zaman ve mekandaki nesnelere ilişkin zorunlu duyu bilgilerimizle çelişen haberleri kabul etmenin mümkün olmadığı ve mezhebin kabir azabının imkânsızlığını gerektiren ontolojik ilkelerine yer verirler.

B. Kabir Hayatı Tartışmalarının Problematığı

Kabir hayatının varlığı ile ilgili tartışmaların sağlıklı bir şekilde yürütülmesi için öncelikle bu konudaki ana problemin ve çözülmeye çalışılan sorunun ne olduğunun tespiti yani "tartışma noktasının belirlenmesi (*tahrîru maḥalli'n-nizâ*)" önemlidir. İnsanlar dünya hayatını yaşarken öldüklerini gördükleri kimselerin herhangi bir acı veya lezzet hissedip hissetmediklerini merak ederler.¹⁷ Kabirdekilerin kıyametten önce çektiği azabın gerek Hz. Peygamber gerek diğer insanlar tarafından görüldüğünü

Makâlât'ına sık sık referansta bulunduğu görülür. Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), 8, 55, 94, 138, 141, 160, 220.

¹³ Dırâr b. Amr, *Kitâbü't-Tahrîş*, thk. Hüseyin Hansu (İstanbul: Litera Yayıncılık, ts.), 103-105.

¹⁴ Kâdî Abdülcebâr, "Fazlü'l-i'tizâl", 206.

¹⁵ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 335.

¹⁶ Akın, "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", 174.

¹⁷ Çelebi, "İslam Düşüncesinde Kabir Hayatı Nedir Ne Değildir?", 177.

veya seslerinin işitildiğini ifade eden rivayetlerin tamamı naslarda geçen kabir ahvâlinin kıyametin kopmasından önce gerçekleşen ve bedensel yönü bulunan olgular şeklinde anlaşıldığını göstermektedir.¹⁸

Konuyla ilgili tartışmalar incelediğinde temel problemin şu olduğu görülür: Kabirdeki ölülerin bedenlerinde herhangi bir işkence izi, ses ve konuşma yani hayat emaresi olacak herhangi bir durum bizler tarafından müşahede edilmediği halde naslarda o ölülerin acı ve lezzeti hissettikleri, sorgulandıkları bildirilmektedir. Hatta bazen paramparça olup her bir parçası farklı yerlere dağılan bedenlerin veya uzun süre insanların gözleri önünde bulunan bedenlerin kabir hallerini nasıl yaşadıkları ana sorunu teşkil etmektedir. Bu anlamda kabir hayatı kıyamet sonrasında gerçekleşecek olan ahiret hayatından oldukça farklıdır. Zira ahiret hayatıyla ilgili anlatılan haller henüz gerçekleşmediği için şu anda onlara ilişkin nasların verdiği haberlerle çelişecek bir müşahede bilgisine de sahip değiliz. Dolayısıyla zorunlu duyu bilgisiyle çelişmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Ancak kabir hayatı inancında şu an ölü olarak gördüğümüz kişilerde canlılığı gerekli kılan bazı hallerin cereyan ettiğini kabul etmek gerekmektedir. Kabir hayatıyla ilgili anlatılan hususlar duyu organlarımızın konusu olup bunların ölmüş kişilerde şu an gerçekleştiği ifade edilmesine rağmen duyu organlarımızla bunların hiçbirini müşahede edemiyoruz. Şu hâlde naslar, belli bir zamanda belirli nesneye ilişkin sahip olduğumuz zorunlu bilgimizle çelişecek durumları haber vermiş olmuyor mu?¹⁹

Kelâmcılar, bilgiye ulaşmanın en önemli kaynaklarından birinin duyu güçleri olduğu konusunda müttefiktirler. Duyuların sağladığı zorunlu bilgiler herhangi bir sebeple reddedilecek olsa birçok dini meselenin temellendirilmesinde sorunlarla karşılaşılacaktır. Eğer kabir ahvâlinin, yakılıp küle döndüğünü gördüğümüz bedenlerde şu an gerçekleştiğini kabul edersek o zaman duyu güçlerimizin bizi yanılttığını kabul etmemiz

¹⁸ Canlı insanların kabirdekilerin çektikleri azabı görmelerinin imkânı ve buna delâlet eden rivayetlere ilişkin detaylı bilgi için bk. Hibe bt. Sâlih el-Kuraşî, "İmkâniyyetü rü'yeti'l-ahyâi li-'azâbi'l-emvâti", *Mecelletü Câmîatü'l-Melik Abdülazîz: el-Âdâb ve'l-Ulûm ve'l-İnsâniyye* 29/4 (2021), 619-623.

¹⁹ Kaynaklarda kabir hayatını inkâr edenlerin dayandıkları akli gerekçelerinin zikredilmesi çerçevesinde problemin bu dünya hayatında şimdiki zamanda bedenlerin kabir ahvâlini yaşamasına ilişkin olduğu farklı örnekler üzerinden dile getirilir. Bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-İrşâd ila kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdülmün'im Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 376; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye fî'l-erkâni'l-İslâmiyye*, thk. M. Zâhid Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1992), 78; Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikad*, 135-136; Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, 374; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/337.

gerekecektir. Şayet duyularımızın müşahedesine aykırı olan bu hallerin şu an meydana geldiğini kabul etsek çevremizde görmediğimiz halde yüksek dağların da bulunduğu kabul etmemiz gerekmez mi? İşte kabir azabıyla ilgili tartışmalarda âlimlerin cevabını bulmaya ve çözmeye çalıştıkları ana problemlerin başında bu gelmektedir.

Buna probleme yönelik çözümlerden birisi, nasların duyu bilgilerimize aykırı durumları haber vermesinin imkânsız olduğu söylenerek kabir hayatının varlığının reddedilmesidir. Ancak birçok kaynakta kabir hayatının varlığını reddeden isimlerin başında zikredilen Dırâr b. Amr'ın günümüze ulaşan eseri, onun bile bütünüyle inkara gitmediğini göstermektedir. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, nasların delâletinden dolayı kabir azabını kabul ettiklerinden farklı çözümler bulmaya çalışmışlardır. Bunlardan birisi de anlatılan durumların bedene değil müşahede etmediğimiz ruha ilişkin olduğunu iddia etmektedir. Buna göre kabir hayatı ve ahvâlî, ruhânî olduğundan duyularla müşahade edilmemesi sorun oluşturmamaktadır. Aslında bu çözüm tartışmayı odağından uzaklaştırmaktadır. Zira eğer mesele, sadece ruhun bu ahvâlî yaşaması olsaydı ruhun varlığını kabul edenler açısından bunun tartışılması zaten beklenmezdi. Ehl-i sünnet âlimlerine göre ise kabir ahvâlîni bedenın bütün parçalarının değil sadece aslı parçaların yaşayacağı, farklı bir hayat türünün aslı parçalara verilmesi sayesinde kabir hayatının gerçekleşeceği ve Allah tarafından olağanüstü bir şekilde bu ahvâlîni yaşayan insanlardan gizlenmesinin mümkün olduğu söylenerek bu problem çözülebilir.²⁰

Temel sorunun tespit edilmesiyle birlikte literatürde kabir hayatı denildiğinde i) ölümden sonra kıyamete kadar geçen sürede yaşanan ve ii) bedenın de muhatap olduğu bir hayatın kastedildiği anlaşılmaktadır. Bunu meşhur kabir hayatı anlayışı olarak ifade edebiliriz.²¹ Şu hâlde Mu'tezile'nin

²⁰ Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, thk. Alfred Guillaume (London: Oxford University Press, 1934), 469; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/338-339; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/221.

²¹ Toplumda kabir hayatı denildiğinde yaygın olarak anlaşılan hayat, burada zikredilen özelliklerdeki kabir hayatı olduğu düşüncesiyle bu anlayışı "meşhur kabir hayatı anlayışı" olarak isimlendirdik. Bu kavramsallaştırmayı yapmamızın temel sebebi, Mu'tezile'nin kabul ettiği ve benimsediği kabir hayatı anlayışının bu anlayıştan farklı olmasıdır. Dolayısıyla makale içinde Mu'tezile ontolojisinin kabir hayatı ile uyumlu olmadığı veya Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiği ifade edilirken "meşhur kabir hayatı" kastedilmektedir. Yoksa Mu'tezile'nin kabir hayatını tamamen inkâr ettiğini iddia etmek günümüze ulaşan eserleri dikkate alındığında mümkün gözükmemektedir. Nitekim onların "meşhur kabir hayatı anlayışı"dan farklı bir kabir hayatı anlayışına sahip olduğu ve kabir hayatı anlayışlarının hangi özellikleriyle meşhur anlayıştan farklılaştığı makalenin sonraki bölümlerde detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

bu meşhur anlamıyla kabir hayatını kabul etmesinin onların ontolojisi açısından mümkün olup olmadığı sorusuna cevap arayabiliriz.

C. Mu'tezile Ontolojisi Açısından Kabir Hayatı

Mu'tezile'nin ölüm ötesi hayata ilişkin görüşlerini ontoloji, psikoloji ve epistemoloji gibi alanlardan bağımsız olarak belirlemek yanlış sonuçlara ulaşmamıza neden olabilir. Dolayısıyla kabir ahvâli konusunda Mu'tezile'nin yaklaşımını da onların diğer alanlardaki görüşleriyle birlikte değerlendirmek büyük önem taşımaktadır. Bu çerçevede Mu'tezile'nin ontolojisi incelendiğinde çoğunluğunun zorunlu gördükleri üç ilkenin "meşhur kabir hayatı anlayışı"nı kabul etmelerini imkânsız kıldığı görülmektedir. Bunlardan birincisi, lezzet ve elemelerin idraki ile sorgulamanın gerçekleşmesi için mükellefin hayat ve bilgi sahibi olmasının gerekliliğidir. İkincisi, hayat ve bilginin varlığı için özel bir bünyenin gerekli olduğudur. Üçüncüsü ise bedenün ötesinde insanın bir hakikatinin bulunmayıp onun bu özel bünyeden ibaret olduğudur. Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiğini söyleyen âlimler, onların kabir hayatının aklen imkânsızlığını temellendirmek için dayandıkları deliller arasında genelde ilk iki ilkeye yer verirler. Zaman zaman üçüncü ilkeye dikkat çeken âlimler de bulunmaktadır.²² İlk iki ilkeyi kabul etmek, şu an gerçekleşmekte olan bedensel kabir hayatını imkânsız kılmakla birlikte ruhânî kabir hayatını savunmanın önünde herhangi bir engel teşkil etmemektedir. Ancak üçüncü ilkeyi de kabul eden yani insanı salt bedenden ibaret görüp ruhun varlığını reddeden bir kelâmcının şu an gerçekleşmekte olan meşhur anlamıyla kabir hayatını temellendirmesi zor olacaktır. Nitekim İbn Fûrek (ö. 406/1015), Eş'ârî'nin düşüncesinde kabir azabının imkânını burada zikrettiğimiz bu üç ilke çerçevesinde izah eder ve onun kabir hayatının aklı imkanını göstermek için bu ilkelerden hangilerini reddettiğini haber verir. Eş'ârî, hayat manasının (arazının) yaratılması için onun bulunduğu mahallin belirli bünyeye sahip olmasının gerekmediğini (ikinci ilkenin reddi) ve canlı öznenin bir bütün olarak bünye değil hayat manasının kendisinden bulunduğu her bir atom olduğunu (üçüncü ilkenin reddi) savunur.²³

Bu üç ilke Mu'tezile'nin geneli tarafından savunulmakla birlikte bunlardan her biri ile ilgili farklı görüşler de söz konusudur. Meşhur kabir hayatı anlayışını savunabilmek için bu ilkelerden en az birini ya reddetmek ya da gelenekten farklı yorumlamak gerekir. Bu çerçevede birinci ilke "bilgi

²² es-Sâlimî, *et-Temhîd*, 234; Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/763-765.

²³ Ebû Bekr İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, thk. Daniel Gimaret (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 170.

ve idrakler ile hayat ilişkisi”, ikincisi “hayat ile bünye ilişkisi” ve üçüncüsü de “bünye ile mükellef ilişkisi” olmak üzere üç başlık altında ele alınacaktır. Burada her bir başlık altında söz konusu ilişkilerin varlıksal yönü üzerinde durulacaktır.

1. Bilgi ve İdrakler-Hayat İlişkisi

Kabirde gerçekleşeceği ifade edilen acı ve lezzetlerin idrak edilmesi, sorulan soruların anlaşılıp cevaplanması gibi hususları mümkün kılan ontolojik ilkeler şâhit âlemdekilerle ortaktır. Benzer şekilde dünya hayatında söz konusu arazların var olmalarını imkânsızlaştıran engeller, ölümden sonraki hayatta da onları imkânsız kılacaktır. Bu dünyada bir fiilin ve arazın meydana gelmesi için gerekli olan şartlar, ölüm ötesi hayatta da onların gerçekleşmesi için zorunludur. Bu çerçevede üzerinde durulması gereken önemli ilkelerden biri, bilgi ve idrak gibi arazların varlığı için hayatın var olmasının gerekip gerekmediğidir.

Kabirde var olacağı söylenen ahvâl, oradaki mükellefte bazı arazların varlığını gerektirmektedir. Bunları üç kısımda inceleyebiliriz: Acı ve lezzetlerin *idraki*, sorulan soruları anlayacak *akıl ve bilgiye* sahip olmak, muhatap olduğu sorulara bir *kelâmla* cevap vermek. Bu üç araz çeşidinin meydana gelmesini mümkün kılan şartlar birbirinden farklı olduğundan onları ayrı ayrı ele almak isabetli olacaktır.

a. Acı ve Lezzetin İdrakinin Varlığı

Lezzet ve elemelerin varlıkları için gerekli olan şartlar ile bunların idrak edilmeleri için gerekli olanlar Mu'tezilî âlimlere göre farklılık arz etmektedir. Acı (*elem*), “canlı olan yaratılmışlarda parçaların birbirinden ayrılması esnasında meydana gelen ve kendisine nefretin bağlı olduğu (*taalluk*) bir mana”dır.²⁴ Meydana gelen bu mananın mahallinin canlı olması acının tanımında yer alsa da canlılık (*hayat*) elemin varlık şartı değil, idrak edilme şartıdır. Lezzet de elem ile aynı cins olup hayat sayesinde onun yerleştiği mahalde bulunur. Lezzet ve elemin birbirinden ayrıldıkları husus, onlara eşlik eden arzu ve nefrettir.²⁵

Mu'tezile'nin lezzet ve elemin varlığı ile idraki konusundaki yaklaşımlarını daha da netleştirmek için onların iki soruya yönelik cevaplarını tespit etmek gerekir. Birincisi, cansız bir nesnede lezzet ve elemeler var olabilir mi? İkincisi ise eğer cansız bir nesnede lezzet ve

²⁴ Ebü'l-Hasen İbn Metteveyh, *et-Tezkiretü fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret (Kahire: el-Ma'hedu'l- İlmî el-Fransî li-Âsâri's-Şarkiiyye, 2009), 1/163.

²⁵ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 1/163-164, 167.

elemelerin varlığı mümkünse bu nesne onları idrak edebilir mi? Birinci soru lezzet ve elemin kendisinin varlığının, ikinci soru ise onlara dair idrakin varlığının şartlarını belirlemeye yöneliktir. Birinci soru lezzet ve elemin ontolojik yönü ile ilişkili iken ikinci soru onların epistemolojik yönüne dairdir. Nitekim aşağıda görüleceği üzere onların bu iki soruya yönelik cevaplarının birbirinden farklılaşmaktadır.

Lezzet ve elemin ontolojik yönünü araştırmaya yönelik olan birinci sorunun cevabı konusunda Mu'tezilî âlimler arasında bir konsensüsten bahsetmek mümkün değildir. Ka'bî ve Ebu Âli Cübbâî cansız nesnede acının var olması imkânsız görürken Ebu Hâşim Cübbâî (ö. 321/933) ise başta bu görüşü benimsemiş ancak sonradan elem ve lezzetlerin cansız nesnede de varlığının mümkün olduğu görüşünde karar kılmıştır. Kâdî Abdülcebbâr, İbn Metteveyh (ö. V./XI. yüzyılın ortaları) ve Ebu Reşîd Nisâbü'rî gibi Basra ekolünün sonraki dönem önemli temsilcileri de Ebu Hâşim Cübbâî'nin cansızlarda lezzet ve elemelerin varlığının mümkün olduğu görüşünü kabul etmiş ve bu görüş mezhebin ana yaklaşımı haline gelmiştir.²⁶ Bu âlimlere göre elemin var olması için canlı ya da cansız herhangi bir mahallin bulunması yeterli olup hayatın bulunması şart değildir. Diğer bir ifadeyle lezzet ve elem manalarının bir mahalde var olabilmesi için o mahalde hayatın da bulunması gerekmez. Zira lezzet ve elem manaları, hükümleri iliştiikleri mahal ile sınırlı kalan yani yalnızca yerleştiği mahallin bir sıfatla nitelenmesini gerektiren arazlardır. Bu tür arazların mevcut olabilmesi için yerleştiği mahalde hayat manasının bulunması gerekmez. Söz gelimi elemin bedeninin belli bir bölümünde bulunmasından dolayı bir bütün olarak bedende meydana gelen bir hüküm (hal/sıfat) yoktur. Bu yönüyle acı ve lezzet arazları, soğukluk ve sıcaklığa benzemektedirler. Sıcaklık ve soğukluk da belirli bir mahalle yerleştiğinde bütünün değil sadece yerleştiği kısmın sıcak ve soğuk olarak nitelenmesini sağlar. Yine acı-lezzet, sıcaklık-soğukluk arazları gibi hem cansızlarda hem de canlılarda bulunabilir. Cansız bir nesneye sıcaklık ve soğukluk arazları iliştiğinde kendisinde hayat ve ilim bulunmadığından bu arazlar onun tarafından idrak edilemezler. Aynı şekilde acı ve lezzetin cansız nesneye yerleşmesi halinde kendisinde hayat ve ilim bulunmadığından onun acı ve lezzeti idrak etmesi mümkün olmayacaktır.²⁷

Mu'tezilî âlimlerin elem-lezzet arazlarını soğukluk-sıcaklık arazlarına

²⁶ Sa'îd b. Muhammed Ebû Reşîd Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Zeyd - Rıdvân Seyyid (İskenderiye: ed-Dirâsetü'l-İnsâniyye li'l-Fikri'l-'Arabî, 2002), 167.

²⁷ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 1/171-172.

benzetmesi aslında lezzet ve elemin idrakinin varlığına ilişkin (yani lezzet ve elemelerin epistemolojik yönüne dair) ikinci sorumuzun cevabına da kapı aralamaktadır. Cansız bir nesnenin, kendisine yerleşen lezzet ve elemin idrak etmesinin mümkün olmadığı konusunda Mu'tezilî âlimler ittifak etmişlerdir. Lezzet ve elemin varlığı için hayatın gerekli olmadığını söyleyenler dahil onlar, öznenin kendisine yerleşmiş lezzet ve elemin idrak etmesi için hayatın şart olduğunu savunurlar.²⁸ Onlara göre, canlı olmanın gerektirdiği hüküm bulunduğu mahallin arzu etmesi veya nefret duyması gibi hususlar değil yalnızca idrak edici olmasıdır. Bu durumda hüküm bakımından canlı ile ölü arasındaki farkın da idrak edicilik olduğu ortaya çıkmış oluyor.²⁹ Diğer bir ifadeyle eğer bir şey canlı ise onda idrak edicilik vasfının bulunması gerekir.

Mu'tezilî bilginlerin lezzet ve elemin bir bütün olarak özneyi değil yalnızca yerleştiği mahallin bir sıfatla nitelenmesi gerektiği şeklindeki gerekçelerine yönelik şöyle bir soru akla gelebilir: Bazen bedenimizin belli bir parçasında elem meydana geldiğinde vücudumuzun tamamı ondan acı duyabilmektedir. Bu durumda belli bir mahalde bulunan elem, bir bütün olarak bedenin "acı hisseden" sıfatıyla nitelenmesini gerektirmiş olmuyor mu? Aslında bu sorunun cevabı yine onun varlığı ile idrakinin varlığını birbirinden ayırtırmada yatmaktadır. Şöyle ki: Bir acının varlığı ile o acının idrakinin varlığının gerekli kıldığı sıfatlar birbirinden farklıdır. Acının varlığı sadece bulunduğu mahallin onunla nitelenmesini sağlarken acıya ilişkin idrak varlığı bir bütün olarak bedenin "idrak edici" olmakla nitelenmesini gerekli kılar. Diğer bir ifadeyle, idrakler sadece yerleştiği mahallin değil bir bütün olarak öznenin "idrak edici" olarak nitelenmesini gerektirirler. Söz gelimi parmak kesildiğinde acı manası sadece kesilen bölgede var olurken parmaktaki acının idraki ise kalpte var olur ve bir bütün olarak bedenin "acıyı idrak eden" şeklinde nitelenmesini sağlar.

b. Akıl ve Bilginin Varlığı

Mükellefin kabirdeki sorgulama esnasında soruları anlaması için akıl ve bilgi sahibi olması gerekmektedir. Ayrıca akli ve bilgisi olmayan hayat sahibi bir varlığa azap etmek aklen mümkün olmakla birlikte çirkindir. Bu anlamda kabirde kendisine hayat iade edilen kişiye akli verilmeden azap edilmesi de aklen çirkindir. Allah Teâlâ aklen çirkin olan böyle bir şeyden

²⁸ Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 405; Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: rü'yetü'l-bâri*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Guneymî - Muhammed Mustafa Hilmi (Kahire: ed-Darü'l-Misriyye, 1963), 4/8; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 1/171, 174-175; Ebü'l-Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-teklîf*, thk. J. J. Houben (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katulikiyye, 1965), 1/123-125.

²⁹ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/390.

münezzehdir. Kabir azabında bu aklî çirkinliğin söz konusu olmaması için kabirdeki kişide hayata ilave olarak aklın da yaratılması gerekir. Dolayısıyla azap ve nimetin gerçekleşebilmesi için ölüde hayatın ve aklın yaratılacağı akıl sayesinde de bilinmektedir.³⁰ Şu hâlde mükellefin sorgulamayı bilmesi ve böylece muhatap olacağı azabın çirkin olmaması için akıl ve bilgi sahibi olması Mu'tezile açısından zorunludur. Akıl ve bilginin ise idrakte olduğu gibi cansız nesnelere var olması onlara göre imkânsızdır. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre, bilgi arazının yerleşeceği mahalde zorunlu olarak hayatın bulunması gerekir.³¹

c. Kelamın Varlığı

İlim, acı ve lezzetin idraki, kudret vb. manaların mevcudiyetleri için hayatın, dolayısıyla da bünyenin gerekli olduğu hususunda Mu'tezilî âlimlerinin büyük çoğunluğu ittifak etmekle birlikte kelâmın (konuşma) varlığı için bir bünye ve hayatın gerekliliği konusunda ihtilaf vardır. Ebû Ali Cübbâ'î'ye göre tıpkı ilim manasında olduğu gibi kelâm manasının varlığı için bünyeye, dolayısıyla da hayata ihtiyaç vardır. Ancak Ebu Hâşim ve onun görüşünü takiben sonraki dönem Basra Mu'tezilesi, kelimanın varlığı için bünyeye ve hayata gerek olmadığını savunur. Zira belli bir mahalde bulunup da canlı için bir hali gerekli kılmayan manaların varlığı için herhangi bir mahallin bulunması yeterlidir.³² Onların ilâhî kelâmın mahiyeti konusundaki görüşlerinin kelâmın da bünyeye ve hayata ihtiyaç duyduğunu kabul etmelerine engel teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Zira onlara göre kelâm; ilim, hayat ve kudretten sıfatlarından farklı olarak bir mana değil fiili bir sıfattır. Kelam, mana sıfatlarından farklı olduğundan cansız bir nesnede bile var olabilir. Nitekim Allah Teâlâ kelâmını bazen bir çalılıkta bazen insanda yaratır.

Sonuç olarak Mu'tezilî ontolojide kelamın varlığı için hayat gerekli görülmesi de lezzet ve elemelerin idrakinin varlığı ile akıl ve bilginin varlığında hayatın zorunluluğu genel kabul görmüştür. Bu ontolojik ilke, ölüm ötesi hayatta da geçerlidir. Lezzet ve elemelerin idrakinin varlığı için hayatın varlığının gerekli olduğu düşüncesinden dolayı Kâdî Abdülcebâr, cansız nesneye azap edilmesinin imkânsız olduğunu ve kabir azabının

³⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/665.

³¹ İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, 1/123-125; Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, 1963, 4/8.

³² Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: Halku'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Ebyârî (Kahire: ed-Darü'l-Misriyye, 1963), 7/31-32, 36, 41-42; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 1/185-186.

gerçekleşmesi için ölmüş kişiye mutlaka hayatın iade edileceğini söyler.³³ Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) de kendi mezhebinin yaklaşımını açıklarken Allah'ın kabirde ölümlere hayatı vereceğini ve böylece onlara azap edeceğini aktarır. Zira acının idrakinin varlığı için hayat gerekli olduğundan ölüye azap edilmesi imkansızdır.³⁴ İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) de Allah'ın kabirde ölümleri dirilteceğini ve akıllarını yetkinleştirdikten sonra kendilerine azap veya nimeti vereceğini söyler. Kabirdeki idraklerin gerçekleşmesi de ancak hayat ve akıl sayesinde mümkün olur.³⁵

Sünnî kaynaklarda Mu'tezilî Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî (ö. III./IX. yy) ile Kerrâmiyye'nin genel yaklaşıma aykırı olarak idrak ve bilgilerin varlığı için hayatın gerekli oluşunu reddettiği ifade edilir. Bunlara göre kabirlerinde ölü olarak bulunanlara hayat iade edilmeksizin azabın çektirilmesi mümkündür. Bilgi, idrak, kudret ve irade gibi sıfatların varlığı için hayatın gerekli olduğu konusunda Ehl-i sünnet kelâmcılarının da Mu'tezile ile hemfikir olduğu görülmektedir. Ancak hayatın gerekliliğini reddedenler arasında genelde Sünnî âlim İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) ismine de yer verilmiştir.³⁶ Ka'bî ise Cebriyye'den birinin kabirdekilerin ölü oldukları halde kendilerine dokunan azabı hissedebileceğini iddia ettiğini haber vermekte ve bunu tuhaf bir görüş olarak nitelemektedir.³⁷

2. Hayat-Bünye İlişkisi

Mu'tezile açısından kabirdeki ahvâlin gerçekleşmesi için hayatın var olması gerektiği önceki başlıkta incelenmiştir. Bu noktada şöyle bir soru akla gelmektedir: Mu'tezilî ontolojide hayatın varlığı için herhangi bir şartın varlığı gerekli görülmüş müdür? Kabir hayatı söz konusu olduğunda Mu'tezilî âlimlerin dikkat çektiği şart, bünyenin varlığıdır. Diğer bir ifadeyle onlar, hayatın varlığı için bir bünyenin var olması gerektiği ilkesini benimsemişlerdir. Hayatın varlığı için insanın özel bünyesi gerekli iken akıl ve bilginin varlığı için de insan kalbinin özel bünyesi gerektiğinden bu husus iki başlık altında incelenecektir.

a. İnsanın Özel Bünyesinin Varlığı

Araz herhangi bir mahalle yerleştğinde onun bir hükümle yani sıfatla

³³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/665.

³⁴ Cüşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il*, 264; Cüşemî, *Tahkîmu'l-'ukûl*, 227.

³⁵ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 464.

³⁶ Nesefî, *Tebîratü'l-edille*, 2/764; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4:332, 338-339; Ebü'l-Berekât Hafızüddin en-Nesefî, *Şerhü'l-Umde fî akâideti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa = el-İ'timâd fî'l-i'tikâd* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2012), 433; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/222; İcî, *Mevâkıf*, 382.

³⁷ Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 404.

nitelenmesini sağlar. Bazı arazlar yalnızca yerleştikleri mahallerin o hükümle nitelenmesini gerektirirler. Mu'tezilî âlimler bunları "hükmü yalnızca yerleştiği mahal ile sınırlı arazlar" şeklinde tanımlarlar. Bu kısımdaki araz ve manaların varlığı için herhangi bir mahallin bulunması yeterlidir. Arazların bazıları ise sadece yerleştiği mahallin değil ayrıca o mahallin telif arazi sayesinde başka parçalarla birleşerek meydana getirdiği özel bir bünyenin (*el-bünyetü'l-mahsûsa*) yani bütünü (*cümle*) hükümle nitelenmesini sağlar. Bu tür arazlar ise "hükmü yerleştiği mahal ile sınırlı olmayan arazlar" şeklinde ifade edilir.³⁸ Burada özel bünye ile kastedilen şey insana özgü olan ve dışta görüldüğünde onun insan olduğu anlaşılacak tarzda bünye ve yapı kastedilmektedir.

Renkler, oluşlar, tatlar ve kokular canlı varlığın bütünü için bir hali gerekli kılmadıklarından bu arazların varlığı için bir bünyenin bulunması gerekmez. Aksine bunların varlığı için sadece bir mahallin bulunması yeterlidir. Diğer bir ifadeyle belli bir mahalde bulunup canlılığın bütününe taalluk etmeyen her araz, sadece yerleştiği mahalle gereksinim duyar. Hayat arazi ise bütünde bir hükmün bulunmasını gerektirdiğinden onun varlığı için bir bütün olarak öznenin özel bir bünyeye sahip olması gerekmektedir. Onlara göre, hayat arazi tek bir mahalde var olmakla birlikte Eş'ârîler'in kabulünün aksine onun varlığı için renk, oluş vb. arazlarında olduğu gibi herhangi bir mahallin bulunması yeterli değildir.³⁹ Hayat sıfatı sayesinde birçok parçadan oluşan bütün tek bir şeye dönüşür ve bu sayede yalnızca ilim, kudret ve irade gibi arazların bulunduğu parçalar değil bir bütün olarak insan âlim, kâdir ve mürid olmakla nitelenir. Bu açıdan ilim, kudret ve irade manaları da var olabilmek için hayata dolayısıyla da bünyeye gereksinim duyarlar.⁴⁰

³⁸ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 1/185.

³⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, 1963, 7/36-37; Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-teklîf*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1965), 11/331, 333, 354-355; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/383-384. Cüşemî'ye göre, İskâfî, Mu'tezile'nin genelinin aksine hayat arazının bütünü değil sadece yerleştiği mahalli canlı olmakla nitelediğini ileri sürmüştür. Eğer İskâfî'nin iddiası doğru olsaydı tek bir şahısta çok sayıda canlılığın bulunması gerekirdi ki bunun kabul edilmesi mümkün değildir. Bk. Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il*, 350.

⁴⁰ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/369-370; 375-376; Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, 1965, 11/355. Ehl-i sünnet âlimleri kelamı ilim, kudret ve irade gibi bir mana kabul ettiklerinden onun da hayata ihtiyaç duyduğunu savunurlar. Ancak Mu'tezile kelamı diğer mana sıfatlarından ayırır. Onlara göre, kelam da belirli harflerin birleşiminden oluşan bir sıfat olduğundan seslerde olduğu gibi varlıkları için herhangi bir mahallin bulunması kâfidir. Zira seslerin varlığı için bir mahallin bulunması yeterli kabul edilmektedir.

Mu'tezilî âlimlerin hayatın bünyeye ihtiyaç duyduğuna dair dayandıkları en güçlü delil, bünyenin dağılmasına sebep olan kesme gibi bir fiil gerçekleştiğinde hayatın ortadan kalktığının ve akabinde de ölümün meydana geldiğinin müşahede edilmesidir. Söz gelimi canlı kesildiğinde ondaki bünye dağıldığından hayat manası da kaybolmakta ve böylece ölüm gerçekleşmektedir. Ölüm hayatın zıddı olan bir mana değildir ki o kesilme esnasında bütüne yerleşip hayatın yok olmasına sebep olsun.⁴¹

Bünye, iki mahalde var olan özel bir telif şeklidir.⁴² Tek bir parçada yani atomda telif ve bünyenin bulunmasının imkânsızlığından dolayı onda hayatın varlığı da mümkün değildir. Şâhit alemde bir varlık yalnızca özel bir bünyeye sahipse canlı kabul edilir. Özel bünye ise ancak parçalardan meydana gelmiş olan bütünde var olur.⁴³ Bir bütünün canlı olması için bir araya gelmesi gereken asgari düzeyde parçalar vardır. Ancak bu parçalar bir araya geldikten sonra o bütün canlılık sahibi olur. Bütünün canlılığını sağlayan asgari düzeydeki parçaların haricinde kalanlar, fazlalık (*ziyâdât*) olduğundan onların mevcut bünyeden ayrılması durumunda da bütün, canlı kalmaya devam eder. Zira bu durumda canlılığı mümkün kılacak düzeydeki özel bünyenin varlığı için gerekli parçalar kalmaya devam etmektedir.⁴⁴

Hayat arazının özel bünyeye sahip canlının tüm parçalarında bulunması gerekmez. Onun, canlıdaki belli bir mahalle yerleştiğinde bir bütün olması hasebiyle canlının bütün parçalarına yerleşmesi gerektiği söylenemez. Eğer hayat arazi var olmak için canlıdaki bütün parçalara ihtiyaç duysaydı bunlardan birinin eksik olması halinde hayat ortadan kalkardı.⁴⁵

Hayat manasının varlığı için özel bünyeyi gerekli görmenin ulûhiyyet inancı açısından kabul edilmesi mümkün olmayan sonuçlara yol açtığı söylenerek Mu'tezile'nin bu ilkesine eleştiriler yöneltilmiştir. Buna göre, eğer hayatın varlığı için bünye gerekli ise bu durumda Allah'ta da hayat sıfatının bulunabilmesi için bünyenin şart görülmesi gerekecektir. Allah'ın bünye sahibi kabul edilmesi O'nun cisimselleştirilmesi anlamına gelecektir. Fakat

Dolayısıyla sesler ve onların birleşiminden meydana gelen kelam sıfatının varlığı için bünyeye ihtiyaç yoktur. Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 1/185-186.

⁴¹ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/383-385, 405-406; Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il*, 350. Ölümün hayatın zıddı bir mana olduğunu söyleyen Ebu Ali Cübbâi ve Ka'bî gibi bazı bilginler bulunmakla birlikte bu görüşün müteahhir Mu'tezile tarafından reddedildiği görülmektedir. Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/405-406.

⁴² İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/600.

⁴³ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/375; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 1965, 11/354.

⁴⁴ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/376, 398; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology* (Leiden: Brill, 1994), 18-19.

⁴⁵ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/382.

Allah'ın hay olduğunu savunan Mu'tezile Allah'ın tescimine kesinlikle karşı çıkmaktadır. Bu eleştirinin farkında olan Mu'tezilî âlimler, Allah'ta mana sıfatlarının varlığını reddetmek suretiyle bu sorunu çözmeye çalışırlar. Zira onlara göre, şâhid âlemde varlıklar hayat, ilim, kudret ve irade manaları sayesinde hay, âlim, kâdir ve mürîd olarak nitelenirken Allah Teâlâ zâtı dolayısıyla hay, âlim, kâdir ve mürîd olmakla nitelenir. Diğer bir ifadeyle Allah Teâlâ'nın zâtına zâid hayat, ilim ve kudret manaları yoktur. Var olmak için bünyeye muhtaç olan şey hay, âlim ve kâdir sıfatları değil hayat, ilim ve kudret manalarıdır. Allah Teâlâ'da söz konusu manalar bulunmadığından O'nun hay olması için bünye gerekmez.⁴⁶

Hayatın yerleşeceği mahal için onun özel bir bünyeye sahip olması dışında başka bir şeye sahip olmasının gerekip gerekmediği konusunda Mu'tezilî âlimlerin görüşleri farklılaşmaktadır. Bazılarına göre hayatın varlığı için bünye hâricinde gerekli olan diğer bir şart ise yaşlıktır. Onlara göre yaşlığin bulunmadığı bir mahalde hayatın varlığı mümkün değildir. Bu yaşlığı ise insanlarda kan sağlar. Kanın bulunmadığı canlılarda ise onun yerine yine hayatın muhtaç olduğu miktarda yaşlık bulunur. Ateş, yaşlığı ortadan kaldırdığından ateşin ve ondan daha güçlü olan güneşin canlı olması mümkün değildir.⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, özel bünyenin et ve kandan meydana geldiğini dolayısıyla hayat arazının bu ikisine de muhtaç olduğu ifade eder.⁴⁸ Muhtemelen onun kastettiği özel bünye, insanın bünyesidir. Bu durumda hayat arazının insanda bulunması için onun herhangi bir bünyede bulunması yeterli olmayıp ayrıca onun et ve kan bileşiminden meydana gelmesi

⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/287; 2/243; İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhit bi't-teklîf*, 1/124-130; Takıyyüddin en-Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istiksâ fi mâ beleganâ min kelâmi'l-kudemâ*, thk. es-Seyyid Muhammed eş-Şâhid (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999), 254-256. Şâhid ve gâib âlemde canlı olmayı gerektiren sebebin farklılığını açıklama sadedinde İbn Metteveyh'in şu ifadeleri oldukça önemlidir: Canlının parçalarının canlı olması, ya o parçaların zâtından ya da zâtlarına ilave bir manadan kaynaklanan bir gerekliliktir. Zâtlarından kaynaklanan bir gereklilik olsaydı canlıdaki her bir parçanın da canlı olması gerekirdi. Ancak canlıdaki her bir parçanın canlı olmadığını biliyoruz. O halde o parçalara ilave bir manadan dolayı yani hayat arazından dolayı canlı olmaktadır. Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/377. Mu'tezilî düşüncede canlılığı sağlayan şeyin gâib âlemde Allah'ın özel zâtı, şâhid âlemde insanların özel bünyesi olduğunu ileri süren başka bir teori de bulunmaktadır. Bu teoride şâhid âlemde hayat manasının varlığı reddedilse de hay olmak için bünyenin gerekliliği kabul edilmektedir. Örneğin bk. Rüküddin İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, thk. Wilfred Madelung - Martin McDermott (Al-Hoda: London, 1991), 201-204, 207, 210-211; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 77-79.

⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, 1965, 11/354; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/199; 2/663; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/385; Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il*, 351.

⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/199, 355; 2/663.

gerekmektedir.⁴⁹ Hayatın havanın varlığına muhtaç olup olmadığı da Mu'tezilî bilginler arasında tartışılmıştır. Ebu Alî Cübbâî hayatın havaya ihtiyaç duymadığını, Ebu Hâşim ise ona ihtiyaç duyduğunu savunmuştur.⁵⁰ Ebu Hâşim, hayatın havanın yanı sıra yaşlılık-kuruluk ve ruha da gereksinim duyduğunu düşünür. Cüşemî'ye göre ise hayatın bünye dışında bir şeye ihtiyaç duyduğunu bilebilmek için bir bilgi vasıtasına sahip olmadığımızdan dolayı hayat için bünyeden başka bir şartın bulunduğunu söylemek caiz değildir.⁵¹

b. İnsan Kalbinin Özel Bünyesinin Varlığı

Kabirde sorulan soruların anlaşılması için mükellefin bilgisinin ve itikâdının; sorulara cevap vermesi için buna yönelik iradesinin bulunmasının gerektiği bilinmektedir. Mu'tezile'ye göre bilgi, itikâd ve irade manaların varlığı için hayat ve insana ait özel bünyenin şart olmasının yanı sıra ayrıca kalbin özel bünyesinin de bulunması zorunludur. Bilginin cinsi olan itikadın varlığı için kalbin bünyesine sahip özel bir mahallin bulunması gerekmektedir. Hayat manasının bulunmadığı bir mahalde itikad arazının varlığı imkânsız olmakla birlikte hayat manasının mevcut olduğu her bir mahalde de varlığı gerekmez. Diğer bir ifadeyle itikadın bir mahaldeki varlığı, hayat için gerekli bünyeye ilave olarak kalbin özel bünyesi de gerekmektedir. Söz gelimi itikadın, hayat arazına ve elin bünyesine sahip bir mahalde var olması mümkün değildir. İtikadın mahallinin kalp olduğu kesin olmakla birlikte onun kalbin her bir parçasında değil belirli bir parçasında bulunması daha makuldür.⁵² Kâdî Abdülcebâr; itikâd, irâde, kerih görme, zanlar ve akıl yürütme olmak üzere kalbin beş türden fiili olduğunu ifade eder. Bu durumda itikâd cinsinden olan bilginin varlığında olduğu gibi kalbin diğer fiillerinin varlığı için de kalbin özel bünyesine sahip bir mahalin bulunması gerekir. Nitekim Mu'tezilî kelâmcılar irâde, kerahet, zanlar ve akıl yürütmenin varlığı için de kalbin özel bünyesinin gerekli olduğunu açık bir şekilde ifade ederler.⁵³

⁴⁹ Cüşemî'ye göre Kâdî Abdülcebâr, bünyenin haricinde ruh, kan veyahut başka bir şeyi gerekli görmemiştir. Bk. Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il*, 351. Öyle görünüyor ki Cüşemî, onun herhangi bir canlıda hayatın var olmak için ihtiyaç duyduğu şartlarla ilgili görüşünü aktarmaktadır. Yoksa insanda hayatın varlığı için et ve kandan oluşan özel bir bünyenin gerektiğini Kâdî Abdülcebâr kendi eserlerinde ifade etmekteidr.

⁵⁰ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/386.

⁵¹ Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il*, 351.

⁵² İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/619-620, 665, 698; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/335; 2/217.

⁵³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/149; 2/217; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/547, 665.

Ehl-i sünnet kelâmcıları, kabir hayatının aklen imkânını temellendirmek için esas itibarıyla hayatın var olmak için bünyeye muhtaç duyduğu şeklindeki Mu'tezilî ilkenin yanlışlığını göstermeye çalışmışlardır. Onlara göre, Mu'tezile'nin iddiasının aksine Allah'ın tek bir atomda bile hayatı yaratması mümkündür. Şu hâlde kabir azabının aklî imkânının temellendirilmesinde söz konusu ilkeyi reddetmek büyük bir öneme sahiptir.⁵⁴ Diğer taraftan Mu'tezilî bilgin Salih b. Kubbe'nin de mezhep içinde genel kabul görmüş bu ilkeyi reddettiği ve cevher-i fertte hayatın varlığını mümkün gördüğü aktarılmaktadır.⁵⁵

3. Bünye-Mükellef İlişkisi

Kabirde azaba, nimete ve sorgu-suale muhatap olacak öznenin hakikatinin ne olduğu sorusuna verilen cevap konuyla ilgili yaklaşımın anlaşılmasında önem arz etmektedir. İnsanın hakikatinin ne olduğu konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Kabir ahvâlinin öznesinin (ruh-beden) kim olduğu sorusu ile insanın hakikatinin ne olduğu (ruh-beden) sorularının cevapları bazen aynı olmakla birlikte bazen de farklılaşabilmektedir. Özellikle ruh-beden ayrımı yapan düşünürlerin görüşlerinde iki sorunun cevaplarının farklılığı daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bedenin ötesinde bulunan ruhu insanın hakikatine özdeş kabul edenler ya ruh ve beden birliktedir ya da sadece ruhun kabir ahvâlinin öznesi olacağını savunurlar. Ehl-i sünnet âlimlerinin büyük çoğunluğu ruh ve beden birliktedir kabir ahvâlinin öznesi olacağını, İbn Hazm gibi bazı âlimler ise kabirde azap ve nimetin yalnızca ruha yönelik olacağını düşünürler. Bedenin ötesinde bir ruhun varlığını kabul etmeyenler ve insanı duyulur bedenden ibaret görenlere göre ise kabir ahvâline muhatap olabilecek beden haricinde bir özne yoktur. Bu görüş Ebu Hâşim, Ebu Ali Cübbâi ve Kâdî Abdülcebbar gibi meşhur Mu'tezilî âlimler tarafından savunulmuştur.⁵⁶ Bu

⁵⁴ Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 2/764-765; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/208, 221.

⁵⁵ Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il*, 350.

⁵⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/89; Akın, "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", 169-173. İslâm düşüncesinde insanın hakikatinin neliğine dair görüşlerin detaylı bir incelemesi için bk. Ziya Erdiç, "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim 2021), 161-174. Bazı modern araştırmalarda kabir azabının sadece ruha yönelik olacağını savunanlar arasında İbn Hazm'ın yanı sıra Kâdî Abdülcebbar da zikredilmektedir. Örneğin bk. İbrahim Usta, "İslam Mezhepleri'nde Kabir Hayatı'na Genel Bakış", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 248-249, 254. Ancak söz konusu çalışmanın iddiasının doğru olmadığını düşünüyoruz. Öncelikle yazar, bu iddiasını hangi kaynağa dayandırdığını belirtmemektedir. Ayrıca insanın mahiyetine ilişkin görüşlerinin yer aldığı kendi çalışmaları ve konuyla ilgili yapılmış müstakil araştırmalar göstermektedir ki Kâdî Abdülcebbar, insanın mahiyetinin bünyeden ibaret olduğunu savunmakta ve insanın

görüşü benimseyen Mu'tezilî âlimler, çalışmada üzerinde durduğumuz ve meşhur anlamıyla kabir hayatını kabul etmelerinin mümkün olmadığını iddia ettiğimiz kişilerdir.

Kâdî Abdülcebâr, önde gelen Mu'tezilî âlimlere nispet ettiği ve kendisinin de benimsediği bünye görüşü hakkında detaylı bilgiler verir. Buna göre, canlı ve kâdir olan zât, özel bir bünyeye sahip olan "bu şahıs"tır. Emir ve nehiy gibi hükümlere muhatap olan mükellef de yine budur. Ancak hayat sıfatının iliştigi parçalar canlı olmakla nitelenen bütünü bir parçası olabilir. Bazen de insanın bünyesine sahip olacak tarzda bir heykel yapılır ancak onun parçalarında hayat arazi bulunmadığı için o, insan veya canlı olarak nitelenmez. Diğer taraftan kan, saç ve tırnak gibi hayat sıfatının bulunmadığı cansız parçalar mükellef olan insanın bir parçası değildirlir.⁵⁷

Mu'tezilî düşüncede acı, lezzet ve diğer idraklerin öznesi olan mükellefin duyulur beden değil ruh olduğunu savunan Nazzâm (ö. 231/845) gibi düşünürler de vardır. Ona göre cisme karışmış hayattan ibaret olan ruh, zâtı dolayısıyla kâdir, hay ve âlimdir.⁵⁸

İnsanın bedenden ibaret olmadığı veyahut mükellefin insanın ruhu olduğunu savunanlar açısından kabir ahvâlini sadece ruha münhasır kılma imkânı bulunmaktadır. Nitekim mükellefin insan ruhu olduğunu düşünen bazı düşünürler yalnızca ruhânî kabir hayatını kabul etmişlerdir. İbn Hazm gibi klasik âlimler veya bazı günümüz araştırmacıları bedensel kabir hayatını reddedip ölümden sonra kıyamete kadar geçecek zaman diliminde iman ve amelîne göre sadece ruhun lezzet ve elem tadacağını kabul etmektedirler. Sadece ruhânî kabir hayatını kabul eden bu düşünürlerin esas itibarıyla çalışmanın başında da işaret ettiğimiz probleme çözüm üretmeye çalıştıkları

hakikati anlamında bir ruhun varlığını reddetmektedir. Ona göre insanda nefes ve rüzgâr kabilinden bir ruh bulunmakta ancak hayata sahip olmayan bu ruh insanın hakikati olamaz. Kâdî Abdülcebâr'ın bu yaklaşımının onun kabir ahvâli konusundaki görüşlerini nasıl etkilediği bu çalışmanın sonraki başlıklarında detaylı bir şekilde incelenecektir. Bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, 1965, 11/311-312, 331, 334; Yunus Cengiz, "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Nisan 2018), 65.

⁵⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, 1965, 11/311-312, 331, 358-359; Margaretha T. Heemskerck, "Abd al-Jabbâr al-Hamadhânî on Body, Soul and Resurrection", *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, ed. Camilla Adang vd. (Würzburg: Ergon Verlag in Kommission, 2007), 127-134; Cengiz, "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri", 63-65. Cüşemî de mükellefin bünye veya cümleden ibaret olduğu görüşünü kabul eder ve bu yaklaşımı Ebu Ali Cübbâî, Ebu Hâşim Cübbâî, Kâdî Abdülcebâr ve öncü Mu'tezilî âlimlerinin çoğuna nispet eder. Bk. Cüşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il*, 350, 355.

⁵⁸ Cüşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il*, 350; Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, 1965, 11/310.

söylenbilir.⁵⁹

D. Mu'tezile'nin Kabir Hayatı Anlayışı

Önceki başlıkta üç ontolojik ilkenin Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından zorunlu görüldüğünü ve bu yüzden de onların meşhur anlamıyla kabir hayatını kabul etmelerinin imkânsız olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Şu hâlde Mu'tezilî âlimlerin kabir azabını kabul ettiklerine dair açık beyanları nasıl izah edilecektir? Aslında kabir azabını kabul ettiğini söyleyen Mu'tezilî âlimlerin anlayışları detaylı bir şekilde incelendiğinde onların meşhur kabir hayatı anlayışında oldukça farklı bir kabir hayatı anlayışına sahip oldukları görülür.

Onların kabir anlayışını farklı kılan en önemli husus, kabir hayatının zamanının ölüm ile kıyamet arasında değil birinci kez sura üflenmesinden yani kıyametin kopmasından sonra olduğunu iddia etmeleridir. Kabir hayatının zamanı konusundaki bu iddiaları sayesinde Mu'tezile âlimleri, mezkûr üç ilkenin hiçbirinden taviz vermeden kabir hayatını kabul etme imkânı bulmuşlardır. Bu anlamda kabir hayatının, birinci kez sura üflenmesinden sonra gerçekleşecek olan kıyametin kopması, haşir, hesap vb. süreçlerden aklî imkân açısından hiçbir farkı kalmamaktadır. Diğer taraftan zaman konusundaki farklılıkla birlikte Mu'tezile'nin kabir hayatı anlayışı tartışmanın odağından tamamen uzaklaşmaktadır. Zira kabir hayatı şu an henüz gerçekleşmediği için naslarda geçen kabir ahvâlinin zorunlu duyu bilgilerimizle çelişmesi durumu söz konusu olamamaktadır. Ayrıca kabir hayatı henüz başlamadığından ölür ölmez bedeni yakılan veya parçalara ayrılan bir kişinin kabir hayatını şu an nasıl yaşadığı sorusu da geçersiz olmaktadır.

Kabir hayatının kıyametten sonra gerçekleşeceği düşüncesi Ebû Âlî Cübbâî'de görülmektedir. Kendisine nispet edilen *Makâlât* eserinde⁶⁰, kabir azabı ve sorgu-suâlin Haşviyye diye nitelediği ekol tarafından kabul edildiğini belirten Cübbâî, onların kabir hayatının şu an yaşandığını sikâ kabul ettikleri ravilerden gelen bazı rivayetler ve ayetlerden hareketle iddia etmelerine karşı çıkar. Bu tarz kabir hayatının muhal olduğunu söyleyen Cübbâî, bunun kabul edilmesi halinde "Onlar ilk ölümden başka ölüm tatmazlar." (Duhan, 44/56) ayetini yalanlamak gerekeceğini söyler. Yine

⁵⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/89; Okuyan, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Kavramı ve Kıyamet-Ahiret Süreci*, 111-116.

⁶⁰ Yakın zamanda neşredilen bu çalışmanın Ebû Âlî Cübbâî'ye aidiyetiyle ilgili bir kesinliğin bulunmadığını belirtmek gerekir. Ebû Âlî el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, thk. Özkan Şimşek vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 13-23.

onların, ölenlerin kabirlerinde diri olduğuna dair iddiaları da Allah'ın kıyamet gününe kadar ölüleri diriltmeyeceğini vadetmesiyle çelişmektedir. Cübbâî, bu vaadi delillendirmek için "Sûr'a üflenir ve Allah'ın dilediği kimseler dışında göklerdeki herkes ve yerdeki herkes ölür. Sonra ona bir daha üflenir, bir de bakarsın onlar kalkmış bekliyorlar." (Zümer, 39/68) ayetine başvurur. Yine o, Firavun ve ehlinin kabirde azap çektiğine delil olarak zikredilen ayetin kabir hayatının şu anda gerçekleştiğine delalet ettiğini de reddeder. Ona göre, ayette Firavun'un ve beraberindekilerin suda boğulduğunun ifade edilmesinden dolayı onların defnedilmedikleri ve kabre konulmadıkları kesin olarak bilinmiş olur. Dolayısıyla onlar için şu anda bir kabir azabı söz konusu değildir. Bu ayetin manası, Hz. Musa'nın sabah akşam Firavun ve takipçilerini cehennem azabıyla tehdit etmesidir. Onun baştaki bu açıklamaları her ne kadar kabir azabını tamamıyla reddettiği şeklinde anlaşılmalı olsa da aslında onun reddettiği şey, kıyametin kopmasından önce gerçekleşeceği söylenen kabir hayatıdır. Yoksa o, ikinci kez sura üflenmesinden sonra meydana gelecek kabir azabını mümkün gördüğünü bölümün sonunda ifade etmektedir. Burada o, Haşviyye'nin kabirle ilgili naklettiği hadislerde anlatılan azabı, ikinci kez sura üflenme ve ikinci yaratılıştan sonra Allah'ın kabirdeki günahkarlara azap etmesi şeklinde anlamının mümkün olduğunu belirtir.⁶¹

Sonuç olarak Cübbâî'nin kabir hayatının ne zaman gerçekleşeceğine dair görüşü şöyle özetlenebilir: Birinci kez sura üflenmesinden sonra kıyamet kopacak ve bütün insanlar ölecektir. Sonra ikinci kez sura üflendiğinde bütün ölüler diriltilecektir. Bu diriltimenin akabinde ise kabirlerinden ayrılmadan önce kafirler, hadislerde anlatıldığı üzere azap çekecektir. İnsanlar haşir meydanına sevk olunup hesaba çekilmeden ve cennet ve cehenneme girmeden önce bir ön azap, nimet ve sorgulamaya muhatap olacaktır.

Kabir hayatının zamanı konusunda önde gelen Mu'tezilî âlimlere nispet edilen önemli bir görüş ise onun "iki sura üflenme arasında"

⁶¹ Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 54-56. İbnü'l-Murtâzâ ise Cübbâî'nin kabir azabının vaktiyle ilgili bir kesinliğin bulunmadığı görüşünü benimsediğini ifade eder. Bk. Ahmed b. Yahya İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâid fî tashîhi'l-akâid*, thk. A. Nasri Nâdir (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1985), 131. Kabir hayatıyla ilgili naklî deliller araştırmamızın konusu olmadığından bu çalışmada sadece Mu'tezile'nin kabir anlayışının anlaşılmasına katkı sağladığı yönleriyle ele alınmıştır. Bu yüzden kabir azabını kabul eden ve reddedenlerin görüşlerini dayandırdıkları naklî delilleri toplu bir şekilde görmek için bk. Ödemiş, "Tartışmalı Bir Akide Problemi Olarak Kabir Azabı", 523-551; Kubat, "Mezheplerin Ana İhtilâf Konularından Biri Olarak Kabir Azabı", 14-28; Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", 75-78.

gerçekleşecektir. Mu'tezilî ve Sünnî kaynaklarda bu görüşün Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]) ile Bısr b. Mu'temir (ö. 210/825) tarafından savunulduğu ittifakla aktarılır.⁶²

Kâdî Abdülcebbâr, kabir hayatının zamanı konusunda tevârüs ettiği Mu'tezilî geleneği genel olarak takip etmekle birlikte Ehl-i sünnet'in görüşlerinden de bazı unsurlar dahil edip eklektik bir kabir anlayışı ortaya koymaktadır. Onun açıklamaları incelendiğinde Mu'tezilî ilkelerden taviz vermeyecek şekilde biri husûsî, diğeri genel olarak nitelendirilebilecek iki tür kabir hayatı kabul ettiği görülmektedir.

i) Birincisi, "husûsî kabir hayatı"dır. Bunu husûsî olarak nitelememizin sebebi, bunun naslarda açıkça ifade edilen belirli kişilere münhasır olmasıdır. Ayrıca ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Kâdî Abdülcebbâr, bu kabir hayatı çeşidinin birinci kez sura üflenmesinden önce yani kıyametin kopmasından önce gerçekleşeceğini düşünmektedir. O, Hz. Nuh'un kavmi ve Firavun'un ailesi ile ilgili ayetlerin herkes için geçerli olan kabir azabına değil sadece bu ayette belirtilen kişilerin maruz kalacakları kabir azabına delâlet ettiğini belirtir.⁶³ Diğer bir ifadeyle o, Ehl-i sünnet'in kabir azabı konusunda istidlâlde bulunduğu iki meşhur ayetin şu andaki kabir azabına delâletlerini kabul etmekle birlikte bu ayetlerin mükelleflerin tamamının değil sadece ayetlerde zikredilen kişilerin çekeceği azaba delil olduğunu söylemektedir.⁶⁴

Bu kabir hayatı çeşidini temellendirmek için Kâdî Abdülcebbâr'ın getirdiği ilk delil, "Sonunda günahları yüzünden tûfanda boğuldular, ardından ateşe atıldılar (*fe-udhilû*) ..." (Nuh, 71/25) mealindeki ayet-i kerimedir. Ona göre burada boğulmadan sonra onların ateşe atıldığını ifade eden fiilin başında yer alan "fe" harfi, araya bir süre girmeksizin peşinden gelmeyi (*fa-i ta'kibiyye*) ifade etmektedir. Dolayısıyla Hz. Nuh'un kavmi hakkında nazil olan bu ayet onların boğulmalarının hemen akabinde araya zaman girmeksizin ateşe girdiklerini beyan etmektedir.⁶⁵ Eğer bu ayet, insanların genelinin kabir hayatına delâlet edecek olsa öldükten hemen sonra bünyeleri dağılan, kendilerinde hiçbir hayat emaresi müşahede edilmeyen ve bedenleri küle dönen ölülerin de kabir ahvâlini yaşadığını

⁶² Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 404; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/332; Ebü'l-Hasan Seyfüddin el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keîlâm*, thk. Hasan Mahmud Abdullatif (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1971), 302; Cüşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il*, 264; Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-teysîr*, thk. Abdurrahman b. Süleymân es-Sâlimî (Kahire-Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısriyye-Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 2018), 8/6115.

⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/663.

⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/663.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/663.

kabul etmemiz gerekecektir. Bu durum Mu'tezile'nin yukarıda değindiğimiz temel ilkeleriyle çeliştiği için Kâdî Abdülcebbâr, bu ayetin delâletini Hz. Nuh'un kavmine tahsis etmektedir. Yani bu ayet sadece Hz. Nuh'un kavminin ölümlerinin hemen akabinde ateşe girdiklerini ifade etmektedir.

Bu kabir hayatı çeşidini temellendirmek üzere Kâdî Abdülcebbâr'ın getirdiği diğer bir delil ise Firavun ailesinin durumunu anlatan "Bu azap, onların sabah akşam sokulacakları ateştir. Kıyamet koştığında, 'Firavun ailesini en şiddetli azabın içine atın!' denilecek" (Mü'min, 40/46) mealindeki ayet-i kerimedir. Kâdî Abdülcebbâr, burada belirtilen azabın da Firavun ailesine mahsus olduğunu ve mükelleflerin tamamına genellenemeyeceğini ifade eder.⁶⁶ Eğer âyetin delâleti tüm mükelleflere genellenecek olursa herkesin birinci kez sura üflenmesinden önce kabir hayatını yaşadığını kabul etmek gerekecektir. Zira ayette, sabah ve akşam ateşe sokulmanın ardından kıyametin kopacağı ve ardından da en şiddetli azaba girileceği ifade edilmektedir. Yani ayette bahsedilen sabah-akşam ateşle işkence edilmesi kıyametin kopmasından öncedir. Kâdî Abdülcebbâr, herkesin kıyametten önce azap çektiğini savunmanın ontolojik ilkeleriyle çelişeceğini düşündüğünden bu ayetin delâletini Firavun ailesine tahsis etmektedir.

Burada Kâdî Abdülcebbâr'ın ölümün hemen akabinde yaşanan kabir azabını ayetlerde belirtilen kişilere tahsis etmesinin Mu'tezilî ilkelerle nasıl çelişmediği sorusunu da cevaplandırmamız gerekiyor. Ölen insanların bir kısmının bünyelerinin tamamen dağılması, bir kısmının da ölü bedenleri çürüyene kadar göz önünde bulunmasına rağmen sorgu-sual, azap ve nimete muhatap olduklarına dair hiçbir işaret müşahede etmediğimizi zorunlu olarak biliyoruz. Ancak Hz. Nuh'un kavminin ve Firavunun ailesinin helaklarından sonra bünyelerinin dağılıp dağılmadığını, dağıldıysa Allah Teâlâ tarafından hemen akabinde bünyelerinin bir araya getirilip getirilmediğini, bünyelerine hayatları iade edilerek kabir azabı çektiklerinde herhangi bir ses, bağırtı, işkence eserinin ortaya çıkıp çıkmadığını duyu organlarımızla veya aklen bilme imkânımız yoktur. Dolayısıyla bu ayetler, Hz. Nuh'un kavmine ve Firavun ailesine tahsis edildiğine onların anlamıyla çelişen herhangi bir duyu idraki ve kesin aklî bilgiye sahip olmadığımızdan bir problem ortaya çıkmamaktadır. Kâdî Abdülcebbâr açısından meseleye

⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/663. Her ne kadar Kâdî Abdülcebbâr, tikel olayların hükmünün bazen genele teşmil edilebileceğini düşünse de onun ontoloji konusundaki görüşlerinin kabir hayatı ile ilgili bu ayetin hükmünün genellenmesine engel teşkil ettiği görülmektedir. Cüşemî ve İbnü'l-Melâhimî de bu ayetin kabir azabına delil olduğunu ifade etmelerine rağmen hususiliği veya genelliğine değinmezler. Bk. Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il*, 264; Cüşemî, *Tahkîmu'l-'ukûl*, 227; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 463-464.

bakıldığında Hz. Nuh'un kavmi ve Firavun ailesinin yaşadığı kabir azabını Mu'tezilî ilkelerle ve kesin bilgilerimizle çelişmeyecek şekilde açıklama imkânı bulunduğundan o ayetlerin delâlet ettiği azabı sadece bu gruplara tahsis etmiştir. Buna göre, onlar helak olduktan sonra Allah Teâlâ bünyelerini muhafaza etmiş, ölümlerinin hemen akabinde kendilerine hayatı iade etmiş ve sonrasında da ateşle azap etmiştir. Onların bu şekilde bir azaba maruz kalmasıyla çelişecek herhangi bir duyu idraki, tevatür ya da aklî bilgi bulunmamaktadır. Şu hâlde bu konuda tek bilgi kaynağımız olan nassın kabul edilmesi gerekmektedir.

ii) İkincisi, "genel kabir hayatı"dır. Bunu genel olarak nitelememizin sebebi, ölenlerin genelinin yaşayacağı hayat olmasıdır. Kâdî Abdülcebâr, kabir azabının iki sura üflenme arasında gerçekleşeceğini söylerken bu türdeki kabir hayatında gerçekleşecek azabı kastetmektedir. Diğer bir ifadeyle "genel kabir hayatı"nın gerçekleşme zamanı iki sura üflenme arasındadır. Bu konuda Kâdî Abdülcebâr'ın dayandığı delil, "...Önlerinde, yeniden diriltilecekleri güne kadar bir *berzah* vardır. Sûra üflendiğinde artık ne aralarında akrabalık bağları kalacak ne de birbirlerine soru sorabilecekler!" (Mü'minûn, 23/100-101) ayet-i kerimesidir. Ona göre sözlükte "korkutucu büyük bir iş" anlamına gelen *berzah*ın, azaptan başka bir anlamı yoktur. Dolayısıyla ayet, *berzah*ın yani kabir azabının iki sura üflenme arasında gerçekleşeceğine delâlet etmektedir.⁶⁷

Kâdî Abdülcebâr, delâletinin genel olduğunu söylediği (*ve'delâletü'l-letî te'ummu kavluhu Te'âlâ*) birinci delil, "Rabbimiz bizi iki kez öldürdün ve bizi iki kez dirilttin." (Mümin, 40/11) mealindeki ayettir. Burada zikredilen iki ölümden biri bu dünya hayatının sonundaki ölüm iken diğeri kabir hayatının sonundaki ölümdür. Ona göre ilk öldürme, insanın nutfeden yaratıldığı, ilk yaratılış olamaz. Zira hakikat anlamı itibariyle öldürme, bir şeyin hayatını ortadan kaldırma ve hayatın varlığı için gerekli olan bünyenin parçalara ayrılması manasındadır. Nutfe canlı olmadığından bu mananın onda bulunması söz konusu değildir.⁶⁸ Ayetteki iki ölümden ilkinin dünya

⁶⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/667. Kâdî Abdülcebâr'ın kabir hayatı anlayışı, meselenin problemiğinden ve ontolojik ilkelerden bağımsız bir şekilde ele alındığında onun bazen kıyametten önce gerçekleşen bazen de iki sura üflenme arasındaki gerçekleşecek olan kabir azabını savunduğunu gösteren açık ifadelerinin çelişkili olduğu düşünülecektir. Nitekim çağdaş araştırmacılardan biri, Kâdî Abdülcebâr'ın Mu'tezile'nin geneline muhalefet ederek ölünün defnedilmesinden hemen sonra kabir azabı ve nimetinin gerçekleşeceğini savunduğunu söyler. Bk. Ali, "Azâbü'l-kabr 'inde'l-Mu'tezileti beyne ashâbi'l-makâlâti", 133.

⁶⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/663-665. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar* eserinde de Haşeviyye'ye nispet ettiği kabirdekilere ölü oldukları halde azabın tattırılması

hayatının sonundaki ölüm, ikincisinin ise kabir hayatından sonraki ölüm şeklinde tefsir edilmemesi durumunda ilk ölümün gerçek anlamının dışına hamledilmesi gerekecektir. Kâdî Abdülcebbâr'ın ayete dair bu tefsiri sonraki Mu'tezilî âlimler tarafından da devam ettirilmiş ve kabir azabının delilleri bağlamında zikredilmiştir.⁶⁹

Kâdî Abdülcebbâr'ın başvurduğu diğer bir delil ise şu hadistir: "Hz. Peygamber iki kabre uğradı ve şöyle dedi: Muhakkak ki bu ikisi, azap çekeklerdir (*leyu'azzebâni*) ancak büyük günahtan dolayı değil. Biri koğuculuk yapardı, diğeri ise idrardan kaçınmazdı."⁷⁰ Hadis kaynaklarındaki bazı rivayetlerde hadisin aktarılan bu bölümüne ilave başka ibareler bulunmakla birlikte Kâdî Abdülcebbâr'ın sadece bu kısım ile istidlâlde bulunmaktadır. Yanından geçilen kabirdeki kişilerin o anda azap çektiklerinin mi yoksa gelecekte azap çekeklerinin mi kastedildiğine dair bir bilgi onun açıklamalarında geçmemektedir. Kâdî Abdülcebbâr, insanların geneli hakkında kabir hayatının iki sura üflenme arasında olacağını özellikle vurguladığından ve bu hadisi genelin kabir azabına delâlet eden deliller çerçevesinde zikrettiğinden muhtemelen Hz. Peygamber'in işaret ettiği kabirlerdeki kişilerin gelecekte azap çekeklerini haber verdiğini düşünmektedir. Nitekim hadisin istidlâlde bulunulan bu kısımda azap çekme fiilinin müzârî formunda gelmesi onu geleceğe hamletme imkânı vermektedir.

İstidlâlde bulunulan bu hâdisin diğer bazı varyantları incelendiğinde "Hz. Peygamber'in iki insan sesini işitmesi" üzerine yukarıdaki ifadeleri kullandığı ve devamında da "iki parça hurma dalını mezarlarına bıraktığı ve bunlar kuruyuncaya kadar azaplarının hafifletileceği umuduyla bunu yaptığını" söylemesi gibi azabın o esnada gerçekleştiğine delâlet eden ibarelerin bulunduğu görülür.⁷¹ Eğer Kâdî Abdülcebbâr'ın hadisin diğer varyantlarında anlatılan bu kısımları da kabul ettiğini düşünsek bile bu durumda yine onun konuyla ilgili temel ilkelerinden vazgeçtiği sonucu çıkmayacaktır. Zira bu hadiste kabirdeki ölülerin bedenlerinin param parça olduğu halde onlara hayatın iade edildiğini veya onlar ölü olmasına rağmen

şeklindeki yaklaşıma karşı çıkar. O, Allah Teâlâ'nın kabirdekilere azap edeceği vakitte kendilerine hayatı iade edeceğini, azaptan sonra tekrar öldüreceğini söyleyip yine Mümin 11. âyetle istidlâlde bulunur. Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasar fî usûli'd-dîn", *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, nşr. Muhammed Ammâre (Kahire, 1971), 277-278.

⁶⁹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 453; Cüşemî, *Tehzîb*, 8/6112, 6115.

⁷⁰ Buharî, "Vüdu", 56, "el-Cenâiz", 81, 88; "Edeb", 46; Müslim, "et-Tahâre", 111; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/441 (No. 1980); 36/625 (No. 22292)

⁷¹ Buharî, "Vüdu", 55;

azabın kendilerine tattırıldığını veyahut da azap çekmelerine rağmen bunun etkilerinin görülmediğini ve işitilmediğini gösteren herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Hatta tam aksine kabirde azap çeken bu kişilerin seslerinin Hz. Peygamber tarafından işitildiğine dair kayıtlar bulunduğu yukarıda ifade edilmişti. Sonuç olarak eğer onun, hadisin farklı varyantlarında kabirdeki iki kişinin şu an azap çektiğini gösteren ifadeleri kabul ettiği varsayılsa bile sadece burada geçen iki kişinin şu an azap çekmesine delâlet ettiğini düşünmesi muhtemeldir. Ayrıca bu iki kişinin gerekli bünyeye sahip olduğunu, kendilerine hayatın iade edildiğini ve azaplarının etkilerinin orada bulunanlar tarafından idrak edildiğini söyleyerek ontolojik ilkeleriyle uyumlu bir kabir hayatı benimsemesi mümkündür.

Kâdî Abdülcebâr, kabir ahvâli konusunda duyu bilgisi ile naklî bilginin çelişik görünmesi sorununa eklektik kabir anlayışı doğrultusunda çözüm sunmaya çalışmaktadır. O, kabir azabını inkâr edenlerin argümanlarını ele alırken ilk başta önceki birçok âlimin değindiği meşhur sorunu zikreder. Buna göre, eğer kabir azabı gerçek olsaydı mezar soyguncusunun kabirdekilerin azap ve nimet tattıklarını, önceden azap çekmişlerse azap izlerini görmesi gerekirdi. Halbuki bunları görmediklerini bilinmektedir. Kâdî Abdülcebâr, kabir hayatını inkâr edenlerin dayandıkları bu argümana yönelik üç ayrı cevap zikreder. Birincisi, kabir soyguncusunun veya bir başkasının onu açtığı esnada Allah Teâlâ kabirdekine azap etmiyor olabilir. İkincisi, bir maslahata binaen görenlerden gizlenecek tarzda kabirdekilere azap ediyor olabilir. Bu ikisi, genelde Ehl-i sünnet âlimleri tarafından da zikredilen cevaplardır.⁷² O, bunların devamında üçüncü cevabı şu şekilde aktarır:

“Daha önce açıkladığımız üzere bu konuda güçlü olan açıklama, Allah Teâlâ'nın sözünün de işaret ettiği gibi O'nun kabir azabını iki sura üflenme arasındaki zamana ertelediğini söylemektir”.⁷³

Kâdî Abdülcebâr'ın üçüncü cevabının başında kullandığı ifade onun ilk iki cevabı zayıf değerlendirdiğini göstermektedir. Zayıf görmekle birlikte onun niye bu iki cevabı da imkân dahilinde saydığını daha önce ifade ettiğimiz iki farklı türdeki kabir hayatı anlayışını kabul etmesiyle ilişkilendirmek mümkündür. Zira eğer kabir soyguncusu kabir azabını kıyametten önce çeken kişilerden birinin mezarını açmışsa ilk iki cevap bu

⁷² Abdülazîz, “Kaziyyetü azâbi'l-kabr ve ne'îmihi 'inde'l-Kâdî Abdülcebâr el-Hemedânî”, 105-107.

⁷³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/667.

durumda geçerli olabilir. Birinci tür kabir hayatı, çok sınırlı kişiler için söz konusu olduğundan kabir soyguncusunun onların mezarlarını açması çok düşük de olsa bir ihtimaldir. Muhtemelen bu yüzden Kâdî Abdülcebbâr, ilk iki cevabı zikretmiş ancak genelin yaşayacağı kabir hayatı konusunda geçerli görmediğinden “daha güçlü” diye nitelediği üçüncü cevabı zikretmiştir. Yani öldükten sonra ölülerin bedeni ister paramparça olsun ister hiç kabre konulmayıp çürüyene kadar insanların gözleri önünde bekletilsin kabir azabı çektiklerine dair onlarda hiçbir belirti görülmemesi kabir azabının yokluğuna delil olmaz. Zira Kâdî Abdülcebbâr ve önde gelen Mu'tezilî âlimlere göre kabir ahvâli birinci kez sura üflenmesinden sonra ikinci kez sura üflenmeye kadar geçecek zaman diliminde gerçekleşecektir.

Cüşemî, kabir hayatının zamanı konusunda i) iki sura üflenme arasında olduğu, ii) kabre ilk girildiğinde gerçekleşeceği ve iii) bu konuda kesinliğin bulunmadığı şeklinde üç görüşün bulunduğunu haber verir. O, üçüncü görüşü bazen “şeyhimiz” bazen de “şeyhlerimiz” dediği önde gelen Mu'tezilî bilginlere nispet etmektedir. Azabın vaktiyle ilgili tafsilatı Allah'ın bildiğini ve bizim de ancak sem'î vasıtasıyla bilebileceğimizi ifade eden Cüşemî, bu konuda herhangi bir sem'î delil bulunmadığını söyleyerek üçüncü görüşü savunduğunu ima eder.⁷⁴ Ancak bunun devamındaki ifadelerinde azabın iki sura üflenme arasında gerçekleşeceğine delalet edecek şekilde ölüm ötesi hayata ilişkin bir kronoloji vermesi ise onun birinci görüşü kuvvetli gördüğünü göstermektedir. Zira o, kıyametin gerçekleşmesinin ardından ölülerin diriltilmesi, sonrasında azap ve mükâfatın gerçekleşmesi, akabinde haşir süreci ve son olarak da cennetliklerin cennete ve cehennemliklerin cehenneme girmesinden bahsetmektedir.⁷⁵ Burada kıyametten hemen sonra yer verilen canlıların diriltilmesi olayı ve bu esnada gerçekleşen cezalandırma ve mükâfatlandırma öyle anlaşılıyor ki kabir hayatı kapsamında gerçekleşen durumlardır. Şu hâlde açıklamalarına bütüncül olarak yaklaşıldığında Cüşemî'nin, kabir hayatının vakti ile ilgili kesin bir nas bulunmadığından dolayı bu konuda bir kesinliğe gitmediği ancak iki sura üflenme arasında gerçekleşeceğine kanaat getirdiği söylenebilir. Sonuç itibarıyla birinci görüş sahipleriyle aynı şeyi söylese de onlardan ayrıştığı temel nokta, onun bu konuda bir kesinliğe gitmemesidir.

Cüşemî hayatın ve aklın ölüye iade edilmesinden sonra azabın ve nimetin gerçekleşeceğini ifade eder. Ancak o, yaşayanların kabirdekilerin bu hayatı yaşadıklarına dair herhangi bir belirti ve işaretle karşılaşmalarına

⁷⁴ Cüşemî, *‘Uyûni’l-mesâ’il*, 264; Cüşemî, *Tehzîb*, 8/6115.

⁷⁵ Cüşemî, *Tahkîmu’l-‘ukûl*, 227-228.

ilişkin verdiği cevapta meseleyle ilişkin doyurucu bir çözüm sunmamaktadır. Ona göre söz gelimi kabri açılan kimse ya kabir açılmadan önce eski haline geri döndürüldüğü için yahut Allah Teâlâ onun kabrinin açılacağını bildiği için o açılma işleminden sonra azap edebilir.⁷⁶ Zira bu iki ihtimalin kendisi hakkında geçerli olmadığı çok sayıda ölü bulunmaktadır. Öldükten sonra yakılan, külleri savrulan, bedenleri günlerce göz önünde bulundurulmuş ve o şekilde çürüyüp giden insanlar bulunmaktadır. Muhtemelen o, bu tür durumlarda kabir hayatının iki sura üflenme arasında gerçekleşeceğini düşünüyor olabilir. Onun, kabir hayatının zamanı konusunda kesinlik olmadığını söylemesi iki sura üflenme arasında gerçekleşeceğine dair görüşü bir ihtimal olarak kabul etmesine engel değildir.

Kabir ahvâlini kabul ettiğini kesin olarak ifade eden Zemahşerî (ö. 538/1144) her ne kadar bunun iki sura üflenme arasında gerçekleşeceğini ifade etmese de açıklamaları buna işaret etmektedir.⁷⁷ Ona göre, "... Ölüler idiniz, size hayat verdi. Sonra sizi öldürür, sonra hayat verir ve sonra da ona döneceksiniz." (Bakara, 2/28) ayetinde geçen ikinci diriltme (*ihyâ*) ile kabirdeki diriltme kastedilmiş olabilir. İlk ölüm ile ondan sonra gelen ilk diriltme arasında süre bulunmadığından "fe" atıf harfi gelmiştir. Diğer taraftan ikinci ölümden sonra gelen ikinci diriltmenin ise "sümme" edatı ile takip edilmesi, ona göre, ikinci ölüm ile ikinci diriltme yani kabirdeki diriltme arasında bir süre olduğunu göstermektedir.⁷⁸ Buna göre ölü kabre konulur konulmaz ona hayat verilmesi ve böylece kabir ahvâlinin gerçekleşmesi gerekmez.

İbnü'l-Melâhimî de ölümlerin şu an kabir azabı çektiklerinin belirtilerinin müşahade edilmediği şeklindeki kabir azabını reddedenlerin dayandığı argümanı ele alır. Ona göre, kabirle ilgili rivayetler kabirde sorgulamanın olacağına delâlet eder ancak ne zaman gerçekleşeceğini ifade etmez. Örneğin kabir ahvâli esnasında hareket edip etmediğini anlamak için göğsüne küçük bir tane konulan ölünün sorgulaması kabir gecesinin başından itibaren ise Allah Teâlâ'nın taneyi oradan alıp sorgulama işleminden sonra tekrar yerine iade etmesi mümkündür. Böylece kabir

⁷⁶ Cüşemî, *Tehzib*, 8/6115-6116.

⁷⁷ Ebu'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 2/306, 554, 684-685; 3/95, 513, 565; 4/170, 574.

⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1:122.

azabının varlığı müşahede ile değil sem'î delille bilinmiş olacaktır.⁷⁹

Parçalanmış ve kül olmuş bedenlerin kıyametten önce kabir hayatını yaşaması, İbnü'l-Melâhimî'nin düşüncesi açısından mümkündür. Zira o, ilk iki ontolojik ilkede çoğu Mu'tezilî düşünürlerle hemfikir olmasına rağmen üçüncü ilkeyi farklı şekilde yorumlayarak bir çözüm geliştirir. Çoğu Mu'tezilî âlim bünyenin insanın müşahede edilen heykeli yani yapısı olduğunu savunurken İbnü'l-Melâhimî, bünye ile "aslî parçalar"ın kastedildiğini belirtir. Ona göre, sürekli değişip dönüşmesine rağmen insanın kendisi olarak kalmasının sebebi aslî parçalarıdır. İnsanda bulunan fazlalık parçaların değişmesi onun kendisi olarak kalmasını engellemez.⁸⁰ İbnü'l-Melâhimî bir taraftan insanın hakikatinin özel bünyesine özdeş olduğunu ifade ederken diğer taraftan da insanın özünün aslî parçalar olduğunu söylemektedir.⁸¹ Bünyeyi insanın müşahede edilen yapısı olarak kabul eden görüşe göre, beden parçalandığında ve küle döndüğünde bünyenin varlığı imkânsız olurken aslî parçalardan ibaret görenlere göre ise bu durumda bile bünyenin varlığının devam etmesi mümkündür. Şu hâlde bünyeyi aslî parçalar şeklinde tefsir eden İbnü'l-Melâhimî'nin kabirde lezzet ve acının tadılması, sorgu-suâlin gerçekleşmesi konusunda Ehl-i sünnet'le oldukça benzer bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Zira müteahhir dönem Ehl-i sünnet kelâmcıları da ölümün hemen akabinde gerçekleştiği savunulan bedensel kabir azabını aslî parçalar teorisinden hareketle açıklamaya çalışmışlardır.⁸²

Sonuç

Mu'tezile'nin kabir hayatı ve ahvâlini inkâr ettiği, her ne kadar mezhebin önde gelen bilginleri tarafından kesin bir dille reddedilse de erken dönemden itibaren kelâm ve fıraç eserlerinde yer almıştır. Bir grup âlim, Mu'tezilî kaynakların açıklamalarını da göz önünde bulundurarak inkâr görüşünü onlardan bazılarına nispet etse de aralarında Eş'ârî'nin de olduğu

⁷⁹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 465. İbnü'l-Melâhimî'nin kabir ahvâli ile ilgili görüşlerine dair detaylı bilgi için bk. Mehmet Fatih Özerol, "Mu'tezile Kelâmında Ahiret Halleri (Eskatoloji): İbnü'l-Melâhimî Örneği", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2 (Güz 2022), 210-214.

⁸⁰ Rüküddin İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, thk. Hassan Ansari - Wilfred Madelung (Tahran: Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008), 166-167; İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 35-36.

⁸¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 225-226; İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 35-36; İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 155, 166-167, 175-176. İbnü'l-Melâhimî ve Takiyüddin Necrânî gibi sonraki dönem Mu'tezilî düşünürlerin insanın hakikati olan bünyenin açıklanması konusundaki görüş ayrılıklarına dair detaylı bilgi için bk. Erdinç, "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanı Nefsin Varlığı ve Hakikati", 163-167.

⁸² Örneğin bk. Cüveynî, *İrşâd*, 376; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/221-222.

diğer bir grup âlimin bu görüşü herhangi bir kayıtlamada bulunmaksızın Mu'tezile'nin geneline izafe etmesi dikkat çekmektedir. Âlimlerin inkâr görüşünü Mu'tezile'nin geneline nispet etmelerinin temel sebebi, meşhur kabir anlayışını kabul etmeyi Mu'tezilî ontoloji açısından imkânsız görmeleridir.

Kabir hayatıyla ilgili tartışmalar incelendiğinde düşünürlerin, onunla, i) ölümden kıyametin kopmasına kadarki süreçte yaşanan ve ii) bedensel yönü de bulunan bir hayatı kastettiklerini ve bu kabir anlayışını naslarla uzlaştırmaya çalıştıkları görülür. Meşhur kabir hayatı olarak ifade ettiğimiz bu anlayışın şu üç ontolojik ilkeyi kabul eden bir düşünür tarafından kabul edilmesi imkânsızdır. Birincisi, bir öznenin acı ve lezzetleri idrak etmesi ve kendisinde bilgi, kudret ve irade gibi manaların var olabilmesi için hayat sahibi olması gerekmektedir. İkincisi, bir mahalde hayatın varlığı için özel bir bünyenin, bilginin varlığı için de kalbin özel bünyesinin mevcut olması gerekmektedir. Üçüncüsü ise mükellef varlığın, duyulur bünyeye sahip beden olmasıdır. Kabir hayatını kabul edebilmek için bu üç ilkeden en az birini reddetmek gerekmektedir. Mu'tezile içinde bu ilkelerden bazılarını reddeden veya farklı şekilde yorumlayanlar bulunmakla birlikte başta Ebû Ali Cübbâî, Ebu Hâşim Cübbâî ve Kâdî Abdücebbâr olmak üzere mezhebin önde gelen âlimleri bu ilkelerin gerçekliği konusunda benzer pozisyonda durmaktadırlar. Buna göre, bedeninin paramparça olduğunu gördüğümüz ölünün dağılan insanî bünyesi ve kalp bünyesi toplanmadan ona hayat ve bilginin iade edilmesi mümkün değildir. Bilgi ve hayat olmaksızın da onun acı ve lezzetleri tatması ve sorgulanması ontolojik acısan imkânsızdır.

Ontolojik ilkelerinden taviz vermeden kabir hayatını kabul etmenin mümkün olmayacağını farkında olan çoğu Mu'tezilî âlim, kabir ahvâlinin gerçekleşme zamanının "iki sura üflenme arasında" veya "ikinci kez sura üflenmesi ile haşir arasında" olacağını söyleyerek farklı bir kabir anlayışı ortaya koymuşlardır. Onlara göre, kabir ahvâli, kıyametin kopmasından sonra gerçekleşeceğinden şu anki ölümlere ilişkin sahip olduğumuz zorunlu duyu bilgilerimizle çelişen bir inancı kabul etme zorunluluğu doğmamaktadır. Kâdî Abdücebbâr da yine Mu'tezilî ontolojiyle uyumlu şekilde biri genel diğer hususî olmak üzere iki tür kabir hayatının varlığını savunmuştur. Ona göre, ölümlerin geneli "iki sura üflenme arasında" kabir hayatını yaşayacaktır. Bununla birlikte Firavun'un ailesi ile Nuh'un kavminin kabir azabı çektiklerine delil getirilen ayetler, onların ölümlerinin hemen akabinde kabir ahvâlini yaşadıklarını göstermektedir. Fakat, delâletleri bu kişilere tahsis edilen bu ayetler, genel değil hususî (bu kişilere özgü) bir kabir hayatına işaret etmektedir. Buna göre, Allah Teâlâ, ayetlerde zikredilen bu

kişilerin ölümlerinin hemen akabinde bünyelerini toplayıp kendilerine hayatı iade ettikten sonra onlara kabir ahvâlini yaşatmış olabilir. Zira yüzyıllar önce ölen bu kimselerin öldükten hemen sonra bedenlerine ne olduğuna dair bir müşahedemiz bulunmamaktadır. Dolayısıyla söz konusu azap hususî kabul edildiğinde naslarla zorunlu duyu bilgilerinin çelişmesi söz konusu olmaz.

Sonuç olarak Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre, insanların genelinin ölümlerinin hemen akabinde bedensel kabir hayatını yaşamaları ontolojik açıdan imkânsız olduğundan ancak kıyametin kopmasından sonra gerçekleşecek tarzda bir hayatının kabul edilmesi mümkündür. Böyle bir kabir hayatı anlayışının aklî imkân açısından kıyametten sonra gerçekleşecek olan haşir, hesap, mizan vb. hususlardan bir farkı kalmamaktadır. Ayrıca Mu'tezile'nin ortaya koyduğu bu anlayış her ne kadar ontolojik ilkeleriyle uyumlu olsa da bu anlayışı kabir hayatı olarak isimlendirmek, meseleyi tamamen tartışma noktasından uzaklaştırmak anlamına gelmekte ve beraberinde yeni sorunları getirmektedir. Son olarak çalışmada farklı yerlerde değinildiği üzere Mu'tezile'nin tamamının burada zikredilen yargılar açısından aynı olmadığı, bazı Mu'tezilî düşünürlerin zikredilen ontolojik hükümler açısından farklı olup düşünceleri meşhur kabir hayatı anlayışıyla daha uyumlu bir görünüm arz etmektedir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- ABDÜLAZİZ, Hâlid Fethî Muhammed es-Seyyid. "Kaziyetü azâbi'l-kabr ve ne'îmihi 'inde'l-Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî". *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb bi-Câmi'ati Zekâzîk* 52 (2010), 81-128.
- AKIN, Murat. "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı". *Diyanet İlmi Dergi* 53/4 (2017), 151-177.
- AKIN, Murat. "Ömer Nasuhi Bilmen'in Ahiret İnancını Temellendirmesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 93-116.
- ALİ, Ahmed Ali Fehmî. "Azâbü'l-kabr 'inde'l-Mu'tezileti beyne ashâbi'l-makâlâti". *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-İnsâniyye ve'l-Edebiyye* 21/2 (Ağustos 2021), 118-137.
- ÂMİDÎ, Ebü'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed. *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keîâm*. thk. Hasan Mahmud Abdullatif. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'-Şuûni'l-İslâmiyye, 1971.
- ÂMİDÎ, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn 'Alî b. Muhammed. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiqi'l-Qavmiyye, 2004.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Usûlu'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- CENGİZ, Yunus. "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Nisan 2018), 55-72.
- CÜBBÂÎ, Ebû Alî. *Kitâbü'l-Makâlât*. thk. Özkan Şimşek vd. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- CÜŞEMÎ, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-. *et-Tehzîb fî't-teysîr*. thk. Abdurrahman b. Süleymân es-Sâlimî. 10 Cilt. Kahire-Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısriyye-Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 2018.
- CÜŞEMÎ, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Tahkîmu'l-ukûl fî tashîhi'l-l-usûl*. thk. Abdusselâm b. Abbâs. San'a: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyyetu, 2. Basım, 2008.

- CÜŞEMÎ, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Uyûni'l-mesâ'il fi'l-'usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dârü'l-İhsân, 2018.
- CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye*. thk. M. Zâhid Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1992.
- CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-İrşâd ila kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*. thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdülmün'im Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- ÇELEBÎ, İlyas. "İslam Düşüncesinde Kabir Hayatı Nedir Ne Değildir?" *Kabir Hayatı Nedir Ne Değildir?* 175-209. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- ÇELEBÎ, İlyas. *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- DHANANÎ, Alnoor. *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*. Leiden: Brill, 1994.
- DIRÂR b. AMR. *Kitâbu't-Tahrîş*. thk. Hüseyin Hansu. İstanbul: Litera Yayıncılık, ts.
- Ebû REŞÎD NÎSÂBÛRÎ, Sa'îd b. Muhammed. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Zeyd - Rıdvân Seyyid. İskenderiye: ed-Dirâsetü'l-İnsâniyye li'l-Fikri'l-'Arabî, 2002.
- ERDİNÇ, Ziya. "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim 2021), 157-194.
- EŞ'ÂRÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. thk. Abdülkâdir Arnavut. Beyrut: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 1981.
- EŞ'ÂRÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*. nşr. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikad*. Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1983.
- HEEMSKERK, Margaretha T. "Abd al-Jabbâr al-Hamadhânî on Body, Soul and Resurrection". *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*. ed. Camilla Adang vd. 127-156. Würzburg: Ergon Verlag in Kommission, 2007.
- İbn FÛREK, Ebû Bekr Muhammed b Hasan el-Ensârî. *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik,

1987.

- İbn HAZM, Ebu Muhammed b. Ali ez-Zâhirî. *el-Fasl: Din ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn METTEVEYH, Ebü'l-Hasen b. Ahmed. *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*. thk. J. J. Houben. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katulikiyye, 1965.
- İbn METTEVEYH, Ebü'l-Hasen b. Ahmed. *et-Tezkiretü fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. thk. Daniel Gimaret. 2 Cilt. Kahire: el-Ma'hedu'l-İlmî el-Fransî li-Âsâri's-Şarkıyye, 2009.
- İbnü'l-MELÂHİMÎ, Rüknuddin. *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*. thk. Wilfred Madelung - Martin McDermott. Al-Hoda: London, 1991.
- İbnü'l-MELÂHİMÎ, Rüknuddin. *Kitâbü'l-fâik fi usûli'd-dîn*. thk. Wilfred Madelung - Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007.
- İbnü'l-MELÂHİMÎ, Rüknuddin. *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*. thk. Hassan Ansari - Wilfred Madelung. Tahran: Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.
- İbnü'l-MURTAZÂ, Ahmed b. Yahya. *Kitâbü'l-Kalâid fi tashîhi'l-akâid*. thk. A. Nasri Nâdir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1985.
- İbnü'l-MURTAZÂ, Ahmed b. Yahya. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dârü'l-Muntazar, 1988.
- ÎCÎ, Adudüddin. *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, ts.
- İSFERÂYİNÎ, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şahfûr b. Tâhir. *et-Tebîr fi'd-dîn*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen. *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-teklîf*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr. 20 Cilt. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1965.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen. *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: Halku'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Ebyârî. 20 Cilt. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: rü'yetü'l-bâri*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Guneymî - Muhammed Mustafa Hilmi. 20 Cilt. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen. "el-Muhtasar fi usûli'd-dîn". *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*. nşr. Muhammed Ammâre. Kahire, 1971.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen. "Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve

- mubâenetihim lisâiri'l-muhâlifin". *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. haz. Fuad Seyyid. 85-368. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkıyye, 2017.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- KÂ'BÎ, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî. *Kitabü'l-Makâlât ve me'ahu 'uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul ve Amman: KURAMER ve Darü'l-Feth, 2018.
- KUBAT, Mehmet. "Mezheplerin Ana İhtilâf Konularından Biri Olarak Kabir Azâbı". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 9-32.
- KURASHÎ, Hibe bt. Sâlih. "İmkâniyyetü rü'yeti'l-ahyâi li-'azâbi'l-emvâti". *Mecelletü Câmiatü'l-Melik Abdülazîz: el-Âdâb ve'l-Ulûm ve'l-İnsâniyye* 29/4 (2021), 613-627.
- NECRÂNÎ, Takıyyüddîn Muhtâr b. Mahmûd. *el-Kâmil fi'l-istiksâ fi mâ beleganâ min kelâmi'l-kudemâ*. thk. es-Seyyid Muhammed eş-Şâhid. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999.
- NESEFÎ, Ebü'l-Berekât Hafızüddin Abdullah b Ahmed b Mahmûd. *Şerhü'l-Umde fi akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa = el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2012.
- NESEFÎ, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî. *Tebziratü'l-edille fi usuli'd-din*. thk. Claude Selâme. 2 Cilt. Dımaşk: el-Mahedü'l-İlmi'l-Firansi li'd-Diraseti'l-Arabiyye, 1990.
- OKUYAN, Mehmet. *Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Kavramı ve Kıyamet-Ahiret Süreci*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2. Basım, 2012.
- ÖDEMİŞ, Mehmet. "Tartışmalı Bir Akide Problemi Olarak Kabir Azabı". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Aralık 2017), 503-567.
- ÖZDEMİR, Metin. "Kabir Azabı Tartışmasına Farklı Bir Bakış". *İslâmiyât* 5/3 (2002), 153-168.
- ÖZEROL, Mehmet Fatih. "Mu'tezile Kelâmında Ahiret Halleri (Eskatoloji): İbnü'l-Melâhimî Örneği". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2 (Güz 2022), 207-240.
- RÂZÎ, Ebü Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *İ'tikâdâtü firaki'l-Müslimîn ve'l-müşrikîn*. nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1937.

- SÂBÛNÎ, Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2014.
- SÂBÛNÎ, Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud. *el-Kifâye fî'l-hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2014.
- SÂLİMÎ, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. Ankara-İstanbul: TDV Yayınları-İSAM Yayınları, 2017.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*. thk. Alfred Guillaume. London: Oxford University Press, 1934.
- TEFTÂZÂNÎ, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1988.
- TEFTÂZÂNÎ, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî. *Şerhu'l-Makâsid*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Muharrem Efendi, 1305.
- TOPRAK, Süleyman. *Ölümden Sonraki Hayat: Kabir Hayatı*. Konya: Nur Basımevi, 1986.
- USTA, İbrahim. "İslam Mezhepleri'nde Kabir Hayatı'na Genel Bakış". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 245-255.
- UYŞAL, Ekrem. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı". *Batman Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2017), 68-79.
- ZEMAŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Cârullah b. Mahmûd el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.



THE POSSIBILITY OF LIFE IN THE GRAVE IN TERMS OF MU‘TAZILITE ONTOLOGY

 Ziya ERDİNÇ^a

Extended Abstract

The main problem of the discussions on the subject is whether the revelation knowledge about life (ḥayāt), questioning (*suāl*), punishment (‘*adhāb*), and blessing (*ni‘ma*) in the grave and our necessary sense knowledge about the state of the dead contradict; if not, then how to reconcile between two knowledges. Islamic scholars have developed different explanations to reconcile both knowledges. During these explanations, they have focused on life in the grave, which has two characteristics: i) being life came true period between death and the end of the world (*qiyāmah*), and ii) having a physical aspect also. Both are characteristics of the famous and widespread understanding of life in the grave. Even though many theologians, especially Ash‘ārī, reported that Mu‘tazila denied life in the grave, Mu‘tazilite thinkers rejected these claims and insisted that they accepted. The thinkers who claim that the Mu‘tazila denied life in the grave also included certain ontological principles that led them to refuse.

This research hypothesizes that the main reason for predication the view of its denial to Mu‘tazila in general is kalām scholars` consideration that accepting the famous understanding of life in the grave is impossible in terms of Mu‘tazilite ontology. I did not find any study analyzing Mu‘tazila`s conception of life in the grave in relation to its ontology though there are studies on divine texts` indication life in the grave, the evidences of its approvers and negators, and Mu‘tazila`s views of the punishment in the grave. This research aims to reveal Mu‘tazila`s concept of life in the grave within the frame ontology using descriptive analysis and content analysis methods. In this context, the current study, first of all, outlined the approaches throughout the literature to predication denial view to the

^a Asst. Prof., Sakarya University, zerdinc@sakarya.edu.tr

Mu'tazila. Then, it revealed the characteristics of the famous concept of life in the grave based on the main problem of the discussions on the subject. Next, it discussed whether accepting the famous concept of life in the grave is possible in terms of three ontological principles adopted by the majority of Mu'tazila. Finally, it dealt with the difference between Mu'tazila's understanding of life in the grave and the famous concept and the coherence between its unique understanding and ontological principles.

The study concludes that it is impossible to accept the famous concept of life by Mu'tazilite thinkers who postulate the following three ontological principles. First, there must exist life in a person for the existence of the perception of pain and pleasures and of meanings such as knowledge, power and will. Secondly, a person must have a specific structure (*al-bunya al-makḥṣūṣ*) for the existence of life and the structure of the heart (*bunya al-qalb*) for the existence of knowledge and intellect. The third is that the obliged (*mukallaf*) consists of the body having a specific structure. Accordingly, if the situations in the grave are to take place, the obliged person consisting of a special structure must have this structure to live these situations. Also, it is impossible to return life, knowledge, and intellect without composing the disintegrated body, which we see as deceased and splintered. Also, without life, knowledge and intellect, a person can not suffer and have the blessing or be questioned. Although a part of Mu'tazila reject some of these principles or interpret them differently, its majority, notably leading scholars like al-'Allāf, al-Jubbā'ī, Abū Hāshim, and Qāḍī 'Abd al-Jabbār agree in their reality. Refuting at least one of the three principles is necessary to accept life in the grave. Mu'tazilite scholars Abū Ḥusayn al-Sāliḥī and Karrāmiyya refused the necessity of life for the existence of perception and knowledge (first principle); Ahl al-Sunna rejected the necessity of the specific structure for the existence of life (second principle); Ibn Ḥazm declined the third principle because of his claiming only the spiritual life of the grave.

Being well aware that it is impossible to accept the famous concept of life in the grave as long as they hang tough ontological principles, Mu'tazilite scholars have put forward a different understanding of life in the grave. It claims that life in the grave will occur "between two blowing the trumpet". According to them, since the situations in the grave will take place after Doomsday, belief in life in the grave does not contradict our necessary sense knowledge about the dead. To most of Mu'tazila, since people's experience of bodily life in the grave shortly after death is rationally impossible, accepting a life that will take place after the Doomsday is inevitable.

Following an eclectic approach to the time of life in the grave, Qāḍī ‘Abd al-Jabbār has argued that the famous concept is acceptable for certain people, and the Mu‘tazilite understanding is proper for most people. He restricts the famous concept to certain people because of the thought of ensuring harmony with ontological principles. According to him, while the time of life in the grave is "between two blowings of the trumpet" for most people, it is shortly after the death for specific individuals, such as Noah’s tribe and Pharaoh’s family because of reports in the divine texts. Lived in the past, these specific people may have experienced life in the grave in accordance with ontological principles since we do not have the necessary sense knowledge of their post-mortem state.

As a result, in Mu‘tazila’s thought, there is no difference in point of possibility between life in the grave and the other events after the Doomsday like the resurrection (*ḥashr*), the judgment, the weight. However, their calling this understanding as life in the grave means removing the problem from the point of the discussion entirely, and it will bring new issues.

Keywords: Kalām, Mu‘tazila, Ontological Principles, Intellectual Possibility, The Time of Life in the Grave.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.



VÜCÛH VE NEZÂİR LİTERATÜRÜNÜN DOĞUŞU, GELİŞİMİ VE SİSTEMLEŞMESİ: HİCRİ İLK DÖRT ASIR

 İsmail KURT^a

Öz

Bu çalışma vücûh nezâir literatürünün hicri ilk dört asırdaki doğuşu, gelişimi ve sistemleşmesini ele almaktadır. Vücûh nezâirin sahabe dönemindeki kökeni, h. II. asırdaki doğuşu, III. asırdaki gelişimi ve IV. asırdaki sistemleşmesi doğrudan bu alanda yazılmış ve günümüze ulaşmış teliflerin tamamı üzerinden incelenmektedir. Çalışmamızın amacı ilk dört asırdan günümüze ulaşan vücûh nezâir teliflerinin tamamına bütüncül bir bakış sağlayarak literatürün doğuşu, gelişimi ve sistemleşmesini nedenleriyle birlikte ortaya koymaktır. Her ne kadar bu eserlerin bazısını tek tek ele alan çalışmalar yapılsa da bu araştırmada hem kronoloji gözetilerek hem de bu teliflerin tamamı incelenerek vücûh nezâir literatürüyle ilgili daha kapsamlı ve daha bütüncül bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman, literatür tarama ve analizi yöntemi kullanılmıştır. Vücûh nezâir literatürü, kronolojik olarak doğrudan müelliflerin asli kaynaklarına inilerek irdelenmiştir. Çalışmada ulaştığımız bulgu ve sonuçlar ise şunlardır: Sahabe nesli sonrası Kur'ân tefsirine ihtiyaçla birlikte hicri II. asrın başından itibaren bu literatür de oluşmaya başlamıştır. Günümüze ulaşan ilk telifin sahibi Mukâtil, vücûh ve nezâir literatürünün sonraki asırlardaki gelişimini de belirlemiştir. H. II. asırdaki teliflerde kelime sıralamasında -ilk 60 kelimedede- büyük oranda ilk on cüzdeki mushaf tertibi gözetilmiştir. H. III. asırdaki Asmaî, el-Yezîdî ve Ebu'l-Ameysel'in telifleri doğrudan Arap dilindeki vücûhları ele almaktadır. Bu asrın sonundaki teliflerde ise Hakîm et-Tirmizî işârî yorumlara, Müberred ise Arap kelamı ve şiirle istishâda meyletmıştır. Bu literatürün sistemleşmesi, alfabetik tasnifinin başlaması ise h. IV. asrın sonunda el-Askerî ile olmuştur. Vücûh ve nezâir terimlerine yüklenen anlamda ilk dört asırda herhangi bir değişiklik olmamıştır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Vücûh, Nezâir, Doğuş, Gelişim.



^a Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, ismailkurt1000@hotmail.com

THE BIRTH, DEVELOPMENT AND SYSTEMIZATION OF WUJUH AND NAZHAIER LITERATURE: THE FIRST FOUR CENTURIES OF HIJRI

Abstract

This study deals with the birth, development, and systematization of al-wujuh wa al-nazhair until the end of the fourth Hijri century. The origin of al-wujuh wa al-nazhair in the period of the Companions, its birth in the second Hijri century, its development in the third century and its systematization in the fourth century are examined directly through all the written works in this field and reached today. Authors whose books we have examined in the field of al-wujuh wa al-nazhair: Muqatil b. Sulayman (d. 150/767), Harun b. Moses (d. 170/786), Yahya b. Sallam (d. 200/815), Abd al-Malik b. Qurayb al-Asmai (d. 216/831), Yahya al-Yazidi (d. 225/840), Abu Amaysal al-Arabi (d. 240/854), Hakim at-Tirmizi (d. 285/898), al-Mubarrad (d. 286/900), Ibn Faris (d. 395/1004) and Abu Hilal al-Askari (d. 395/1004). The study aims to reveal whether there is a change in the use of these two terms and the birth, development, and systematization of the literature together with its reasons by providing a holistic view of all al-wujuh wa al-nazhair books written and extant until the fourth Hijri century. Although there are studies that deal with some of these studies one by one, the difference of this study from other studies is that it will try to reach a more accurate, more comprehensive, and more holistic conclusion about al-wujuh wa al-nazhair literature by considering the chronology and examining all extant copies. During this study, document analysis, literature review and analysis method, some of the qualitative research methods, were used. During the research, the literature of al-wujuh wa al-nazhair was examined chronologically and by going directly to the sources of the authors...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Tafsir, Wujuh, Nazhair, Birth, Development.



Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, m. 610 yılında Hz. Muhammed'in peygamberlik vazifesiyle birlikte nazil olmaya başlamıştır. Kur'ân'ın nüzülüyle birlikte Kur'ân ayetlerini muhataplara ulaştırma, ayetleri onlara açıklama ameliyesi de başlamıştır.¹ Kendi beyanı ile apaçık bir Arapça olan Kur'ân² muhataplarının onu anlaması için onların dili ile nazil olmuştur.³ Doğal

¹ el-Müddessir 74/1-2; en-Nahl 16/44.

² Yûsuf 12/2, er-Ra'd 13/37, en-Nahl 16/103, Tâhâ 20/113, eş-Şuarâ 26/195, ez-Zümer 39/28, Fussilet 41/3, eş-Şûrâ 42/7, ez-Zuhruf 43/3, el-Ahkâf 46/12.

³ İbrâhîm 14/4.

olarak o günkü muhataplarının konuştuğu, anladığı dil ve kültür düzeyiyle onlara hitap etmiştir. Bu yönüyle Kur'ân, Cahiliyenin son asrı ve Kur'ân'ın nüzulünün ilk asrını kapsayan klasik Arapça⁴ ile nazil olmuştur. İlahi dinlerin ortaya çıktığı toplumlarda peygamberlerin getirdiği mucizeler genellikle o toplumun revaçta olduğu sahalarda olmuştur. Dolayısıyla Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde Cahiliye Araplarının belagat-fesahat konusunda çok ileri düzeyde olması da Kur'ân'ın mucizesinin belagat-fesahat yani dil yönünden olmasını sağlamıştır. Bu nedenle Kur'ân, nazil olduğu toplumun sahip olduğu dilsel üslup özellikleri olan yeminler, tekrarlar, mübhemler, mecazlar, teşbihler, vücûhlar, nezâirler vb. üslupları kullanmıştır. Haliyle Kur'ân'ın bu üslup özelliklerini çok iyi bilen Kur'ân'ın ilk muhatapları -Sahabe, Mekke müşrikleri ve Hicazdaki Araplar- Kur'ân'ı kolaylıkla anlamıştır. Onlar ya Hz. Peygamber'e iman edip Kur'ân'ı kabul etmiş ya da inanmayıp Mekke müşriklerinin yaptığı gibi Kur'ân'ı bir şiir, sihir veya kehanet gibi görmüştür.⁵ Bunun bir sonucu olarak müşrikler Kur'ân'ın muhtevasına ve mübelliğine itiraz etmiş⁶ fakat Kur'ân'ı anlamadıklarına dair herhangi bir itirazda bulunmamıştır. Zaman zaman ayetlerin konusunu oluşturan sahabe de kendi dil ve üsluplarıyla nazil olan Kur'ân'ı anlama konusunda -Kur'ân'ın o kelimeyi farklı bir bağlamda kullanması dışında⁷- herhangi bir güçlük yaşamamıştır. Kur'ân'ın dolaylı muhatabı olan ve tarihsel bağlamını bilmeyen tâbiîn ise gerek Kur'ân ayetlerini anlama gerekse Kur'ân'ın dil ve üslubuna hâkim olma konusunda hiçbir zaman ilk muhataplar gibi olamamıştır. Aynı şekilde tâbiîn sonrasındaki nesiller de Kur'ân'ın dil ve üslup özelliklerine aşına olma konusunda daha da artan bazı zorluklarla karşılaşmıştır. Onların sahabe gibi Kur'ân'ı anlayabilme gayretlerinin bir sonucu olarak Kur'ân tefsirlerinin artmasının yanı sıra bazı Kur'ân ilimleri doğmuş ve daha önce sözlü olarak aktarılan bu ilimler tâbiîn asrından sonra tedvin edilmeye başlanmıştır. el-Vücûh ve'n-nezâir ilminin müstakil bir literatür şeklinde doğması da sahabe sonrası tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn ile başlamıştır.

⁴ Klasik Arapça miladi VI-VII. yüzyıl Arapçasıdır. Arapçanın safhaları için bk. Nihad M. Çetin, "Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Komisyon (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 282-283.

⁵ el-En'âm 6/7; Yûnus 10/2; Sâd 38/4; et-Tur 52/29; el-Hakka 69/41-42; el-Müddessir 74/24.

⁶ Yûnus 10/15; Sâd 38/5-8; el-Kamer 54/25.

⁷ "İmanlarına zulüm bulaştırmayanlar..." (el-En'âm 6/82) ayetindeki zulmün "...Allah'a şirk koşma, muhakkak ki şirk büyük bir zulümdür" (Lokman 31/13) ayetindeki gibi şirk bağlamında olduğunu bazı sahabeler ancak Hz. Peygamber'in izahı sonrasında anlayabilmiştir. Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate (Beyrut: Dar-u lhyâi't-Tûras, 1423/2002), 5/5.

Bu çalışma el-vücûh ve'n-nezâir literatürünün hicri IV. asrın sonuna kadar olan tarihî serencamını ele almaktadır. Bir diğer ifadeyle bu araştırmada bu literatürün doğuşu, gelişimi ve sistemleşmesi nedenleriyle birlikte irdelenmektedir. el-Vücûh ve'n-nezâir'in sahabe dönemindeki kökeni, h. II. asırdaki doğuşu, III. asırdaki gelişimi, değişimi ve IV. asırdaki sistemleşmesi (alfabetik tasnife geçmesi) doğrudan bu alanda yazılmış ve günümüze ulaşmış teliflerin tamamı üzerinden incelenmektedir. el-Vücûh ve'n-nezâir alanındaki teliflerini inceleyeceğimiz müellifler; Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767), Hârûn b. Mûsâ el-Ezdî (öl. 170/786), Yahyâ b. Sellâm (öl. 200/815), Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî (öl. 216/831), İbrahim b. Ebî Muhammed Yahyâ el-Yezîdî (öl. 225/840) Ebu'l-Ameysel el-Ârâbî (öl. 240/854), Hakîm et-Tirmizî (öl. 285/898), Müberred (öl. 286/900), İbn Fâris (öl. 395/1004) ve Ebû Hilâl el-Askerî'dir (öl. 395/1004). Çalışmamızın amacı h. ilk IV asırda yazılmış ve günümüze ulaşmış el-vücûh ve'n-nezâir teliflerinin tamamına bütüncül bir bakış sağlayarak bu iki terimin kullanımında bir değişimin olup olmadığını, literatürün doğuşu, gelişimi ve sistemleşmesindeki değişimleri ve nedenlerini ortaya koymaktır. Her ne kadar bu çalışmaların bazısını tek tek ele alan çalışmalar yapılırsa da⁸ bu araştırmamızın diğer çalışmalardan farkı hem kronoloji gözetilerek hem de hicri ilk dört asırdaki teliflerin tamamı incelenerek el-vücûh ve'n-nezâir literatürüyle ilgili daha bütüncül, daha sistemli, daha doğru ve daha kapsamlı bir sonuca ulaşmayı hedeflemesidir. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman, literatür tarama ve analizi yöntemi kullanılacaktır. Araştırmamız esnasında vücûh ve nezâir literatürü kronolojik olarak ve doğrudan müelliflerin asli kaynaklarına inerek irdelenecektir.

A. el-Vücûh ve'n-Nezâir Literatürünün Kökeni (1-100/622-719)

Bu literatürün kökenini daha iyi anlamak için öncelikle vücûh ve

⁸ Vücûh ve nezâir literatürüyle ilgili yapılan bazı çalışmalar şunlardır: Mustafa Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-", *Bilimname* 6/14 (2008); Mustafa Karagöz, "İbn Teymiye'nin Vücûh ve Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları", *Bilimname* 2/36 (2018); Halil Altuntaş, "El-Vücûh Ve'n-Nezâir", *Diyanet İlmî Dergi* 26/1 (1990); Ahmet Karadağ, "Hicri İkinci Asırda Vücûh Ve Nezâir İle İlgili Çalışmalar: Mukâtil B. Süleyman ve Hârûn B. Mûsâ'nın Eseri Örneği". *Hicri İkinci Asırda İslâmî İlimler- II*. 293-305. Ankara: İksad Uluslararası Yayınevi, 2022; İbrahim Yıldız, "Müberred ve 'Me'ttefeka Lafzuhû ve'htelefe Ma'nâhü mine'l-Kur'âni'l-Mecîd" Adlı Eseri Bağlamında Vücûh ve Nezâir İlimine Katkısı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/62 (2019); Davut Şahin, "Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ile Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 594/1201) Vücûh ve Nezâire İlişkin Eserlerinin Karşılaştırılması", *İSLARA Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi*, 12 Şubat 2022, Bildiriler Kitabı, 2022.

nezâirin kelime anlamı üzerinde durmak istiyoruz. Günümüze ulaşan ilk sözlüklerden olan *Kitâbü'l-Ayn* ve *Cemheratü'l-lüga*'da vücûh ve nezâir kelimeleri şöyle açıklanmaktadır. “وجه/v-c-h” kökünden gelen “vücûh” kelimesi “vech” kelimesinin çoğuludur ve sözlükte “her şeyin yönü” anlamındadır. “İnsanın ve diğer şeylerin veçhi/yüzü” bilinen bir şeydir. “Günün veçhi” günün başlangıcı (ilk tarafı) anlamında, “vechülkelam” ise (konuşurken) senin kastettiğin (asıl) yöndür. “Kavmin vücûhları” da onların/kavmin (teveccüh ettiği, yöneldiği) reisleridir. Aynı kökten olan “cihet” yön, taraf, yan anlamında, “viche” ise kible ve senin yöneldiğin, tuttuğun kible benzeri her şeydir. “Müvâcehe” de senin bir kimseye sözle veya yüzünle dönmendir. “توجهوا إليك/sana döndüler” demek, “yüzlerini sana çevirdiler” manasındadır. Yine “رجل ذو وجهين/iki yüzlü bir adam” ifadesi, “(kişinin) kalbindekinden farklı bir şeyle karşılaştığında” denilir. Nitekim el-Ahnafe bir konuşmasında (bu konuda) şöyle demiştir: “İki yüzlü bir insanın (رجل ذو وجهين) Allah katında yeri/tarafı yoktur.”⁹ Bütün bu açıklamalara bakıldığında “vücûh/vech” kelimesinin yönelme, kastetme, anlamlarıyla bağlantılı olarak “yön, taraf, ön, yüz, maksat” gibi anlamları vardır. Vücûh kelimesinin *el-Vücûh ve'n-nezâir* literatüründeki terimleşmiş kullanımı da sözlük anlamıyla irtibatlıdır. Çünkü vücûh olan kelime tek bir kelime olduğu halde Kur'ân'daki ayetlerde birçok yönü/yüzü (farklı anlamları) bulunmaktadır.

“Nezâir” kelimesi ise “nazîr” kelimesinin çoğulu olup “bakmak” anlamındaki “نظر/n-z-r” kökünden gelmektedir. “Bir şeyin nazîri” onun misli, benzeridir, çünkü o ikisine bakılınca, sanki görünüşleri birbirinin aynıdır. Yine bu kökten gelen “manzara” kelimesi dağın tepesinde, arkadaşlarını düşmandan koruyan bir gözetleyicinin bulunduğu yer (gözetleme yapılan yer) anlamındadır. “Nazarah” cinden insana isabet eden bakış, “nâzîru'l-ayn” ise siyah gözün çukurundaki saf siyah nokta olup bakan kimse baktığı şeyi onunla görür. Yine “beni dinle” anlamında “falan kişi bana bak” dersin. “Falancayı izledim/ona baktım” bir anlamda onu bekledim demektir.¹⁰ Sonuç olarak “bakmak/نظر” kökünden gelen “bir şeyin benzeri, aynısı” anlamındaki “nazîr/nezâir”e bu ismin verilmesi de bakan kişinin gördüğü şeyin aynı

⁹ Halil b. Ahmed, “V-c-h”, *Kitâbü'l-Ayn*, nşr. Mehdi Mahzumi-İbrahim Semarraî, (b.y.: Mektebetü'l-Hilal, ts.), 4/66; Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen İbn Dureyd, “V-c-h”, *Cemheratü'l-lüga*, ed. Remzi Münir Ba'labekeî, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/498-499.

¹⁰ Halil b. Ahmed, “N-z-r”, 8/154-156.

olmasından dolayıdır. Bu kelimenin h. İlk 4 asırdaki *el-Vücûh ve'n-nezâir* literatüründeki terimleşmiş kullanımının da kelime anlamıyla aynı minvalde olduğu gözükmemektedir. Çünkü nazîr/nezâir olan ayet, o ayete bakan müfessirin “aynı anlamda, benzer manada” gördüğü ayettir.

Vücûh ve nezâir kelimelerinin *el-Vücûh ve'n-nezâir* eserlerinde kullanıldığı veya tanımlandığı ıstılah anlamına baktığımızda genel olarak şu tanım önümüze çıkmaktadır: Vücûh; aynı lafzın (Kur’ân’da) birçok farklı anlama gelmesi, nezâir; ise (farklı vücûhları/anlamları olan) bir lafzın Kur’ân’ın farklı ayetlerinde aynı anlamda geçmesi şeklinde tanımlanmaktadır. Vücûhun kelimenin anlamlarında, nezâirin ise kelimenin lafızlarında olduğu söylenmektedir.¹¹ Vücûh ve nezâirin klasik tanımı olarak verdiğimiz bu tanımın inceleyeceğimiz eserlerde böyle olup olmadığını daha sonra göreceğiz. Vücûh ve nezâir kelimelerinin Hz. Peygamber ve Sahabe dönemindeki kökenine baktığımızda ise Kur’ân’ın farklı vecihlere muhtemel olduğuna dair Hz. Peygamber’den bir hadis nakledilmektedir. Zerkeşî (öl. 794/1392) tevil ve tefsiri bilmenin önemini açıklarken “*Kur’ân muhtemel vecihlere/anlamlara meyyaldir, siz Kur’ân’ı en güzel vecihlerine hamledin*” anlamında bir hadis nakletmektedir. O, hadisteki Kur’ân “boyun eğmiştir/meyyaldir (zelûlün)” ifadesini “Kur’ân, onu taşıyanlara itaat eder, onların diliyle konuşur.” veya “müçtehitlerin tamamen anlayacağı şekilde manalarını açıklığa kavuşturur.” şeklinde izah etmiş, Kur’ân “zü vücûh”tur ifadesini ise “bazı lafızlarının farklı tevellere muhtemel olduğu” veya “Kur’ân’ın emirler, yasaklar, teşvik, korkutma, helal ve haram gibi birçok vecihleri/yönleri topladığı” şeklinde açıklamıştır.¹² Yine benzer şekilde Kur’ân’ın zû vücûh olduğuyla ilgili olarak sahabe döneminde yaşanan şöyle bir hadise aktarılmaktadır: Hz. Ali (öl. 40/661), Abdullah İbn Abbas’ı (öl. 68/688) Hâricîlerle münazaraya gönderir ve ona şöyle der: “Onlara git ve onlarla tartış fakat onlarla Kur’ân’a dayanarak tartışma, çünkü Kur’ân’ın birçok vücûhu/yönü vardır, onlarla sünnet ile (delil getirerek) tartış.” İbn Abbas da “Ey Müminlerin Emiri, Allah’ın Kitabını onlardan daha iyi bilirim, Kur’ân bizim evimizde nazil oldu” der. Bunun üzerine Hz. Ali “Evet, doğru söyledin fakat Kur’ân zû vücûhtur, (Kur’ân’da bir kelimenin birçok anlamı vardır.) Sen (Kur’ân’dan) bir şey söylersin, onlar başka bir şey söyler. Onlarla

¹¹ Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur’ân*, thk. Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1957), 1/102.

¹² Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/163; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es- Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1974), 4/211. Bu hadis, hadis kaynaklarından sadece Dârekutnî’nin Sünen’inde geçmektedir. Bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed- Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004), Kitâbü'n-nevâdir, hadis no: 4276.

sünnetle tartış...” şeklinde cevap vermiştir.¹³ Hz. Ali ve İbn Abbas arasında geçen bu diyalog, Kur’ân’ın kelimelerinin farklı anlama müsait olduğunu, değişik ayetlerde geçen aynı kelimenin farklı anlamlarda kullanılabildiğini ve Hâriciler gibi kültür ve anlayış düzeyi düşük kimselerin bunu anlamadığını ortaya koymaktadır. Suyûtî’nin (öl. 911/1505) vücûh nezâir konusuyla alakalı olarak aktardığı bu hadise, Kur’ân’ın garip kelimeleri hakkında bilgi sahibi olan sahabenin Kur’ân’ın vücûh kelimelerine de hâkim olduğunu göstermektedir. Nitekim birçok vücûh nezâir müellifi bu alandaki ilk telifi de İbn Abbas’a veya onun öğrencilerine nisbet etmektedir.¹⁴ Hz. Peygamber’den nakledilen hadis ve iki sahabe arasındaki konuşma vücûh ve nezâirin kökenine, Hz. Peygamber ve sahabe dönemindeki kelime anlamına dair ulaşabildiğimiz iki önemli bilgidir. Bu durum -her ne kadar bir ilim dalı olarak Hz. Peygamber ve sahabe döneminde vücûh ve nezâir ilmi müstakil olarak mevcut olmasa da- Hz. Peygamber ve sahabenin Kur’ân’ın vücûhlarının farkında olduğunu göstermektedir.

B. el-Vücûh ve’n-Nezâir Literatürünün Doğuşu (100-200/719-816)

el-Vücûh ve’n-nezâir literatürünün doğuşu, doğrudan Kur’ân tefsirine gerçek manada ihtiyacın hissedilmesiyle bağlantılıdır. Bu nedenle bu ilmin doğuşu -her ne kadar sahabe döneminde nüveleri olmakla birlikte- Kur’ân’ın baştan sona tefsir edilmeye başlandığı, buna ihtiyacın hissedildiği tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn döneminde olmuştur diyebiliriz. Nitekim kaynaklarda bu iki nesilden olan İbn Abbas’ın mevlası İkrime (öl. 105/724), Ali b. Ebî Talha (öl. 143/761) ve Muhammed b. Sâib el-Kelbî’nin (öl. 146/763) bu alanda ilk defa eser telif edenler olduğu belirtilmektedir.¹⁵ İbn Abbas’a nispet edilen esere oranla tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn neslinden olan bu müelliflere ait *el-Vücûh ve’n-Nezâir* literatürüne ait teliflerin kesinliği daha fazla muhtemeldir. Çünkü Kur’ân tefsirine asıl ihtiyaç sahabe sonrası dönemde başlamıştır. Bununla beraber İkrime, Ali b. Ebî Talha gibi âlimlerin Kur’ân ve tefsire dair bilgilerini İbn Abbas gibi sahâbîlerden aldığını da belirtmeliyiz. Nitekim bu iki âlime

¹³ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/145; İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâga*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), 18/71.

¹⁴ Ebu Abdurrahman İsmail b. Ahmed ed-Darîr el-Hirî en- Nisâbü'rî, *Vücûhu'l-Kurân*, thk. Fazlurrahman Abdulalim el-Afgânî (b.y.: y.y., 1984), 51; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdulkerim Kazım er-Râzî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 82.

¹⁵ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûn*, 82; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif: Tefsîrü'l-Kur'ân mimme'stebehet esmâühû ve tasarrafet meânih* thk. Hind Çelebi (Amman: Müessetü Âlû Beyt, 2008), 42. İkrime tâbiînden iken diğer âlimler tebeu't-tâbiîn neslindedir. Tâbiîn nesli h. 135-140 tarihinde sona ermektedir.

eser nisbet eden İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) onların vücûh nezâire dair bilgilerini de İbn Abbas'tan aldığını söylemektedir.¹⁶ Kur'ân ve tefsir ilimlerine dair ihtiyaç ilk önce tâbiîn devrinde ortaya çıkmakla beraber bu ilimler genellikle tâbiîn devrinde sözlü olarak aktarılmış, tebeu't-tâbiîn devrinde tedvin edilmeye başlamıştır.¹⁷ Nitekim tefsirlerde de olduğu gibi tâbiîn döneminde telif edildiği söylenen *el-Vücûh ve'n-Nezâir* eserleri de günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşan bu alandaki ilk telif -günümüze ulaşan ilk tefsirin de sahibi olan- Mukâtil b. Süleyman'a (öl. 150/767) aittir. Sonuç olarak *el-Vücûh ve'n-Nezâir* literatürünün h. II. asrın ilk yarısında doğduğunu, günümüze ulaşan ilk eserin telif edilmesinin ise bu asrın ortalarını bulduğunu söyleyebiliriz. Tefsirlerin tedvininin (yazılmasının) başlamasıyla birlikte Kur'ân tefsiriyle doğrudan bağlantılı olan vücûh nezâir teliflerinin de başladığını belirtmeliyiz. Nitekim h. II. asırdan vücûh nezâir telifleri günümüze ulaşan üç müelliften ikisinin aynı zamanda tefsirlerinin de günümüze ulaştığının altını çizmeliyiz.

Vücûh nezâir ilminin doğuşunun temel nedeni, doğrudan Kur'ân tefsirine ihtiyaçla alakalı olmakla birlikte şu sebeplerle bağlantılı olduğu da söylenmektedir: H. II. asırda birçok gayrı-Arap unsurun Müslüman olması, onların Kur'ân'ı ve tefsirini öğrenme isteği, bu asırda birçok fırkanın ortaya çıkması nedeniyle fırkaların Kur'ân lafızlarını asıl maksatlarından koparmasının engellenmesi bunlardan bazılarıdır. Yine Hz. Peygamber'e nispet edilen Kur'ân'ın vücûhlarını bilmeyen kişinin fakih olamayacağına dair hadiste olduğu gibi dini daha iyi öğrenme gayesi de bu literatürün doğuşunun nedenlerindedir.¹⁸ Tedvin asrının başlamasında ise Abbasî devletinin kurulmasıyla (133/750) siyasi istikrarın gerçekleşmesinin etkisinin olduğu da göz ardı edilmemelidir.¹⁹ Bütün bu etkenlerin yanı sıra hem vücûh nezâir teliflerinin hem de Kur'ân ve tefsir ilimleriyle ilgili teliflerin h. II. asrın ikinci yarısından itibaren tedvin edilmeye başlamasında ise, ilk bir buçuk asrın sonunda Arap yazısındaki kifayetsizliğin tamamlanması ve özellikle fetihlerin etkisiyle Araplardaki sözlü kültürün tamamlanıp yazılı kültüre geçilmesinin etkisi büyüktür diyebiliriz.²⁰ Yine fetihlerle birlikte Araplarla gayrı-Arap olan mevalinin karışması sonucu dilde bozulmaların artmasının da gerek dil gerekse Kur'ân ilimlerine ve

¹⁶ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, 82.

¹⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 137.

¹⁸ Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, 36-40.

¹⁹ Altuntaş, "El-Vücûh Ve'n-Nezâir", 20.

²⁰ İsmail Kurt, "Kur'ân Lügatlerinin Doğuşu ve Gelişimi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2017), 84, 95, 102.

tefsirlere ihtiyacı arttırdığının altını da çizmeliyiz. Nitekim vücûh nezâir literatürünün hem dil hem de Kur'ân'la bağlantısı müsellemdir. Sonuç olarak sahabe devrinde nüveleri bulunan vücûh nezâir literatürünün h. II. asırda tâbiîn nesliyle doğduğunu, tebeu't-tâbiîn nesliyle birlikte tedvin edildiğini söyleyebiliriz. Şimdi bu literatürün doğduğu h. II. asırdan günümüze ulaşmış olan Mukâtil b. Süleyman (öl. 150), Hârûn b. Mûsâ (öl. 170) ve Yahyâ b. Sellâm'ın (öl. 200) *el-Vücûh ve'n-Nezâir*'lerini kısaca irdeleyeceğiz.

1. Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) *el-Vücûh ve'n-Nezâir*

el-Vücûh ve'n-Nezâir adlı eserinde 176 kelimeyi ele alan Mukâtil, eserinin başında “Bir kimse Kur'ân'ın birçok vücûhlarını görmedikçe (bilmedikçe) tam bir fakih olamaz.” şeklinde merfu bir hadis naklederek bu ilmin önemini ortaya koymak istemiştir.²¹ Bir Kur'ân sözlüğü özelliği taşıyan bu eser, ele aldığı kelimenin önce vücûhunu yani Kur'ân'da kaç farklı anlamda kullanıldığını belirtir, daha sonra bu vecihlerin her birini birinci vecih (anlam), ikinci vecih şeklinde Kur'ân'da geçtiği ayetleri vererek izah eder. Örneğin “kûfür” kelimesinin Kur'ân'da dört vücûhu, yani dört farklı anlamı vardır. Bunlar Allah'ın birliğini inkâr, bile bile yapılan inkâr, nimete nankörlük ve tanımamazlıktır (uzak olduğunu bildirmektir). Mukâtil, küfrün üçüncü vecihi/anlamı olarak aldığı nankörlüğü ise şu ayetler üzerinden açıklar: “Bana şükredin nankörlük (lâ tekfûrûn) etmeyin.”²² “(Ey Musa) sonunda yapacağını yaptın sen nankörün (kafir) birisin.”²³ ve “Bu, şükür mü edeceğim, yoksa nankörlerden mi (ekfûr) olacağım diye beni sınamak içindir.”²⁴... “Bunun benzeri (Kur'ân'da) çoktur.”²⁵ diyerek beş örnek ayet verdikten sonra dördüncü vecihe geçmektedir. Yine “hüsnâ” kelimesinin cennet, oğullar ve hayr şeklinde Kur'ân'da üç vecihinin olduğunu söyleyen Mukâtil, oğullar anlamındaki kullanım için tek örnek verirken hayır anlamındaki kullanımı için “Biz, iyilik etmek/hayır (ihsân) ve uzlaştırmaktan

²¹ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Azim*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin (Dubai: Merkezü Cumatü'l-Macid li's-Sekafe ve't-Türas Yayınları, 2006), 19; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/103. Bu eser hakkında yapılan diğer çalışmalar için ayrıca bk. Şahin, “Mukâtil b. Süleyman ile Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzi'nin Vücûh ve Nezâire İlişkin Eserlerinin Karşılaştırılması”, 278-312; Selma Sırakya, *Mukatil B. Süleyman'ın Tefsiri İle el-Vücûh ve'n-Nezâir Adlı Eserinin Mukayesesi*, (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 19-21; Karadağ, “Hicri İkinci Asırda Vücûh Ve Nezâir İle İlgili Çalışmalar: Mukâtil B. Süleyman ve Hârûn B. Mûsâ'nın Eseri Örneği”, 293-305.

²² el-Bakara 2/152. Bu ve bundan sonraki ayet mealleri klasik ve modern tefsirlerden yararlanarak şahsımız tarafından verilmektedir.

²³ eş-Şuarâ 26/19.

²⁴ en-Neml 27/40.

²⁵ Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 25-26.

başka bir şey istemedik."²⁶ ayetini verdikten sonra Tevbe suresindeki "Biz sadece iyilik/hayır (*hüsnâ*) yapmak istedik."²⁷ ayetinin de onun nazîri/benzeri olduğunu ve "biz ancak hayır yapmak istedik" anlamında kullanıldığını belirtmektedir.²⁸ Mukâtil, Kur'ân'daki bütün vücûh (çok anlamlı) kelimelere değinmemiş, ayrıca eserine aldığı kelimelerin seçimini neye göre yaptığını belirtmemiştir. Ancak o, kelimelerin eserdeki sıralaması hususunda başlangıçta -eserindeki kelimelerin yaklaşık üçte birinde- mushaf tertibindeki sıralamaya genel anlamda riayet etmiş fakat bu sıralama daha sonra bozulmuştur.²⁹ Mukâtil'in nezâirleri yani Kur'ân'da aynı anlamda (*vecîh*) kullanılan ayetleri verirken her zaman olmasa da mushaf tertibini korumada daha başarılı olduğunu söyleyebiliriz.³⁰ Mukâtil eserinde vücûh nezâirin tanımını vermemiştir. Fakat eserindeki kullanımdan vücûhun; "Kur'ân'ın farklı ayetlerinde farklı anlamlara gelen aynı kelimeler" için, nezâirin; ise "kelimenin kullanıldığı bir anlamın Kur'ân'ın diğer ayetlerinde de aynı anlamdaki tekrarı" için kullanıldığı anlaşılmaktadır.³¹ Örneğin "harp" kelimesin Kur'ân'da iki *vecîhi* (iki farklı anlamı) vardır. Birinci anlamı küfür, ikinci anlamı harptir (savaş). "Eğer onları harpte yakalarsan."³² ve "Onlar her ne zaman harp için bir ateş yaksalar."³³ ayetleri ise birbirinin nazîri/benzeridir.³⁴ Mukâtil'in bu eseri literatürün ilk eseri olması nedeniyle ondan sonra bu alanda eser yazan Hârûn b. Mûsâ, Yahyâ b. Sellâm, Hakîm et-Tirmizî, el-Askerî, Hîrî, Dâmegânî, İbnü'l-Cevzî gibi birçok vücûh nezâir müellifine kaynaklık ettiği söyleyebiliriz.

2. Hârûn b. Mûsâ (öl.170/786) *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*

el-Vücûh ve'n-Nezâir'i günümüze ulaşan ikinci müellif ise Hârûn b.

²⁶ en-Nisâ 4/62.

²⁷ et-Tevbe 9/107.

²⁸ Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 36-37.

²⁹ Mukâtil'in eserinde ele aldığı ilk 60 kelimeyi genel olarak mushaf tertibine göre seçtiği anlaşılmaktadır. Bu durumun sağlanması için bu asırdaki diğer iki müellifin eserini inceledikten sonra verdiğimiz listeye bakınız.

³⁰ Mushaf tertibine riayet etme konusunda örnek olarak fitne kelimesinin vücûhlarına bakınız. Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 63-65.

³¹ Farklı müelliflerin tanımları için ayrıca bk. Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", 448.

³² el-Enfâl 8/57.

³³ el-Mâide 6/64.

³⁴ Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 150. Hârûn b. Mûsâ da vücûh nezâire aynı anlamı vermektedir. Hatta birçok kelime olduğu gibi harb kelimesindeki vücûh ve'n-nezâir örnekleri de birebir aynıdır. Bk. Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ân'il Kerim*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin (Bağdat: Dâru'l-Hürriye, 1989), 375.

Mûsâ'dır.³⁵ O, eserinde 208 kelimeyi ele almaktadır.³⁶ Mukâtil'in eseri taklit edilerek oluşturulan bu eser, metot ve yöntem açısından da kelimelerin seçimi, alfabetik tasnifin olmaması, başlangıçtaki kelimelerin sıralanışında mushaf tertibine riayet etmeye çalışma vb. açılardan da onunla aynıdır. Eserinde 176 kelimeyi ele alan Mukâtil ile Hârûn b. Mûsâ'nın 166 kelimesi vücûh ve nezâirleri bakımından neredeyse birebir aynıdır. Hârûn b. Mûsâ Mukâtil'in eserinden sadece 10 kelimeyi almamış, toplamda ise 42 farklı kelime kullanmıştır.³⁷ Örneğin "الاسلام, الاستغفار, الازواج, ادني, الاخذ, احسن" kelimeleri yalnızca Hârûn b. Mûsâ'nın aldığı kelimeler iken "انذر, الخوف" lafızları sadece Mukâtil'in aldığı farklı kelimelerdendir. Bazen müelliflerin biri fiilin tekil sigasını, diğeri çoğul sigasını almakla birlikte استكبرو/استكبر- örneğinde olduğu gibi- her ikisinin vücûh ve nezâirlerinin aynı olduğu görülmektedir. Yine Mukâtil "اعبدوا" kelimesini alırken Hârûn b. Mûsâ "اعبدوا والعباد" kelimelerini başlık olarak almış fakat vecîh olarak Allah'ı birlemek, itaat etmek ve kölelik şeklinde üç vecîhi ve ayet örneklerini birebir Mukâtil'den almıştır.³⁸ Benzer şekilde Mukâtil "إقامة الصلاة" kelimesini açıklarken Hârûn b. Mûsâ "إقامة الصلاة" terkiibini izah etmiştir, fakat burada iki ifade aynı olmadığı için açıklama ve örneklerde ufak bazı farklılıklar vardır. Bazen de "هو" kelimesinde olduğu gibi Mukâtil'in dört vecih olarak açıkladığı kelimeyi Hârûn b. Mûsâ beş vecih olarak ele almaktadır. Hârûn b. Mûsâ "inmek, arzulamak, bir şeyin boşlukta olması ve gitmek" anlamını Mukâtil ile örnekleri dahi aynı olarak açıklarken beşinci vecih olarak "helak"ı eklemiştir, bu anlama örnek olarak da "Her kimin üzerine gazabım inerse o helak olmuştur/فقد هو" ³⁹ ayetini vermiştir.⁴⁰ Hârûn b. Mûsâ da vücûh ve nezâirin tanımını yapmamakla beraber onun bunlara yüklediği anlam ile Mukâtil'in yüklediği anlamın aynı olduğu görülmektedir. Yine iki eser arasındaki birçok benzerlik Hârûn b. Mûsâ'nın telifinin Mukâtil'in eserinden istifade edilerek oluşturulduğunu göstermektedir. Hârûn b. Mûsâ ile yaklaşık aynı dönemde yaşayan el-Abbas b. Fadl el-Ensârî

³⁵ Bu eser müellifin oğlu Abdullah tarafından Matrûh b. Muhammed b. Şâkir'e (öl. 271/884) rivayet edilmiştir. Bk. Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 27.

³⁶ Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 385-392.

³⁷ Ahmet Karadağ, "Hicri İkinci Asırda Vücûh Ve Nezâir İle İlgili Çalışmalar: Mukâtil B. Süleyman ve Hârûn B. Mûsâ'nın Eseri Örneği", *Hicri İkinci Asırda İslâmî İlimler- II*, (Ankara: İksad Uluslararası Yayınevi, 2022), 299.

³⁸ Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 117; Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 316.

³⁹ Tâhâ 20/81.

⁴⁰ Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 147-148; Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 371-372.

el-Mevsîlî'nin⁴¹ (öl. 186/802) ve Ali b. Vâfid'in⁴² (öl.193/808) *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eserleri ise günümüze ulaşmayan teliflerdendir.

3. Yahyâ b. Sellâm (öl. 200/815) *et-Tesârîf*

Vücûh ve nezâir literatürünün doğduğu asırdan günümüze ulaşan üçüncü eser aynı zamanda Mukâtil gibi bir de tefsire sahip olan Yahyâ b. Sellâm'ın *et-Tesârîf: Tefsîrû'l-Kur'ân mimme'stebehet esmâuhû ve tasarrafet meânih* adlı telifidir. Eserinde 115 kelimeyi ele alan Yahyâ b. Sellâm da kelimelerin tertibi konusunda büyük ölçüde Mukâtil'in tertibini takip etmiştir. *Tesârîf*'teki yaklaşık 80 kelime Mukâtil'in eserindeki kelimelerle aynı, 36 kelime ise farklıdır. Yine iki eserde bazı kelimelerin vücûh sayısı farklı olmakla beraber 9 yerde birebir aynıdır. *et-Tesârîf*'i tahkik eden Hind Çelebi iki eser arasındaki bu kadar çok benzerliği her iki müellifin de Basra'daki aynı hocalardan ders almasına veya dönemin tefsir anlayışında yalnızca rivayetin tefsir olarak görülmesi nedeniyle naklin önemli olması ve şahsi görüşe, reye itibar edilmemesine bağlamaktadır.⁴³ Yine Çelebi *Tesârîf*'in bazı kısımlarının eksik olduğunu (günümüze ulaşmadığını), 1. 2. ve 4. cüzün büyük oranda tam, 3. cüzün ise eksik olduğunu ve eserin tamamının 5 cüze yakın olduğunu belirtmektedir.⁴⁴ O, Yahyâ b. Sellâm'ın eserindeki lafızları seçmesi hususunda ise müellifin yaşadığı dönemin mezheplerin oluşum dönemi olması nedeniyle mezhep tartışmalarının var olduğunu bu nedenle Yahyâ b. Sellâm'ın da öncelikle akide ile ilgili hüddâ, küfr, şirk, iman gibi kelimeleri seçtiğini söylemektedir.⁴⁵ Hind Çelebi'nin bu görüşü tam olarak doğru gözükmemektedir. Çünkü Yahyâ b. Sellâm'ın (iman, küfür, şirk

⁴¹ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yün*, 82.

⁴² Kendisine bir eser nisbet edilen Ali b. Vâfid'in *el-Vücûh ve'n-nezâir* adlı eseri de günümüze ulaşmamıştır. Hem bizim *Kur'ân Lügatlerinin Doğuşu ve Gelişimi* adlı makalemizde Muhsin Demirci'nin *Tefsir Usulü* eserinden kaynak göstererek verdiğimiz hem de konuyla alakalı makale, tebliğ kaleme alan başka yazarların verdiği Ali b. Vâfid'in eserinin Sa'd Gurâb'ın tahkiki ile 1976'da Tunus'ta neşredildiği hakkındaki malumat hatalıdır. Bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006), 237. Nitekim Ali Şavvâh İshâk *Mu'cemü Musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerim* adlı eserinde Ali b. Vâfid'e ait el-vücûh ve'n-nezâirle ilgili bir eser nisbet edildiğini ve bu bilginin Sa'd Gurâb'ın 1976'da Tunus'ta tahkik ettiği Amr es-Sükkânî'nin *Uyûnü'l-Münâzarât* adlı eserinde geçtiğini belirtmektedir. Muhtemelen "Münâzarât" ismi ile "Nezâir" isminin karıştırılmasından dolayı böyle hatalı bir bilgi verilmiştir. Bk. Ali Şavvâh İshâk, *Mu'cemü Musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerim* (Riyad: Dârur-Rufâî, 1984), 4/262. *Uyûnü'l-Münâzarât* adlı eserin 78. münazarasında Harun Reşid devrinde yaşayan Ali b. Vâfid'in onun huzurundaki bir münazaradan sonra memleketine döndüğünde *Nezâiru'l-Kur'ân* konusunda bir kitap telif ettiği açık bir şekilde belirtilmektedir. Bk. Ebu Ali Amr es-Sükkânî, *Uyûnü'l-Münâzarât* thk. Sa'd Gurâb (Tunus: Tunus Üniversitesi, 1976), 208.

⁴³ Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârîf*, 44-46, 440-443.

⁴⁴ Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârîf*, 91-92.

⁴⁵ Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârîf*, 103-105.

vb.) seçtiği bu kelimeler Kur'ânî dünya görüşünün oluşumunda merkezi bir konuma sahip olan, Kur'ân'da çok kullanılan ve farklı anlamları (vücûhları) olan kelimelerdir. Bunun yanında bu asırdaki her üç müellifin de hüda, küfr, şirk, sevâ, maraz, fesad gibi bir sıralama takip etmeleri müelliflerin -yaklaşık ilk 10 cüzdeki- kelimeleri mushaf tertibine göre seçmeleriyle alakalıdır. Nitekim Yahyâ b. Sellâm'ın da Hârûn b. Mûsâ gibi eserini oluştururken büyük ölçüde Mukâtil'in eserinden faydalandığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber Yahyâ b. Sellâm'ın seçilen aynı kelimelere farklı vücûhlar eklediği görülmektedir. Örneğin "libâs" kelimesi Mukâtil'in eserinde 4 vecihken *Tesârîf*'de 6 vecihtir. Yine "şikâk" lafzını Mukâtil 3 vecih alırken Yahya 4 vecih olarak almıştır.⁴⁶ Her hâlükârda Mukâtil ile ortak olan kelimelerin izahı yapılırken bunların birebir Mukâtil'den alındığı anlaşılmaktadır. Örneğin Mukâtil'in eserinde de bulunan "hasene ve seyyie" kelimelerinin *et-Tesârîf*'teki açıklama ve örneklerinin doğrudan Mukâtil'den alındığı aşikardır.⁴⁷ Yine her iki esere göre "necm" kelimesinin üç vecîhi vardır. Bu vecihler; "yıldız, Kur'ân'ın bölümleri ve otlar" şeklinde her iki eserde de aynıdır.⁴⁸ Yahyâ b. Sellâm da vücûh nezâirin tanımını yapmamıştır. Fakat kelimeleri ele alış şeklinden onun da her iki terimi -eserinden büyük ölçüde istifade ettiği- Mukâtil ile aynı anlamda kullandığı anlaşılmaktadır.

H. II. asırdaki vücûh nezâir müelliflerinin kelime sıralaması konusunda tefsirlerindeki gibi mushaf tertibine riayet etmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Şimdi üç müellifin eserlerinde ele aldıkları kelime sıralamasında hangi yöntemi (alfabetik tertip, mushaf tertibi vb.) takip ettiklerini ortaya çıkarmak için diğer iki müellifin örnek aldığı Mukâtil'in eserindeki sıralamadan bir örnek sunacağız. Özellikle üç eserin kelime sıralamasında da neredeyse birebir benzerliğin olduğu ilk 60 kelimenin sırasını vermek istiyoruz. Diğer iki müellif büyük ölçüde Mukâtil'i takip ettiği için sadece Mukâtil'in sıralamasını vereceğiz. Buradaki maksadımız üç müellif arasındaki benzerliği göstermeden ziyade h. II. asırda vücûh nezâir eserlerindeki kelime sıralamasının genel olarak mushaf tertibine göre yapılmaya çalışıldığını göstermektir.

Mukâtil'in Eserinde Ele Aldığı İlk 60 Kelime ve Bu Kelimelerin Mushaf Tertibindeki Sırası

1. Hüdâ {هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ} [البقرة: 2]

⁴⁶ Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 49; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârîf*, 217.

⁴⁷ Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 35-36; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârîf*, 189-192.

⁴⁸ Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 102-103; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârîf*, 361-362.

2. Küfür { إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا } [البقرة: 6]
3. Şirk⁴⁹ { أَشْرَكُوا } [البقرة: 96] { أَلَا تَذَرَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ } [البقرة: 6]
4. Sevâ { إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ } [البقرة: 6]
5. Maraz { مَرَضٌ } [البقرة: 10]
6. Fesat { لَا تُفْسِدُوا } [البقرة: 11]
7. Meşyü { مَشَى } [البقرة: 20]
8. Libâs { وَلَا تَلْبَسُوا الْحَقَّ } [البقرة: 42]
9. Sûü { سُوءَ الْعَذَابِ } [البقرة: 49]
10. Hasene-Seyyie [120: آل عمران: { إِنَّ تَمَسَّسَكُمْ حَسَنَةً تَسُوهُمْ وَإِنْ تُصِيبَكُمْ سَيِّئَةٌ }]
11. Hüsn { الْحُسْنَى } [النساء: 95] { وَسَتَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ } [البقرة: 58]
12. Hızıy { حَزِيئٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا } [البقرة: 85]
13. Bâü { فَبَاءُوا بِغَضَبٍ } [البقرة: 90]
14. Rahmet { يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ } [البقرة: 105] { فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ } [البقرة: 64]
15. Furkan { الْهُدَى وَالْفُرْقَانَ } [البقرة: 185] { وَالْفُرْقَانَ } [البقرة: 53]
16. Felevlâ { فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ } [البقرة: 64]
17. Lemmâ { لَمَّا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ } [البقرة: 74]
18. Husnen { وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا } [البقرة: 83]
19. Kânitûn { كَلِّ لَهٗ فَائِتُونَ } [البقرة: 116]
20. İmam { إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا } [البقرة: 124]
21. Ümmet { وَمِنْ دَرَجَاتِنَا أُمَّةٌ مُسْلِمَةٌ لَكَ } [البقرة: 128]
22. Şikâk { وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ } [البقرة: 137]
23. Vech ve Vich { وَلِكُلِّ وَجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيهَا } [البقرة: 148]

⁴⁹ Her ne kadar doğrudan lafız olarak şirk lafzı ilk defa Bakara 96. ayette geçse de Mukâtil tefsirinde Bakara 6-7. ayetlerin Arap müşrikleri hakkında indiğini söylemektedir. Onun ayetin muhatabından hareketle şirk lafzını burada aldığı anlaşılmaktadır. Bk. Mukâtil, *Tefsir*, 1/88.

24. Zikir { فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ } [البقرة: 152]
25. Havf { فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ } [البقرة: 38] { وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ } [البقرة: 155]
26. Salât { أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ } [البقرة: 157]
27. Hayr { وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا } [البقرة: 158] { إِنَّ تَرَكَ خَيْرًا } [البقرة: 180]
28. Hıyanet { كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ } [البقرة: 187]
29. Nâs { أَخْرَصَ النَّاسِ } [البقرة: 96] { فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ } [البقرة: 188]
30. Ketebe { كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ } [البقرة: 178]
31. Fitne { إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ } [البقرة: 102] { وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ } [البقرة: 191]
32. Udvân { فَلَا عُذْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ } [البقرة: 193]
33. İ'tidâ { وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ } [البقرة: 190]
34. Farz { فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحُجَّ } [البقرة: 197]
35. Afv { مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ } [البقرة: 219]
36. Tuhûr { وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ } [البقرة: 222]
37. İn (edatı) { مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ } [البقرة: 278] { فَإِنْ فَاءُوا } [البقرة: 226]
38. Ennâ { فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ } [البقرة: 223]
39. Hikmet { وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ } [البقرة: 231]
40. Emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker { وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ ... } [آل عمران: 104]
41. Maruf { فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَا فِي أَنْفُسِهِمْ بِالْمَعْرُوفِ } [البقرة: 234]
42. Tağut { فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ } [البقرة: 256]
43. Zulumât ve Nur { اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ } [البقرة: 257]
44. Zulumât { قُلْ مَنْ يُنصِبِكُمْ مِّن ظُلُمَاتٍ } [الأنعام: 63]
45. Zâlimîn { فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ } [البقرة: 35] { لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ } [البقرة: 258]
46. Zulüm { وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ } [البقرة: 231]
47. Sultan { سُلْطَانًا } [آل عمران: 151] { عَلَّمْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا } [النساء: 91]
48. Rakîb { إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا } [النساء: 1]

49. İlâ	{ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ } [النساء: 2]
50. Aziz	{ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا } [النساء: 158] { كَانَ عَزِيمًا حَكِيمًا } [النساء: 56]
51. Heleke	{ إِنَّ امْرُؤًا هَلَكٌ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ } [النساء: 176]
52. Kuvvet	{ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ } [البقرة: 63] { خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ } [الأعراف: 171]
53. Enşee	{ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قُرُونًا آخَرِينَ } [الأنعام: 6]
54. Be's	{ فِي الْبَأْسَاءِ } [البقرة: 177] { إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا } [الأنعام: 43]
55. Tafsil	{ وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ } [الأنعام: 154]
56. Ehad	{ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ } [الأنعام: 61]
57. Halk	{ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ } [الأعراف: 54] { وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً } [الأعراف: 69]
58. Ezân	{ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ } [الأعراف: 44] { وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ } [الأعراف: 167]
59. Neâ	{ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ } [الإسراء: 83] { هُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ } [الأنعام: 26]
60. Recm	{ وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ } [هود: 91]
61. Salâh	{ ... } { جَنَّاتٍ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ } [الرعد: 23]

Her zaman birebir uymasa da Mukâtil ve ona benzer bir kelime sırası takip eden Hârûn b. Mûsâ ve Yahyâ b. Sellâm'ın eserlerinde ele aldıkları kelimeleri seçerken genel olarak -özellikle ilk 10 cüzdeki kelimelerin seçiminde/eserlerindeki yaklaşık ilk 60 kelimedede- mushaf tertibindeki sure sırasına göre kelimeyi seçtikleri, sıraya koydukları anlaşılmaktadır. Nitekim yukarıdaki listeye bakıldığında genel olarak Mukâtil'in (diğer iki müellifin tertibi de özellikle ilk 60 kelimedede çoğunlukla Mukâtil ile aynıdır) sırasıyla eserinde aldığı kelimelerin mushaf tertibine göre alındığı açıkça görülmektedir. Bu durum yaklaşık ilk 40 kelimenin alındığı Bakara suresindeki ayet sıralamasında çok daha belirgindir. Mukâtil'in aldığı o kelime bazen daha önceki bir ayette geçmiş olsa da her hâlükârda onun kelimeyi seçerken mushaf tertibinde bir sıra takip etmeye çalıştığını göstermektedir. Biz bu tertibin nasıl olduğunu ortaya çıkarmak için üç müellifin eserine aldığı ilk 60 kelimeyi mukayeseli olarak inceledik. Öncelikle Mukâtil'in (ve diğer iki müellifin) vücûh olarak ele aldığı kelimeleri hem örnek verdiği ilk surenin ayetine bakarak hem de o kelimeyi/kökü *Şamile*'de taratarak her üç müellifin başlangıçta genel olarak mushaf tertibine göre kelimeleri dizmeye çabaladıklarını fark ettik. Fakat bu sıranın mushafın

ortalarına doğru gittikçe bozulmaya başladığını gördük. Bakara suresinden alınan kelimeler için bu sıra genel olarak daha düzgün şekilde işlerken özellikle ilk 10 cüzden sonra bozulmuştur. Örneğin “nüşûz” kelimesi mushaf tertibine göre ilk önce Nisa 34. ayette geçerken Mukâtil bu kelimeyi 10. cüze kadar takip ettiği sıralamadan sonra 70. sıraya doğru almaktadır. Benzer şekilde ilk defa Âl-i İmrân suresi 184. ayette geçen “zübür” kelimesini de 110. sıralardan sonra almaktadır ki muhtemelen Mukâtil bu kelimenin ikinci olarak geçtiği Nahl 44. ayetteki (14. cüz) sıralama üzerinden bu kelimeyi seçmiştir. Bunun dışında hiçbir tasnife uymayan “el-arz” kelimesi gibi muhtemelen Mukâtil’in hatırladıktan sonra görüp eserinin ortasında aldığı kelimeler de bulunmaktadır. Halbuki sadece Bakara suresinde 15 civarında arz kelimesi geçmektedir. Sonuç olarak her üç müellifin de yaklaşık ilk 10 cüze kadar kelimelerin seçiminde mushaf tertibine riayet etmeye çalıştığını, 15. cüze kadar bu durumun kısmen devam ettiğini fakat daha sonra giderek bozulduğunu ve karmaşık bir hal aldığını söyleyebiliriz. Nitekim Mukâtil’in eserinde ele aldığı “tuğyân, iştirâ, nâr, âmâ, basar, semî, mevt, hayat, darb, fevk” şeklindeki son 10 kelimeye baktığımızda bunların birçoğunun Bakara suresinde geçtiği halde eserin sonunda alındığı görülmektedir. Nitekim bunların nezâir örneklerini verirken Mukâtil ilk önce Bakara suresindeki ayet örneklerini vermektedir. Nezâirlerinin sıralamasında ise genel olarak mushaf tertibindeki sıralamaya riayet etme hususunun vücûh kelimelerin eserdeki sıralamasına nazaran daha istikrarlı olduğunu söyleyebiliriz. Sonuç olarak vücûh ve nezâir ilminin teşekkül ettiği h. II asırdaki bu eserlerde genel olarak kelimelerin sıralanmasında -tefsirlerindeki gibi- mushaf sırasını takip etmeye çalıştıklarını, vücûh kelimelerin eserdeki sıralanışını seçerken ilk 10 cüzdeki kelimelerin seçiminde başarılı olduklarını, seçilen kelimeler arttıkça mushaf tertibi sırasının bozulduğunu, nezâir olan ayetleri verirken mushaf tertibine daha fazla riayet ettiklerini söyleyebiliriz.

C. el-Vücûh ve'n-Nezâir Literatürünün Gelişimi (200-300/816-913)

H. II. asırda doğan ve şekillenen vücûh nezâir ilminin h. III. asırda daha da gelişmiş olması muhtemeldir. Çünkü h. II. asır bittiğinde Arap yazısı son şeklini almış,⁵⁰ bazı Kur’ân ilimlerinin ve tefsirlerin tedvini başlanmış, Arap gramerinin derlenmesi de büyük ölçüde (h. 150-200 arasında) şekillenmiş ve belirginleşmiş idi. Nitekim h. II. asrın ortasından itibaren Mukâtil, Hârûn

⁵⁰ Muhtemelen h. 150’lerde Arap yazısının gelişimi tamamlanmıştır. Nitekim Kur’ân’ın bugünkü anlamda nokta ve hareke şeklindeki son şeklini alması Halil b. Ahmed (öl. 175/791) tarafından yapılmıştır.

b. Mûsâ, Yahyâ b. Sellâm gibi âlimler hem tefsir hem de vücûh nezâir alanında eserler telif ederken Halil b. Ahmed (öl. 175/791), Sibeveyhi (öl. 180/796), Ebû Cafer er-Ruâsî (öl. 187/803), Ali b. Hamza el-Kisât (öl. 189/805) gibi Basra ve Kûfe dil ekolüne mensup âlimler de⁵¹ Arap gramerini derlemektedir. Doğal olarak bu gelişmelerden sonra telif edilecek eserlerin daha fazla gelişmiş olması veya en azından bazı farklılıkların olması beklenmektedir. Nitekim h. III. asrın ilk yarısında vücûh nezâir eseri telif eden Asmaî (öl. 216/831), Yahyâ el-Yezîdî (öl. 225/840), Ebu'l-Ameysel el-Ârâbî (öl. 240/854) gibi dilci müelliflerin hocalarının Halil b. Ahmed, Yûnus b. Habîb (öl. 182/798), Ebu Amr b. Alâ (öl. 154/771)⁵² gibi Basra ve Kûfe dil ekollerinin önde gelen temsilcileri olması, onların vücûh nezâir eserlerinin Kur'ân'dan ziyade Arap dili merkezli olmasına yol açtığı görülmektedir. Bu dönemde oluşturulan ve günümüze ulaşan eserler üzerinden durumun böyle olup olmadığını daha iyi bir şekilde göreceğiz. Bu literatürün doğduğu h. II. asırdan üç eser günümüze ulaşırken literatürün daha da geliştiği h. III. asırdan beş eserin ulaştığı görülmektedir.

1. Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî (öl. 216/831) *Mahtelefet Elfâzuhu ve't-Tefekat Meânîh*

Çoğunluğu Cahiliye şairlerinin şiirlerinden derlenen *el-Asma'iyyât* adındaki antolojinin sahibi ve Basra dil ekolünün önde gelen dilcilerinden olan Asmaî'nin⁵³ *Mahtelefet elfâzuhu ve't-tefekat meânîh* adında bir vücûh nezâir eseri telif ettiği belirtilmektedir. Bu eser incelendiğinde eserin h. II. asırdaki Mukâtil b. Süleyman, Hârûn b. Mûsâ ve Yahyâ b. Sellâm'ın teliflerinden çok farklı olduğu anlaşılmaktadır. Muhakkik'in beş varaktan telif ettiğini⁵⁴ söylediği bu eser adından da anlaşıldığı üzere "*lafızları farklı anlamları aynı olan kelimeleri*" inceleyen doğrudan dille alakalı bir eserdir. Mukâtil ve diğer iki müellif ise Asmaî'nin tam tersine "*lafızları aynı anlamları farklı olan kelimeleri*" Kur'ân'da kullanılan kelimeler üzerinden

⁵¹ Basra ve Kûfe dil ekolleri için bk. Hulusi Kılıç, "Basriyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/117-118; Hulusi Kılıç, "Kûfiyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/345-346.

⁵² Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî, *Mahtelefet Elfâzuhu ve't-Tefekat Meânîh*, thk. Mâcid Hasan ez-Zehebî (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 24; İbrâhîm b. Ebî Muhammed Yahyâ el-Yezîdî, *Ma'ttefeka lafzuhû ve'htelefe mânâhu*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn (b.y.: y.y., 1987), Muhakkik Mukaddimesi; Süleyman Tülücü, "Asmaî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/499-500; Selami Bakırcı-Kenan Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2019), 38-39.

⁵³ Tülücü, "Asmaî", 3/499.

⁵⁴ Asmaî, *Mahtelefet Elfâzuhu ve't-Tefekat Meânîh*, 8, 10.

incelemektedir. Asmaî'nin eseri doğrudan Kur'ân'daki vücûh ve nezâir kelimelerin kullanımıyla alakalı bir eser değildir. Nitekim müellif eserinde "anlamı aynı lafızları farklı kelimeleri" ele alırken bunları kelimenin dildeki kullanımı üzerinden incelemekte ve sık sık bu kullanım ile ilgili şiirlerden istişhâd getirmektedir.⁵⁵ Bununla beraber az sayıda da olsa Asmaî'nin eserinde incelediği bazı kelimelerin Kur'ân'da geçen kelimeler olduğunu da belirtmeliyiz. Örneğin "kadın kocasına başkaldırdı/(نَشْرَتْ/nüşûz etti) ve "kadın bu eylemi nüşûz etti" denilir. (Kadının bu eylemi) nüşûz ve nüşûs'tur. Daha sonra Asmaî bu anlama (nüşûs) Cahiliye şairi A'sâ'nın bir beytinden delil getirmiş,⁵⁶ Nisa 34. ayette geçen nüşûz kelimesiyle hiçbir irtibat kurmamıştır. Bir diğer örnekte ise o, "topluluğun/kavmin arası bozulduğunda (fesad)" "onların arası kötüleştii, fenalaştii/ما بينهم قد تفاقم" denildiğini, "kötü oldu/تفاحش", "uyuşmazlık girdi/تباعد", "birbirlerine düşman oldular/تعدى", "ayrıldılar/تشاءى" fiillerin hepsinin (anlamının) bir olduğunu⁵⁷ yani hepsinin bozulmak anlamında olduğunu söylemektedir. Yine Asmaî'ye göre kertenkele ve köstebek gibi hayvanlara yer haşereleri (haşera/حشرة), yer çıyanları (hevâm/هوام) ve yer yılanları (ehnâş/أحناش) denilmektedir.⁵⁸ Asmaî'nin eserinde yaptığı şey Arapçanın farklı lehçelerinde kullanılan aynı anlamdaki farklı kelimeleri ele alarak bunlara dildeki ve şiirlerdeki kullanımlarından delil getirmek gibi gözükmektedir. Yine, onun eserinde odaklandığı bir diğer husus ise dilde nüanslara sahip yakın anlamdaki kelimelerin ortak anlamını göstermektir. Nitekim o, hepsi gülmek anlamında olan kakhaha atmak, tebessüm etmek, gülmek, gülümsemek gibi aralarında nüanslar olan "كشّر", "انكأ", "ابسّم", "بسّم" fiillerinin bir nevi ortak anlamını göstermiştir. O, kişi gülerken dişleri gözükteğünde, çok sesli güldüğünde buna "çok fazla güldü/ككّر" denildiğini, gülmede aşırıya gittiğinde ise "gülmekten boğuldu/فد استغرب ضحكاً" denildiğini söylemektedir.⁵⁹ Sonuç olarak yalnızca dille alakalı olan bu eser müterâdif lafızları yani "aynı anlama gelen farklı kelimeleri" ele almıştır. Kur'ân'ın vücûh ve nezâirlerine hiç değinmemesi nedeniyle Asmaî'nin bu telifi Kur'ân ilimlerinden biri olan

⁵⁵ Şiirler için bk. Asmaî, *Mahtelefet Elfâzuhi ve't-Tefekat Meânih*, 36-37, 40, 49, 62.

⁵⁶ Asmaî, *Mahtelefet Elfâzuhi ve't-Tefekat Meânih*, 49-50.

⁵⁷ Asmaî, *Mahtelefet Elfâzuhi ve't-Tefekat Meânih*, 65.

⁵⁸ Asmaî, *Mahtelefet Elfâzuhi ve't-Tefekat Meânih*, 69.

⁵⁹ Asmaî, *Mahtelefet Elfâzuhi ve't-Tefekat Meânih*, 70.

vücûh nezâir literatürüyle ilgili bir eser değildir. Nitekim Asmaî'nin eserinde vücûh, nezâir, nazîr gibi bu literatürle ilgili herhangi bir isim, tarif ve kullanım da geçmemektedir. Bizim bu eseri vücûh nezâir teliflerinin içerisinde incelememizin nedeni ise bu eserin bu literatür içerisinde gösterilmesi nedeniyle eserin bu türe dahil olup olmadığını göstermektir. Bunun yanında ilk önce Kur'ân ilimleri sahasında başlayan bu literatürün h. III. asrın başında dil alanındaki çalışmalara kaydığını, bu türün dil çalışmalarına kaynaklık ettiğini göstermektir. Her ne kadar Asmaî'nin bu eserinde olmasa da bu asırdaki diğer teliflerde -dil ağırlıklı olmakla beraber- Kur'ân kelimelerinin de ele alındığı görülmektedir.

İbn Nedim ve Kâtib Çelebi Asmaî'ye incelediğimiz bu eseri değil de "*Ma'ttefeka lafzuhû ve'htelefe mânâhu*" adında Mukâtil ve Yahya b. Sellâm'ın vücûh ve nezâir terimine yüklediği anlama daha uygun olan başka bir eser nisbet etmektedir.⁶⁰ Fakat Mustafa Çetin'in makalesinde işaret ettiği "*Mahtelefet elfâzuhu ve't-tefekat meânîh*" isimli incelediğimiz bu eser muhakkik tarafından da Asmaî'ye nisbet edilmektedir.⁶¹ Mahtut nüshanın ilk sayfasında Çetin'in işaret ettiği isim ve Asmaî'nin adı açıkça geçmektedir.⁶² Bu durumda İbn Nedim ve Kâtib Çelebi'nin işaret ettiği isimde Asmaî'ye ait günümüze ulaşmayan başka bir eser daha olmalıdır. Nitekim Kâtib Çelebi ona ait günümüze ulaşmayan *Garibü'l-Kur'ân* türü bir eser de nisbet etmektedir.

2. İbrahim b. Ebî Muhammed Yahyâ el-Yezîdî (öl. 225/840) *Ma'ttefeka Lafzuhû ve'htelefe Mânâhu*

En eski müşterek lafızlar (lafzı aynı/ortak, anlamı farklı kelimeler) sözlüğü olan ve kendinden sonra oluşturulan *Sıhah*, *Tehzîb*, *Tâcu'l-Arûs*, *Lisânü'l-Arab* gibi sözlüklere kaynaklık eden bu eser, 717 kelimeyi ele almaktadır.⁶³ Daha çok doğrudan dille alakalı olan bu eser, hacmine göre azınlıkta da olsa birçok Kur'ân kelimesini kullanmasına rağmen her zaman Kur'ân'a atıfta bulunmamıştır. Bununla beraber eserde 120 civarında Kur'ân kelimesi açılırken kelimenin ayetteki anlamına/vücûhuna atıfta

⁶⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997), 78-79; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 2/1572.

⁶¹ Fakat biz Mustafa Çetin'in referans verdiği *Mu'cemu'l-Müellifîn*'de ve Zirikli'nin *el-A'lem*'inde bu eserin Asmaî'ye nisbetine rastlamadık.

⁶² Asmaî, *Mahtelefet Elfâzuhu ve't-Tefekat Meânîh*, 14.

⁶³ Yahyâ el-Yezîdî, *Ma'ttefeka lafzuhû ve'htelefe mânâhu*, 1, 303-315. Yezîdî'nin 7 cüz olarak ele aldığı bu eseri muhakkik tek bir cilt (335 sayfa) olarak tahkik etmiş ve her cüz bitimini eser içinde belirtmiştir.

bulunulmuştur.⁶⁴ Bu eser ele aldığı kelime sayısının çokluğundan dolayı - yaklaşık altıda bir oranında Kur'ân kelimesini açıkladığı için- Mukâtil'in eseri gibi bir vücûh nezâir eseri olmasa da önemli sayıda Kur'ân kelimesini ihtiva eden bir eserdir. Daha açık ifadeyle bu eser, h. II. asırdaki müelliflerin eserleri gibi olmasa da Kur'ân'ın vücûhlarını ele alan önemli bir eserdir. Eserde kelimelerin sadece vücûhları (farklı anlamları) olup nezâirle ilgili herhangi bir husus bulunmamaktadır. Müellif eserinde vücûh nezâire dair herhangi bir tanım yapmasa da kelimeleri kullanımından, açıklamasından anlaşılan husus dildeki ve bazı Kur'ân kelimelerindeki vücûhları açıkladığı anlaşılmaktadır. Yezîdî, eserinde dildeki vücûh kelimeleri açıklarken genellikle kelimenin dildeki kullanımını verir ve birçok yerde şiirden istişhâd getirir. Şayet ele aldığı kelime Kur'ân'da geçen bir kelime ise bazen de Kur'ân ayetlerinden istişhâdda bulunur. Örneğin selm kelimesini şöyle açıklamaktadır: "Selm" barıştır. Silm de denir. Allah şöyle buyurur: "Eğer onlar barışa (selm) yanasırlarsa sen de yavaş."⁶⁵ Tek kulpu olup da sucunun onunla birlikte yürüdüğü kovaya da "selm" denir.⁶⁶ Bununla beraber kelime Kur'ân'da geçse de Yezîdî'nin her zaman Kur'ân'la irtibat kurduğunu söyleyemeyiz. Nitekim sülle (grup), cin gibi kelimeler Kur'ân'da geçtiği halde açıklamada ayetlere hiç değinilmemiş, Kur'ân'ın çok önemli bir kavramı olan sabır kelimesi açıklanırken Kur'ân'la hiçbir irtibat kurulmamış yalnızca dildeki kullanımı ve şiirden istişhâdla açıklanmıştır.⁶⁷ Yine Yezîdî, Kur'ân'da çok mühim bir kavram olan cihad kelimesini açıklarken "Allah yolunda olmak" ve "yeryüzüne düştüğünde yere fayda veren yağmur" şeklinde kısaca açıklamış,⁶⁸ cihadın Kur'ân'la beraber terimleşmiş anlamını vermekle birlikte hiçbir ayete atıfta bulunmamıştır. Fakat İslam kökünün geldiği "silm" kelimesini kısaca "Müslüman olmak" şeklinde açıklarken "Toptan İslam'a girin"⁶⁹ ayetine atıfta bulunmuş, ayrıca "barış" anlamının olduğunu söylemiş ve dilde silm ve selm şeklinde iki şekilde geldiğini dile getirmiştir.⁷⁰ Yezîdî bir Kur'ân kelimesi olan "sümûd" lafzının "ayakta olmak, alay etmek ve müstağni olmak" anlamında olduğunu belirtmiş, İbn Abbas'tan gelen rivayete göre kelimenin Himyer lehçesinde müstağni olmak anlamında olduğu söylemiş ve bu anlama "Siz müstağni davranıyorsunuz (sâmidûn)"⁷¹

⁶⁴ Yahyâ el-Yezîdî, *Ma'ttefeka lafzuhû ve'htelefe mânâhu*, 375-379.

⁶⁵ el-Enfâl 8/61.

⁶⁶ Yahyâ el-Yezîdî, *Ma'ttefeka lafzuhû ve'htelefe mânâhu*, 78.

⁶⁷ Yahyâ el-Yezîdî, *Ma'ttefeka lafzuhû ve'htelefe mânâhu*, 34, 213-214, 216.

⁶⁸ Yahyâ el-Yezîdî, *Ma'ttefeka lafzuhû ve'htelefe mânâhu*, 226.

⁶⁹ el-Bakara 2/208.

⁷⁰ Yahyâ el-Yezîdî, *Ma'ttefeka lafzuhû ve'htelefe mânâhu*, 115.

⁷¹ en-Necm 53/61

ayetini delil getirmiştir. Daha sonra o, sümûd'un bu anlamları için şiirlerden istişhâd getirmiştir.⁷² Sonuç olarak Yezîdî'nin bu eseri çok sayıda "lafzı aynı, manası farklı olan müşterek lafızları" toplamıştır. Bununla beraber Yezîdî kelimenin vecihlerini verirken -Kur'ân'da geçen kelimeler için- zaman zaman Kur'ân'a atıfta bulunsa da h. II. asırdaki vücûh nezâir müellifleri gibi Kur'ân'daki bütün vücûhlarını vermemiştir. O, genellikle kelimenin Kur'ân'daki bir vecîhine/anlamına değinmiş, daha sonra dildeki diğer vecîhini/vücûhlarını belirtmiştir. Çünkü Yezîdî'nin eseri her ne kadar 120 civarında Kur'ân kelimesinin vücûhuna değinse de Kur'ân merkezli olmaktan ziyade dildeki müşterek lafızları ele alan bir sözlük mahiyetindedir.

3. Ebu'l-Ameysel el-Ârâbî (öl. 240/854) *Ma'ttefeka Lafzuhû ve'Htelefe Mânâhu*

Bedevilerden dille alakalı birçok hususları alan, bu konuda bedevilerin yaşadığı badiyelere seyahatler yapan, badiyede (çölde) bedevilerle birlikte kalan Ebu'l-Ameysel, eserinde Yezîdî'nin eserindeki gibi "lafzı aynı, anlamları farklı olan kelimeleri" ele almaktadır.⁷³ Ebu'l-Ameysel'in eseri de doğrudan dille alakalı olup Yezîdî'nin eseri gibi Arapçadaki müşterek lafızları daha çok dildeki ve şiirlerdeki kullanımı üzerinden inceleyen bir sözlük mahiyetindedir.⁷⁴ Ebu'l-Ameysel kelimelerin vücûhlarını açıklarken sadece 15 yerde ayetlere atıfta bulunmuştur. Örneğin o, "hıcr"ın haram (saygın), akıl, dişi at (kısırak), hucûr topluluğu ve evin taşı şeklinde beş vücûhu olduğu söylemektedir. O, akıl anlamı için "*Bunlarda, akıl (hıcr) sahibi olan için bir yemin var, değil mi*"⁷⁵ ayetini, haram anlamı için ise "*Şunlar dokunulmaz (haram/hıcr) hayvanlar ve ekinlerdir*"⁷⁶ ayetini delil getirmiş, akıl anlamı için aynı zamanda Zürrümme'nin (öl. 117/735) "...çünkü o bana göre düşük bir soya ve (az) bir akla sahip" şiirinden istişhâdda bulunmuştur.⁷⁷ Yezîdî'nin eseri kadar olmasa da Asmaî'nin eserine nisbetle Ebu'l-Ameysel eserinde ayetlerden daha fazla istişhâd getirmiş, her zaman Kur'ân'la irtibat kurmasa da Kur'ân kelimelerine daha fazla değinmiştir. Nitekim o, insan, ümmet, bâri (yaratıcı), basiret, hûr, hac, darb, alak, gurab (karga), ıcl (buzağı), nehar, (gündüz), selam, şeriat, şu'b (kabile) gibi doğrudan Kur'ân'ın kullandığı kelimelerin vücûhlarını açıklarken bazen ayetlerden istişhâdda bulunmuş

⁷² Yahyâ el-Yezîdî, *Ma'ttefeka lafzuhû ve'htelefe mânâhu*, 69-70.

⁷³ Ebu'l-Ameysel el-Ârâbî, *Ma'ttefeka lafzuhû ve'htelefe mânâhu*, thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed (Kahire Matâbiu't-Decvâ, 1988), 12, 23, 27.

⁷⁴ Ebu'l-Ameysel, *Ma'ttefeka lafzuhû ve'htelefe mânâhu*, 58-59, 62, 83, 118.

⁷⁵ el-Fecr 89/5.

⁷⁶ el-En'âm 6/138.

⁷⁷ Ebu'l-Ameysel, *Ma'ttefeka lafzuhû ve'htelefe mânâhu*, 108.

bazen de Kur'ân'la hiçbir irtibat kurmamıştır.⁷⁸ Örneğin Kur'ân'da geçen “darb” ve “hac” kelimelerinin vücûhları açıklanırken şiirle istihadda bulunmuş, haccın Beyt-i Haram'ı (Kabe) haccetmek anlamındaki vücûhu açıklanırken dahi hiçbir ayetle irtibat kurulmamıştır.⁷⁹ Sonuç olarak Ebu'l-Ameysel'in eserine aldığı kelimelerin oranına baktığımızda bunların yaklaşık % 90'dan fazlasının Kur'ân'ın kullanmadığı kelimeler olduğu görülmektedir. Bu nedenle eserde kelimelerin vücûhu açıklanırken genellikle Kur'ân ayetleriyle herhangi bir irtibat kurulmadığını belirtmeliyiz.

H. II. asrın ilk yarısında vücûh nezâir eseri telif ettiği söylenen Yezîdî ve Ebu'l-Ameysel, doğrudan dille alakalı olan, “dildeki müşterek lafızları” açıklayan sözlük mahiyetinde aynı isimde birer eser kaleme almıştır. Asmaî ise doğrudan dille alakalı, “dildeki müteradif lafızları” ele alan bir eser kaleme almıştır. Her üçü de dilci olan bu müelliflerin eserleri h. II. asırdaki Mukâtil, Hârûn b. Mûsâ ve Yahyâ b. Sellâm'ın vücûh nezâirleri gibi doğrudan Kur'ân'la alakalı olmadığı gibi inceledikleri kelimelerin Kur'ân'daki bütün vücûhlarını açıklayan veya ayetlerdeki nezâirlerine değinen eserler de değildir. Sadece Yezîdî'nin eseri⁸⁰ 120 civarında Kur'ân kelimesinin vücûhunu ele alırken bu kelimelerin en az bir vecîhine Kur'ân'dan istişhâd getirdiği için vücûhu'l-Kur'ân konusunda önemli bir eserdir. H. III. asrın başında telif edilen tefsirlerin çoğunun dil ağırlıklı olduğu, bu dönemde daha çok Ferrâ (öl. 207), Ebu Ubeyde (öl. 210), Ahfeş el-Evsat (öl. 215) gibi dilci müfessirlerin Meâni'l-Kur'ân türü lügavî ağırlıklı tefsirler oluşturduğu dikkate alındığında yaklaşık aynı dönemde yaşayan Asmaî (öl. 216), Yezîdî (öl. 225), Ebu'l-Ameysel (öl. 240) gibi dilcilerin⁸¹ vücûh nezâir türü teliflerinin de Kur'ân'dan ziyade doğrudan dil merkezli ele alınmasını bu asırdaki lügavî çalışmaların bir devamı olarak da görebiliriz. Sonuç olarak h. III. asrın ilk yarısında gerek tefsir gerekse vücûh nezâir eserlerinin dil ağırlıklı kaleme alınması h. II. asrın sonlarına doğru yoğunlaşan dil çalışmalarının h. III. asrın ilk yarısında da yoğun bir şekilde devam ettiğini, bu durumun hem tefsirlere hem de vücûh nezâir çalışmalarına yansımalarını göstermektedir.

Asmaî'nin doğrudan dildeki müteradif (eş anlamlı) lafızlarla ilgili eserinde ele aldığı “lafızları farklı anlamları aynı kelimeler” şeklindeki

⁷⁸ Ebu'l-Ameysel, *Ma'ttefeka lafzuhû ve'htelege mânâhu*, 163-164, 171-179.

⁷⁹ Ebu'l-Ameysel, *Ma'ttefeka lafzuhû ve'htelege mânâhu*, 59, 62.

⁸⁰ Bu eser toplam 717 kelimenin vücûhlarını ele almaktadır. Bunların 120'si Kur'ân kelimesidir. Fakat bu kelimelerin Kur'ân'daki bütün vücûhları verilmemiştir.

⁸¹ Asmaî ve Yezîdî'nin Harun Reşid'in huzurunda şairlerin şiirlerini gramer açısından incelenmesi hakkında bk. Bakırcı-Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi*, 54.

yaklaşım tarzının günümüzde yazılan bazı eserlerde yapılan nezâir teriminin tarifine kaynaklık etmiş olması da ihtimal dahilindedir. Nitekim modern dönemdeki bazı eserlerde Kur'ân'da geçen cehennem, nar, sekar, hutame gibi farklı kelimelerin hepsinin cehennem anlamına geldiği ve bunların Kur'ân'ın nezâirleri olduğu şeklindeki tanım⁸² Asmaî'nin eserinde kullandığı yöntemdir. Fakat Asmaî'nin vücûh ve nezâire dair herhangi bir tanım yapmadığını, sadece yönteminin eserinin ismindeki gibi "*Mahtelefet elfâzuhu ve't-tefekât meânîh/Lafızları farklı anlamları aynı*" olan kelimeleri ele almak şeklinde olduğunu söylemeliyiz. Dolayısıyla modern dönemde yapılan "lafızları farklı anlamları aynı" şeklindeki nezâir tanımının hatalı olduğunu, bu tanımın Mukâtil'in nezâire yüklediği anlamla ve sonraki müelliflerin de sukutu icmâ ile onu onayladığı nezâirin kullanımıyla hiçbir alakasının olmadığını belirtmeliyiz.

4. Hakîm Et-Tirmizî (öl. 285/898) *Tahsilu Nezâiri'l-Kur'ân*

Hakîm et-Tirmizî⁸³ *Tahsilu nezâiri'l-Kur'ân* adlı eserinde 81 kelimeyi ele almıştır.⁸⁴ Eserinde takip ettiği yöntem ise girişteki kısa açıklamasında ve incelediği ilk lafız olan hüdâ kelimesinde kendini göstermektedir. O kitabın metodunu şöyle açıklamaktadır: "Biz Kur'ân'ın nezâirleri konusunda telif edilen bu kitaba baktığımızda bir kelimenin farklı vecihlerle tefsir edildiğini gördük. Bunun üzerinde düşündük. Bunların (kelimelerin) tefsirinde sadece lafızlar değişiyor ve (anlam) tek bir kelimeye (köke) dönüyor. Sadece zahir lafızların durumu değişene kadar çeşitleniyor (fakat kök anlam aynı kalıyor). Örneğin hüdâ kelimesi (Kur'ân'da) 18 vecihte gelmiştir. İşin aslı bu kelime sadece tek bir kelimedir. Hüdâ'nın aslı (kökü) meyletmedir. Dilde şöyle denir: Falancayı yürüyüşünde meylettiğini (yetehâdâ) gördüm, yani meylettiğini (yetemâyelü). Allah'ın şu sözü de böyledir: "*Muhakkak biz sana yöneldik (hüdnâ)*"⁸⁵ yani sana meylettik. Yine hediye (armağan), hediye olarak isimlendirilmiştir. Çünkü hediye, kalbi onu hediye edene meylettirir. Kalp ise organların başıdır. Allah onu nuruna yönelttiğinde yani onu nuruna meylettirdiğinde yönlendirir, yani meylettirir. Allah'ın şu sözündeki gibi:

⁸² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 184-185; Demirci, *Tefsir Usulü*, 236; M. Suat Mertoğlu, "Vücûn ve Nezâir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/141-143.

⁸³ Müellif; Helenistik felsefeden ve gnostisizmden gelen hikmet anlayışını tasavvufa aktararak bu hareketin yeni bir döneme girmesine katkıda bulunduğu için "Hakîm" diye anılmıştır. Bk. Abdülfettâh Abdullah Bereke, "Hakîm et-Tirmizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/196.

⁸⁴ Hakîm et-Tirmizî, *Tahsilu nezâiri'l-Kur'ân*, thk. Hüsnî Nasr Zeydân (Kahire: Matbaatü's-Saadet, 1969), 172.

⁸⁵ el-A'râf 7/156.

“Allah dilediği kimseyi nûruna iletir/meylettirir(yehdî).”⁸⁶ İşte bu (meyletme) kelimenin aslıdır/köküdür.”⁸⁷ Sonra “Biz hüdâ’nın şu şekilde tefsir edildiğini gördük.” diyerek hüdânın “beyan, islam, tevhid, din, dua, basiret, marifet, Kur’ân, resul, takva, tevbe” gibi vücûhlarını bu asıl anlam olan meyletme ile irtibat kurarak bazen ayetlerden istişhâd getirerek bazen de yalnızca anlamını vererek açıklamaktadır.⁸⁸ Tirmizî’nin bu açıklamasından anlaşılmaktadır ki o, farklı (anamlardaki) lafızlarda/vücûhlarda değişmeyen sabit bir kök mana bulunduğunu kabul etmektedir. Bu yönüyle Tirmizî’nin daha önceki vücûh nezâir müelliflerinin aksine onların kelimenin vücûhu dediklerine daha çok kelimenin tefsiri demeyi tercih ettiği görülmektedir. Fakat onun eserinde vücûh nezâirleri ele alma yönteminin -isimlendirme, kelimelerin açıklamalarında işârî yorum yapma ve nezâir olan ayetlerin hepsini örnek olarak vermeme dışında- Mukâtil’in eserinden bir farkının olmadığını da söylemeliyiz. Nitekim eserinde 81 kelimeyi inceleyen Tirmizî, kelimelerin eserdeki seçimi ve sıralanışı konusunda yaklaşık 50. kelimeye kadar bazı kelimelerin takdim tehiri dışında Mukâtil’in sıralamasına uymuş, aynı kelimeleri almıştır. Bununla beraber o, kelimelerin vücûhlarını her zaman Mukâtil ile aynı almamıştır. Yine Tirmizî’nin kelimenin hem Kur’ân’daki hem de dildeki vücûhlarına değindiğini ve birçok yerde işârî yoruma meylettiğini söyleyebiliriz. İki müellif, hatta önceki vücûh nezâir müellifleriyle arasındaki en büyük fark ise Hakîm et-Tirmizî’nin ele aldığı kelimeleri açıklarken birçok yerde işârî/tasavvufi yorumlarda bulunmasıdır.⁸⁹ Yine o, birçok yerde kelimelere tasavvufi veya ahlaki anlam yüklemiştir. Örneğin maraz’ın (hastalık) vecihlerini açıklarken ikinci vecih olarak zinayı almıştır. Halbuki Kur’ân’da uzak durulması gereken bir günah olarak gösterilmekle beraber “zina”, nifak ve fücür gibi bir maraz anlamında/bağlamında hiçbir ayette kullanılmamıştır. Bu nedenle kelimelere tasavvufi anlam verme açısından Hakîm’in bu eserinin diğer vücûh ve nezâir eserlerinden ayrıldığını, bir farklılık gösterdiğini söyleyebiliriz. Bununla beraber onun vücûh olan kelimenin (müşterek lafız) kök anlamını yakalama konusunda çok iyi olduğunu, -işârî anlama meyletmesi haricinde- dilin inceliklerine vakıf olduğunu, sûfliğinin ön plana çıkmasının dışında *el-Furûk ve men’u’t-terâdüf* un⁹⁰ yazarı bir dilci olduğunu

⁸⁶ en-Nûr 24/35.

⁸⁷ et-Tirmizî, *Tahsîlu nezâiri'l-Kur’ân*, 19-20.

⁸⁸ et-Tirmizî, *Tahsîlu nezâiri'l-Kur’ân*, 20-24.

⁸⁹ et-Tirmizî, *Tahsîlu nezâiri'l-Kur’ân*, 30, 32, 49, 51, 68, 72, 95, 112.

⁹⁰ Tirmizî’nin bu eseri dille alakalı “furûk” türü bir eserdir. Furûk eserleri; dildeki eş anlamlı ve yakın anlamlı kelimelerin arasındaki nüansları ortaya koymaya çalışan, bu kelimeler arasındaki anlam ve kullanım farkını açıklayan eserlerdir. Bk. Hulusi Kılıç,

ve bu dilliliğinin kelimelerin açıklamasına yansıdığını belirtmeliyiz.

Sonuç olarak Tirmizî bir kelimenin vücûhlarını belirtirken sadece o kelimenin Kur'ân'da kullanılan anlamını vermekten ziyade kelimenin kapsamına giren bağlam merkezli daha geniş bir anlam vermiş ve verdiği bu anlamı birçok yerde tasavvufî bakış açısı doğrultusunda açıklamıştır. Örneğin "meşâ/yürümek" kelimesini açıklarken bunun iki vecîhi olduğunu belirtmiştir. Birincisi kalbin, amelleri yaparken Allah'ın rızasını arayarak Allah'a doğru kalkması/yürümesi, niyetlenmesi, yönelmesidir. Yani yürümek kalbin Allah'a doğru yürümesidir. İkincisi ise iki ayak üzerinde yürümedir ki Allah bunu "*Onlara aydınlattığında orada yürürler.*"⁹¹ şeklinde Kitabında zikretmiştir. Bu (yürüme) da Allah'ın şu sözündeki gibi kalple olur: "*İnsanlar arasında onunla yürümesi için bir ışık (iman nûru) verdiğimiz kişi.*"⁹² Kalp yürüdüğünde bu, ona verilen nurla (nur sayesinde) olur. Bu (nur) kalbin kandilidir. Allah'ın "*Çarşılarda yürüyor.*"⁹³ sözündeki diğer yürüme ise (sadece) ayakla yürümedir.⁹⁴ Örnekte de görüldüğü üzere işârî tefsirlerde zahir ayetleri bile işârî yönde yorumlayan sûfiler gibi aynı zamanda bir sûfî olan Hakîm et-Tirmizî'nin de zahir manayı açıklarken dahi işârî yoruma meylettığı görülmektedir. Bu nedenle Hakîm'in eserinde birçok kelimeyi açıklarken -zahir anlamıyla açıklasa dahi- "nur, kalp, heva, nefis, marifet, havf, reca" gibi tasavvuf kavramlarını sık sık kullandığı görülecektir. Hakîm et-Tirmizî'nin yaşadığı dönemde (h. III. asrın sonu veya IV. asrın başı) zühd döneminden tasavvuf dönemine⁹⁵ çoktan geçilmiş olması nedeniyle tasavvuf terimlerinin ciddi oranda şekillendiği, işârî yorumların yapıldığı dikkate alındığında onun bu anlayışı vücûh nezâir literatürüne taşıması kolaylıkla anlaşılacaktır.

5. Müberred (öl. 286/900) *Me'ttefeka Lafzuhû ve'Htelefe Ma'nâhü Mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*

Arap dili ve edebiyatı âlimi, Basra dil ekolünün önemli

"Furûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/222-223.

⁹¹ el-Bakara 2/20.

⁹² el-En'âm 6/122

⁹³ el-Furkân 25/7.

⁹⁴ et-Tirmizî, *Tahsîlu nezâiri'l-Kur'ân*, 32-33. Tirmizî'nin işârî yoruma meylini daha detaylı görmek için Mukâtil'in küfrün teberri/uzaklaşma anlamını (vücûhunu) açıklaması ile Tirmizî'nin açıklamasını karşılaştırınız.

⁹⁵ Tasavvuf h. 200'e kadar Zühd Dönemi, 200-1200 arası Tasavvuf Dönemi ve 1200'den günümüze kadar ise Tarikat Dönemi şeklinde sınıflandırılmaktadır. Bk. Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 81.

temsilcilerinden biri olan Müberred'in⁹⁶ eseri daha önceki vücûh nezâir teliflerine nazaran küçük ve muhtasar bir eserdir.⁹⁷ O, "جَزُونٌ، جَلَلٌ" gibi Kur'ân'da geçmeyen bir iki kelime haricinde Kur'ân kelimelerini, toplam 26 kelimeyi incelemektedir. Ayrıca eserde Kur'ân'da muhtasar, haberin hazfi gibi Kur'ân'ın dil ve üslubuyla alakalı 4 konu ele alınmaktadır.⁹⁸ Müberred eserinin başında lafızları "lafızları aynı manaları farklı", "manaları aynı lafızları farklı" ve "hem lafızları hem de manaları farklı kelimeler" şeklinde üç gruba ayırmakta ve eserinde isminden de anlaşılacağı üzere genellikle Kur'ân'ın bazı müşterek lafızlarını (lafızları aynı anlamları farklı kelimeleri) incelemektedir.⁹⁹ Vücûh nezâir eserleri içinde ilk defa lafızları tasnif eden kısa bir mukaddime ile başlayan Müberred daha sonra farklı anlamlı (mütebâyin), çok anlamlı (müşterek) ve zıt anlamlı (ezdat) kelimelere dildeki ve şiirlerdeki kullanımlarından örnekler vermektedir.¹⁰⁰ Bu örneklerden sonra o, Kur'ân'daki 18 müşterek lafız ayetlerden, şiirlerden, Arap kelimelerinden ve bazen de hadislerden istişhâd getirerek açıklamaktadır.¹⁰¹ Örneğin o, yağmur (ğays) için "enzele/indirmek" ve "ersele/göndermek" fiillerinin; matar (azap yağmuru) için ise "emtera/yağdırmak" fiilinin kullanıldığını belirtmekte, "imtar/matar"ın sadece azap indirme için "ğays"ın ise rahmet kastedildiğinde kullanıldığını söylemektedir. Daha sonra o, "enzele/indirme"nin sadece (rahmet) yağmuruna mahsus olmadığını "*Biz zalimlere gökten azap indirdik (enzelnâ)...*"¹⁰² ayetindeki gibi azap indirme anlamında da kullanıldığını, çünkü "enzele" fiilinin Kur'ân'da lafz-ı müşterek (lafzı aynı anlamı farklı) olarak geçtiğini belirtmektedir.¹⁰³ Yine o, "rîh ve riyâh" (rüzgâr ve rüzgarlar) kelimelerinin kullanımı konusunda genelde "rîh"ın "*Kavurucu olan bir rüzgâr (rîh) misali gibi*"¹⁰⁴ ayetindeki gibi azap anlamında kullanıldığını fakat "*Hoş bir rüzgarın (rîh) onları götürdüğünü*"¹⁰⁵

⁹⁶ İsmail Durmuş, "Müberred", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/430-431.

⁹⁷ Bu eser hakkında yapılmış bir çalışma için ayrıca bk. Yıldız, "Müberred ve 'Me'ttefeka Lafzuhû ve'htelefe Ma'nâhü mine'l-Kur'âni'l-Mecîd" Adlı Eseri Bağlamında Vücûh ve Nezâir İlmine Katkısı", 1851-1857.

⁹⁸ Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid el-Müberred, *Me'ttefeka lafzuhû ve'htelefe ma'nâhü mine'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmet Muhammed Süleyman Ebu Ra'd (Kuveyt: İslami İşler ve Vakıflar Bakanlığı, 1989), 108-109; Kurt, "Kur'ân Lügatlerinin Doğuşu ve Gelişimi", 99.

⁹⁹ Müberred, *Me'ttefeka lafzuhû ve'htelefe ma'nâhü*, 27, 47.

¹⁰⁰ Müberred, *Me'ttefeka lafzuhû ve'htelefe ma'nâhü*, 47-51.

¹⁰¹ Müberred, *Me'ttefeka lafzuhû ve'htelefe ma'nâhü*, 51-68.

¹⁰² el-Bakara 2/59.

¹⁰³ Müberred, *Me'ttefeka lafzuhû ve'htelefe ma'nâhü*, 61-63.

¹⁰⁴ Âl-i İmrân 3/117.

¹⁰⁵ Yûnus 10/22.

ayetindeki mananın aynı olmadığını söylemektedir. Daha sonra o, genelde “rîh”in azap, “riyâh”ın rahmet anlamında kullanıldığına “*Allahım onu (rahmet) rüzgarları kıl (azap) rüzgârı kılma*” şeklindeki Hz. Peygamber’in hadisinden iştişhad getirmiştir.¹⁰⁶ Yine Müberred “*O halde kim size saldırırsa siz de aynısıyla saldırın/karşılık verin*”¹⁰⁷ ayetindeki ikinci “i’tida/saldırma”nın misliyle karşılık verme (kisas) anlamında olduğunu, bunun tıpkı Arapların “*cezaya karşılık ceza (kisas) vardır/el-cezâü bi’l-ceza*” sözündeki gibi birinci cezanın ceza anlamında değil de kisas (yapılan suçun karşılığı) anlamında olduğunu belirtmektedir. Bu durumun benzerinin “*Biz onlarla (müminlerle) sadece alay (istihza) ediyoruz... Allah onlarla alay eder.*”¹⁰⁸, “*Onlar bir tuzak kurdu (mekerû), Allah da onlara tuzak kurdu.*”¹⁰⁹, “*Alay (suhr) edenler var ya, Allah onlarla alay etmiştir.*”¹¹⁰ ayetlerinde geldiğini, onların alay, istihza ve tuzaklarının Allah’a isyan anlamında; Allah’ın istihza ve tuzak kurmasının ise azap ve cezalandırma anlamında olduğunu belirtmiştir. Müberred, Kur’ân’daki bu kullanımın benzerine ise “cehl” kelimesi üzerinden Amr b. Külsüm’ün şu şiirinden iştişhâd getirmiştir: “*Bakin hiç kimse bize karşı böbürlenmeye kalkmasın (lâ yechelen); biz bize karşı böbürlenmenin böbürlenmesinden (cahilin cahilce böbürlenmesinden) daha âlâsını yaparız (fenechele fevka cehli’l-câhilînâ).*”¹¹¹

Sonuç olarak Müberred ele aldığı az sayıdaki kelimenin vücûhlarını - Mukâtil ve Yahyâ b. Sellâm gibi- sistemli bir şekilde vermediği gibi genellikle nezâirlerine de yer vermemiştir. Bu yönüyle onun -her ne kadar doğrudan Kur’ân kelimelerinin vücûhlarını açıklasa da- eserinde takip ettiği yöntem dilci Asmaî, Yezîdî ve Ebu’l-Ameysel’in kelimeleri ele almasına benzemektedir. Nitekim Müberred’in kelimeyi açıklarken ayetlerin yanı sıra sık sık kelimenin Arap dilindeki kullanımına değinmesi ve şiirlerden iştişhâd getirmesi de diğer üç müellif gibi onun da dilci olmasıyla alakalı gözükmektedir. Müberred’in mukaddimedeki kelimeleri tasnif etmesi ise h. II. asrın sonlarında başlayan dil çalışmalarının h. III. asrın sonlarına gelindiğinde “lafz-ı müşterek” gibi bazı ıstılahların henüz yeni yeni kullanılmaya başlandığını ve terim olarak olmasa da lafızların dilde kullanımındaki tasnifinin daha da belirginleştiğini göstermektedir.

H. III. asırda vücûh nezâir literatürüyle alakalı telif edilen eserler

¹⁰⁶ Müberred, *Me’ttefeka lafzuhû ve’htelege ma’nâhü*, 64-65.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/194.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/14-15.

¹⁰⁹ el-Enfâl 8/30.

¹¹⁰ et-Tevbe 9/79.

¹¹¹ Müberred, *Me’ttefeka lafzuhû ve’htelege ma’nâhü*, 57-59.

genellikle Hakîm et-Tirmizî'nin eseri dışında *el-Vücûh ve'n-nezâir* şeklinde değil de *Ma'ttefeka lafzuhû ve'htelefe mânâhu* şeklinde isimlendirilmiştir. Asmaî'ye bu isimde bir eser nisbet edilmekle birlikte bizim incelediğimiz eserinde diğer müelliflerin tam tersine onun müteradif lafızları incelediği ve bu eserinin vücûhla alakalı olmadığı gözükmektedir. Bu isimlendirmeler dilde kelimelerin tasnifinde kullanılan müşterek, müteradif, ezdad lafız teriminin h. II-III. asırda henüz tam olarak kullanılmadığını göstermektedir.¹¹² H. III. asırdaki *me'ttefeka lafzuhû ve'htelefe ma'nâhu* şeklindeki isimlendirmenin h. II. asır müelliflerinin, daha doğru ifadeyle de ilk defa Mukâtil b. Süleyman'ın, vücûh terimine yüklediği anlamla uyumlu olduğu gözükmektedir. Bununla beraber bu asrın ilk yarısında dilci müelliflerin oluşturduğu vücûh nezâir teliflerinin Kur'ân'dan ziyade dil ağırlıklı olduğunu belirtmeliyiz. Bu asrın ikinci yarısında oluşturulan Kur'ân merkezli teliflerde ise kelimelerin açıklanması esnasında birçok yerde bir sûfî olan Hakîm et-Tirmizî'nin işârî yorumlara, yine bir dilci olan Müberred'in Arap kelamı ve şiirle istişhâda meylettği gözükmektedir. Sonuç olarak -ister değişme ister gelişme diyelim- h. III. asırda oluşturulan vücûh nezâir teliflerinin bu asırdaki dil ve tasavvuf alanındaki yoğun çalışmalar nedeniyle bu alanlara kaydığı ve doğduğu h. II. asırdaki Kur'ân merkezli yapısından biraz uzaklaştığı açık şekilde görülmektedir. Özellikle bu asrın ilk yarısında doğrudan dil merkezli bir yapıya büründüğü, bu asrın sonuna doğru tekrar asli yapısına döndüğü fakat kelime izahlarındaki dil ve tasavvuf etkisini kaybetmediği görülmektedir. Bu literatürün Mukâtil'in başlattığı Kur'ân merkezli yapısına tamamen dönmesi ise muhtemelen bir sonraki sistemleşme asrında alfabetik tasnife geçmeyle birlikte olmuştur.

D. Vücûh ve'n-Nezâir Literatürünün Sistemleşmesi (300-400/913-1010)

Vücûh nezâir literatürünün sistemleşmesi, ilk defa alfabetik tasnife geçmesi h. IV. asrın sonunda Ebû Hilâl el-Askerî'nin (öl. 395/1004) *el-Vücûh ve'n-nezâir* eseriyle birlikte olmuştur. Bunun yanında el-Askerî'nin çağdaşı olan, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga'*'nin sahibi ve dilci İbn Fâris'in (öl. 395/1004) alfabetik tasnifteki etkisi de göz ardı edilmemelidir. Çünkü o da *Efrâdü kelîmâti'l-Kur'âni'l-azîz* adıyla küçük hacimli, alfabetik tasnifli bir vücûh nezâir risalesi kaleme almıştır. Fakat hem bu risale küçük olduğu için, hem de iki müellif çağdaş olduğundan dolayı el-vücûh ve'n-nezâir literatürünün alfabetik tasnife geçmesinde el-Askerî'nin etkisinin daha fazla olduğunu

¹¹² Bir ıstılahlaşma olmasa da Müberred'in sadece "lafzuhü müşterakün" ifadesini eserinde kullandığını da belirtmeliyiz.

söyleyebiliriz. Bununla birlikte bu asırda yaşayan tefsir, kıraat ve hadis âlimi Muhammed b. Hasan en-Nakkaş'a (öl. 351/962) ait günümüze ulaşmayan bir vücûh nezâir eseri de nisbet edilmektedir.¹¹³ İbn Fâris, el-Askerî ile çağdaş iken onlardan daha önce yaşayan en-Nakkaş'ın eserinin alfabetik tasnif olup olmadığını ise bilmiyoruz. Garibü'l-Kur'ân'ların ilk defa es-Sicistânî (öl.330/941) ile alfabetik tasnife geçtiğini dikkate aldığımızda onun eserinin de alfabetik tasnif olma ihtimali vardır. Fakat şu an için bize ulaşan bu alandaki ilk alfabetik tasnif ve bu asırdan günümüze ulaşan iki eser el-Askerî ve İbn Fâris'in telifleridir.

el-Askerî'nin yaşadığı zamana gelindiğinde hem daha önce hazırlanan Arapça sözlüklerde Halil b. Ahmed (öl. 175), Ezherî (öl. 370) gibi "harflerin mahreçlerine göre", İbrâhîm el-Fârâbî (öl. 350), Cevherî (öl. 393) gibi "son harflerine göre", eş-Şeybânî (öl. 213), İbn Dureyd (öl. 321) ve İbn Fâris (öl. 395) gibi "harflerin ilk harflerine göre" bir tasnif sistemini kullanan sözlük müelliflerinin olması¹¹⁴ hem de özellikle Askerî'den yaklaşık yarım asır önce es-Sicistânî'nin (öl.330/941) garibü'l-Kur'ân literatüründe ilk defa alfabetik tasnif metodunu getirmesi,¹¹⁵ Ebû Hilâl el-Askerî'nin vücûh nezâir telifini alfabetik tasnif metoduyla oluşturmasını kolaylaştırmıştır diyebiliriz. Şimdi bu asrın sonundan bize ulaşan iki alfabetik tasnifi detaylı bir şekilde inceleyeceğiz.

1. İbn Fâris (öl. 395/1004) *Efrâdü Kelîmâtî'l-Kur'ânî'l-Azîz*

Kûfe dil mektebi mensubu, dil ve edebiyat âlimi İbn Fâris'in bu risalesi ondan bir asır önce yaşayan dilci Müberred'in (öl. 286/900) eseri gibi muhtasar bir vücûh nezâir eseri olup 34 Kur'ân kelimesinin vücûhunu açıklamaktadır.¹¹⁶ Muhtasar bir risale olan bu eseri *el-Efrad* diye isimlendiren Zerkeşî ve Sûyûtî de kendi eserlerinde İbn Fâris'in ele aldığı kelimeleri aktarmaktadır.¹¹⁷ İbn Fâris bu eserinde, çoğu zaman Kur'ân genelinde tek bir manada kullanılan fakat istisna olarak bir (bazen de iki) ayette farklı bir manada/bağlamda kullanılan kelimeleri ele almaktadır. Nitekim o, eserinin başında bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Müfessirlerin *Meâni'l-Kur'ân ve Tefsîruh* eserlerinde söyledikleri genel

¹¹³ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/102; Sûyûtî, *el-İtkân*, 2/156; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2001.

¹¹⁴ Arapça sözlüklerin kelime tasnifi için bk. Ali Cüneyt Eren, "Arapça Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009).

¹¹⁵ Kurt, "Kur'ân Lügatlerinin Doğuşu ve Gelişimi", 104-105.

¹¹⁶ Bu eser hakkında yapılmış bir çalışma için ayrıca bk. İbrahim Yıldız, "İbn Fâris'in 'Efrâdü Kelîmâtî'l-Kur'ânî'l-Azîz' Adlı Risalesi ve Vücûh ve Nezâir İlminin Bir Alt Kolu Olarak Efrâd", *II. Uluslararası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Sempozyumu*, ed. Prof. Dr. Dinçay KÖKSAL (b.y.: Uluslararası Eğitim Araştırmacıları Derneği, 2018).

¹¹⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/105-110; Sûyûtî, *el-İtkân*, 2/156-160.

şeyleri *Câmiu't-Te'vîl* kitabında (kitabımda) zikrettim. Bu varaklarda ise daha doğru bir tasavvuru sağlayan Allah'ın Kitabı'ndaki müfred lafızları tespit ettim."¹¹⁸ Eserde ele alınan kelimeler "es-sabr" kelimesi dışında genel olarak sülâsî mücerredî dikkate alınarak alfabetik tasnife göre sıralanmıştır. Örneğin "ashâbü'n-nâr/اصحاب النار" terkibi Kur'ân'da geçtiği bu haliyle ele alınırken elif harfi içinde değil de sülâsî kökü dikkate alınarak sad harfi içinde incelenmiştir. İbn Fâris'in eserinde ele aldığı Kur'ân kelimelerinden ve bu kelimelerin anlamını verirken seçtiği örneklerden anlaşılın hususa göre o, eserine, Kur'ân'da yalnızca iki vücûhu (farklı anlamı) olan ve çoğunlukla bir anlamda kullanılan kelimeleri almıştır. O, genellikle kelimenin Kur'ân'da yoğun olarak kullanıldığı anlamdaki ayetleri vermekten ziyade istisnai anlamda kullanıldığı ayeti vermiştir. Örneğin Kur'ân'da sadece bir yerde geçen Bakara suresindeki "Onda Rabbinizden bir sekîne vardır" ayetinin dışında Kur'ân'daki "sekîne" kelimelerinin tamamı "kalbin itminanı/huzuru" anlamındadır.¹¹⁹ Kur'ân'daki bütün "ashâbü'n-nâr", "cehennem ehli" anlamındadır. Fakat Allah'ın "Biz cehennem ashâbını/bekçilerini meleklerden başkasını yapmadık"¹²⁰ sözü hariçtir. Çünkü O, (burada) cehennem meleklerden olan bekçilerini kastetmektedir.¹²¹ Eserinde vücûh nezâir ismini hiç kullanmayan İbn Fâris örneklerde de görüldüğü üzere ele aldığı kelimenin iki vecîhini gösterirken genellikle şu kalıpları kullanmıştır: "Allah'ın kitabında ... olarak zikredilen her şey... anlamındadır, ancak ... ayeti hariç." "Kur'ân'da ... gelen her şey ... manasındadır, ancak şu suredeki şu ayet hariç, ancak şu iki ayet hariç." "... kelimesi (şu) suredeki bir yer hariç, Kur'ân'da ... anlamındadır." "Allah'ın şu sözü dışında Kur'ân'daki her ..., ... anlamındadır." Sonuç olarak Kur'ân'daki 34 vücûh kelimeyi inceleyen İbn Fâris "efrad" ile şunu kastetmektedir: Bir kelimenin, Kur'ân'da kullanıldığı yerlerin tümünde tek bir manayı ifade ederken sadece bir yerde (bazen de iki ayette) farklı bir manada kullanılmasıdır. Eserinin isminden de anlaşılacağı üzere İbn Fâris; eserinde, kelimenin Kur'ân'da yoğun olarak kullanıldığı anlamı belirttikten sonra çoğunlukla farklı anlamda kullanılan ve tek kalan anlamı/ayeti iştişhâd etmiştir. Muhtasar bir esere sahip dilci Müberred gibi iyi bir dilci olan İbn Fâris de eserinde nezâirlere hiç değinmemiştir.

¹¹⁸ Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Efrâdü kelîmâti'l-Kur'âni'l-azîz*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Dimeşk: Dâru'l-Beşâir, 2002), 9.

¹¹⁹ Bakara 248. ayetteki "sekîne" ile tabutun içinde bulunan iki kanadı olan ve kedi başına benzeyen bir şey kastedilmiştir. Bk. İbn Fâris, *Efrâd*, 12.

¹²⁰ el-Müddessir 74/31.

¹²¹ İbn Fâris, *Efrâd*, 13.

Alfabetik tasnife göre kaleme alınan bu risalede kelime sayısının azlığının yanı sıra İbn Fâris'in, bazı kelimelerin sıralamasını sülâsîsine göre ("yesharûn" sin harfi altında), bazısını ise Kur'ân'da geçtiği haliyle ("lâ yükellifü" lamelif/ل altında) sıraladığı için tasnifini modern dönemdeki alfabetik tasnife göre yaptığını söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Yine, incelediği kelimelerin sıralanışı konusunda İbn Fâris'in, ikinci harfe göre alfabetik tasnifi bazen gözetip bazen de gözetmediği anlaşılmaktadır. Bu durum, daha çok bu asırdaki alfabetik tasniflerde, kelimenin Kur'ân'daki kullanımının esas alınmasıyla alakalı bir durumdur. Bunun yanında vücûh nezâir literatüründe kelimenin Kur'ân'da geçtiği hali önemli olduğu için -bu türün doğası gereği- salt kelime kökünü dikkate alarak kelimeleri modern dönem tasniflerindeki gibi tamamen alfabetik olarak sıralamak hem daha zordur hem de kelimenin Kur'ân'da geçtiği halinin göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Bu nedenle İbn Fâris ve el-Askerî'den yaklaşık iki asır sonra yaşayan İbnü'l-Cevzî (öl. 579/1201) alfabetik tasnife ve vecih sayısına göre baplara ayırdığı eserinde dahi kelimeleri Kur'ân'da geçtiği haliyle almıştır.

İbn Fâris'in eserini tahkik eden Hâtim Sâlih ed-Dâmin onun bu risaleyi Mukâtil'in Tefsiri'nden istifade ederek yazdığını belirtmektedir.¹²² İbn Fâris'in bu telifinde ele aldığı kelimelerle Mukâtil'in *el-Vücûh ve'n-nezâir*'inde incelediği kelimeler ise genellikle farklıdır. Toplam 34 kelimeyi risalesine alan İbn Fâris'in incelediği sadece dört kelime, "hısab, recm, salat ve kânitûn", Mukâtil'in eserinde mevcuttur. Bunlardan "hısab ve kânitûn" kelimesinin iki vecîhi olup her iki eserde de vecihler aynıdır. Fakat Mukâtil eserinde "recm" kelimesinin beş vecîhini ele alırken İbn Fâris yalnızca, Mukâtil'in de aldığı, iki vecîhi (öldürmek ve sövmek/azarlamak) almıştır. Yine, salât kelimesinin iki vecîhini Mukâtil "namaz ve istiğfar" olarak alırken İbn Fâris "ibadet/dua/rahmet ve ibadet edilen evler" şeklinde almıştır.¹²³ İbn Fâris'in risalesi ile çağdaşı el-Askerî'nin eserinde ortak olan kelime sayısı ise yedidir. Bunlar "ba'l, hısab, recm, şühada, salat, kânitûn ve nikah" kelimeleridir. Bununla beraber iki eserde sadece ba'l kelimesinin vecîhleri (Koca ve Allah'ın dışındaki rab) ortaktır. Diğer kelimelerin vecîh sayısını el-Askerî daha fazla almaktadır. Örneğin İbn Fâris'e göre "kânitûn" kelimesinin Kur'ân'da "ikrar ve itaat" şeklinde yalnızca iki vecîhi/anlamı varken, el-Askerî'ye göre "sükût, ikrar, namaz ve itaat" şeklinde dört farklı vecîhi vardır. Yine, her iki müellife göre Kur'ân'da iki manası bulunan nikah kelimesinin "evlenmek" anlamındaki vecîhi ortak iken diğer vecih farklılık

¹²² İbn Fâris, *Efrâd*, 5.

¹²³ Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 46, 56, 94, 186; İbn Fâris, *Efrâd*, 5, 11, 13, 14.

göstermektedir.¹²⁴ Sonuç olarak alfabetik bir tasnife sahip İbn Fâris'in risalesi Kur'ân'da sadece iki vecîhi olan az sayıdaki kelimeyi ele almaktadır. Fakat İbn Fâris'in iki vecîh olarak aldığı kelimelerin vecîhleri genellikle diğer vücûh nezâir müelliflerine göre daha fazladır. Bu durumun nedeni, İbn Fâris'in eserinin isminin (*Efrâd*) bir gereği olarak, eserine yalnızca Kur'ân'da iki vecîhi olduğunu düşündüğü kelimeleri almasıdır. Bunun yanında bir müellifin ele aldığı kelimenin farklı bir anlamını diğer müellifin gözden kaçırma ihtimali olabileceği gibi, farklı olan bu anlamı diğer anlama (vecîhe) dahil etmesi de mümkündür. Çünkü Kur'ân'daki bir kelimenin vücûh ve nezâirini tespit etme çabası, en nihayetinde bir tefsir ameliyesi olup müfessirden müfessire farklılık arz etmesi tabii bir durumdur.

2. Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 395/1004) *el-Vücûh ve'n-Nezâir*

Eserinde 214 kelimeyi açıklayan vücûh nezâir literatürüne alfabetik tasnifi ilk defa getiren el-Askerî¹²⁵ eserinin başındaki kısa mukaddimede bu durumu ve eserinde takip ettiği yöntemi şöyle tarif etmektedir: "Vücûh nezâir eserlerinde tevhid ve adaleti dillendiren (Mu'tezile'nin) hak ehlinin usulü üzere olan tevillerin alınmadığını gördüm ve her şeyin yerli yerince hakkını bulmasını istedim. Yine bu eserlerde anlamların birbirine karıştığını gördüm ve bir kitapta bunların arasını ayırmayı ve daha öncekilerin söylemediklerini eklemek istedim. Kelimelerin vücûhlarını doğru bir şekilde ayırdım ve onları güzelce baplara göre taksim ettim. Faydalanmayı arttırmak için her kelimenin kökenini ve Arapçadaki istikakını zikrettim ve istenen kelimeyi kolayca bulmak için alfabetik tasnife göre düzenledim. Kelimenin asli veya zaid harfine bakmaksızın ilk önce elif sonra be harfiyle devam ettim."¹²⁶ Mukaddimede belirttiği gibi bir kelimeyi Kur'ân'da geçtiği şekliyle yalnızca ilk harfine göre (ikinci, üçüncü harfine ve sülasi mücerretlerine bakmaksızın) alfabetik olarak tasnif eden el-Askerî ilk önce kelimenin detaylı bir etimolojik tahlilini yapmakta, ardından o kelimenin Kur'ân'da kaç vecîhi (farklı anlamı) bulunduğunu teferruatlı olarak ayetler üzerinden incelemektedir. Örneğin istiğfar kelimesinin aslı örtmektir. Miğfer de buradan gelir çünkü o başı örtmektedir. "Onu örttüm" anlamında "ğafertü's-şey'e/غفرت الشيء" denir. Hastalığın nüksetmesine de "ğafir" denir. Çünkü hastalığın nüksü sahibinin sıhhatini çevirir, sanki o (nüksetme) sıhhatini örter. İstiğfarın Kur'ân'da "tövbe, namaz ve mağfiret talebi" şeklinde üç

¹²⁴ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîni, 2007), 136, 189, 234, 268, 288, 389, 477; İbn Fâris, *Efrâd*, 5, 10, 11, 13, 14.

¹²⁵ Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 523-532.

¹²⁶ Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 25-26.

vecîhi vardır. “*Seher vakitlerinde istiğfar edenler/namaz kılanlar*”¹²⁷ ve “*Onlar seher vakitlerinde istiğfar edenlerdir/namaz kılanlardır.*”¹²⁸ (ayetleri de birbirinin naziri/benzeridir). Seher vakitlerindeki istiğfar onların geceleyin namaz kıldıklarını göstermektedir, bu zikredilmemiştir.¹²⁹ Yine el-Askerî kelimeleri açıklarken birçok yerde kelimenin semantik tahliline girmiş ve kelimenin anlamını şiirden istişhâd ile de desteklemiştir.¹³⁰ O, kelimenin Kur’ân’da terimleşip terimleşmediğini de belirtir. Örneğin cihadın Cahiliyede bilinmediğini, İslam’la beraber özellikle müşriklerle savaşmak anlamında kullanıldığını söylemektedir.¹³¹ Mukâtil ile el-Askerî’nin eseri kıyaslandığında onun aldığı kelimeleri genel olarak aldığı, bunun dışında bazı yeni kelimeleri el-Askerî’nin ilave ettiği, Mukâtil’in bazı kelimelerini ise almadığı görülmektedir. Örneğin Mukâtil hüdâ, helak ve heva’yı açıklarken el-Askerî, hüdâ ve helak’ı almış heva’nın yerine ise istifham edatı olan “hel”i açıklamıştır. Bununla beraber her iki müellif birçok yerde vecih sayılarını da farklı almıştır. Yine, Mukâtil, ele aldığı bir lafzı açıklarken şu kadar vecih var deyip herhangi bir açıklama yapmaksızın doğrudan o lafzın farklı anlamlarına (vücûhlarına) ve nezâirlerine geçmektedir. el-Askerî ise ilk önce vücûh olan lafzın detaylı bir dil izahını, etimolojik tahlilini yapmaktadır. O, bir “*Furûk*” müellifi olması nedeniyle birçok yerde, vücûhlarına değineceği kelimenin yakın anlamlı kelimelerle olan farkına da değinmektedir. Örneğin hüdâ lafzını açıklarken hidayet ve irşad arasındaki farkın hidayetin hem iyi hem de kötü şeylerde, irşadın ise sadece iyi şeylerde olacağını belirtmiştir.¹³² el-Askerî vücûh nezâirin herhangi bir tanımını yapmasa da onun kullanımının Mukâtil ile aynı olduğu görülmektedir.

el-Askerî vücûh nezâir literatürünün Kur’ân merkezli yapısını tekrar Mukâtil’in başlattığı h. II. asırdaki asli şekline kavuşturmuştur. Yine onun telifi incelediği kelime sayısı açısından da II. asırdaki teliflerle benzerlik arz etmektedir. Bununla beraber onun aynı zamanda iyi bir dilci olması nedeniyle gerek vücûhların gerekse nezâirlerin izahında II. asırdaki teliflerden farklı olarak detaylı dil izahları yaptığını belirtmeliyiz. Yine vücûh nezâir literatürüne ilk defa alfabetik tasnif metodunu getirmesi nedeniyle bu literatürdeki sistemleşmeyi başlatan ilk kişinin de -çağdaşı İbn Fâris’in de katkısı olmakla birlikte- el-Askerî olduğunu söylemeliyiz. Nitekim ondan

¹²⁷ Âl-i İmrân 3/17.

¹²⁸ ez-Zâriyât 51/18.

¹²⁹ Askerî, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, 56-58.

¹³⁰ Askerî, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, 43, 56, 63, 73, 84.

¹³¹ Askerî, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, 165.

¹³² Mukâtil, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, 20-24; Askerî, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, 497-499.

sonra gelen Nîsâbûrî (öl. 430/1039), Dâmegânî (öl. 478/1085), İbnü'l-Cevzî (öl. 579/1201), Fîrûzâbâdî (öl. 817/1415) gibi vücûh nezâir müellifleri el-Askerî'nin başlattığı alfabetik tasnifi devam ettirmiş, bunun yanında incelenen kelime sayısını da 500'lere çıkarmışlardır. Sonuç olarak h. IV. asrın sonunda vücûh nezâir literatürünün sistemleştiği, muhtemelen bu sistemleşmenin getirdiği bir kolaylığın neticesi olarak Ebû Hilâl'in hemen akabinde ve sonrasında oluşturulan eserlerde incelenen kelime sayısının giderek çok hızlı bir şekilde arttığı görülmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada h. ilk IV asırdan günümüze ulaşan vücûh nezâir teliflerinin tamamı üzerinden kronolojik bir inceleme yaparak bu literatürün kökenini, doğuşunu, gelişimini, değişimini ve sistemleşmesini nedenleriyle birlikte ortaya koymaya çalıştık. Kur'ân'ın bir üslup özelliği olarak kullandığı kelimelerin vücûh (çok anlamlı) ve nezâir (aynı anlamdaki lafızlardan birinin birçok ayette tekrar etmesi) olma durumu, Kur'ân'ın dil ve üslubuna hâkim olan Hz. Peygamber ve sahabenin doğal olarak bildiği bir olgu olarak gözükmetedir. Nitekim Hz. Peygamber'e isnad edilen "*Kur'ân muhtemel vecihlere (anlamlara) meyyaldir.*", Hz. Ali'ye atfedilen "*Kur'ân zû vücûhtur.*" şeklindeki rivayetleri inceldiğimizde -istilahlaşmış manada olmasa da- vücûh ilminin kökeninin sahabe döneminde var olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber vücûh nezâir ilmi ve literatürünün doğuşunun tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesliyle birlikte gerçek manada Kur'ân tefsirine ihtiyacın hissedildiği h. II. asırda olduğu görülmektedir. Çünkü bu literatür doğrudan Kur'ân tefsiriyle bağlantılıdır ve Kur'ân'ın baştan sona tefsiri de sözlü olarak tâbiîn nesliyle başlamış, tebeu't-tâbiîn nesliyle birlikte yazıya (tedvin) geçirilmiştir. Nitekim h. II. asırdan vücûh nezâir telifleri günümüze ulaşan Mukâtil ve Yahyâ b. Sellâm gibi müellifler, aynı zamanda bize ulaşan ilk tefsirlerin de sahipleridir. Bu eserlerin tedvininin başlamasında öncelikle ihtiyacın olmasının yanı sıra Abbasî devletinin kurulmasıyla İslam dünyasının siyasi istikrara kavuşması, bir buçuk asrın sonunda Arap yazısının gelişiminin ve sözlü kültürden yazılı kültüre geçişin büyük oranda tamamlanmasının etkili olduğu görülmektedir. Bunun yanında, fetihler sonrasında gayrı-Arap unsurların Müslüman olmasıyla artan dildeki bozulmaları engellemek için ve yine bu dönemde ortaya çıkan fırkaların Kur'ân lafızlarını asıl maksadından koparmasının önüne geçmek için dil çalışmaları, tefsirler ve bunlarla bağlantılı olan Kur'ân ilimlerine ihtiyaç hâsıl olduğunu söyleyebiliriz. H. II. asırda telif edilen Mukâtil, Hârûn b. Mûsâ ve Yahyâ b. Sellâm'ın eserlerindeki vücûh kelimelerin seçimi ve sıralanmasında -yaklaşık Kur'ân'ın ilk 10 cüzünde- ilk 60 kelimenin büyük oranda mushaf tertibi sırasına göre

yapıldığı görülmektedir. Fakat ilk önce Mukâtil'in başlattığı bu sıralama mushafın ortalarına doğru giderek bozulmuş, sonlarına doğru daha karmaşık bir hal almıştır. Bu asırda vücûh nezâir literatürü Kur'ân merkezli olarak Mukâtil'in vücûh ve nezâire yaklaşımı doğrultusunda ve büyük oranda onun eserini taklit edecek biçimde ele alınmıştır.

Vücûh nezâir literatürüyle ilgili h. III. asırdan beş eser günümüze ulaşmıştır. Fakat bu asrın ilk yarısında telif edilen vücûh nezâir eserleri Kur'ân'ın vücûh nezâirlerinden ziyade Arapçadaki vücûh kelimeleri ele almaktadır. Bu asrın ilk telifi olan dilci Asmaî'ye ait incelediğimiz "*Muhtelefet elfâzuhu ve't-tefekat meânih*" adlı eserin bir vücûh nezâir eseri olmadığını, İbn Nedim ve Kâtib Çelebi'nin Asmaî'ye nispet ettiği "*Ma'ttefeka lafzuhû ve'htelege mânâhu*" isimli eserinin ise doğrudan vücûh nezâirle ilgili olabileceğini fakat şu ana kadar günümüze ulaşmadığını ifade etmeliyiz. Yine, dilci Ebu'l-Ameysel'in telifinin de az sayıdaki bazı Kur'ân kelimelerinin vecîhini (15 yerde ayetlere atıfla) açıklamak dışında doğrudan Kur'ân'ın vücûh ve nezâirlerini ele alan bir eser olmadığını söyleyebiliriz. Dilci olan Yahyâ el-Yezîdî'nin Arap dilindeki vücûhları ele alan eserinde 717 kelimedenden sadece 120 civarındaki kelimenin izahında o kelimenin Kur'ân'daki bir vecîhine değindiği görülmektedir. Bu eser yalnızca ele aldığı Kur'ân kelimesinin fazla olmasından dolayı Kur'ân'ın vücûhlarını inceleyen önemli bir eser sayılabilir. Bu asrın başında aynı zamanda dilci olan Ferrâ, Ahfeş gibi müfessirlerin lügavi tefsirler kaleme aldıkları dikkate alındığında yine dilci olan Asmaî, Yezîdî ve Ebu'l-Ameysel gibi müelliflerin vücûh nezâir teliflerini Arap dili merkezli oluşturması h. II. asrın sonlarında başlayan dil çalışmalarının III. asrın ilk yarısında yoğunlaştığını ve bu durumun hem tefsirlere hem de vücûh nezâir teliflerine yansıdığını göstermektedir. Yine vücûh nezâir kaleme alan bu müelliflerin hem kendilerinin hem de hocalarının Basra ve Kûfe dil ekollerinin ileri gelenlerinden olması da onların eserlerinin Arap dili merkezli olmasına yol açmıştır diyebiliriz. Asmaî'nin diğer vücûh nezâir müelliflerinin aksine doğrudan "dildeki müteradif lafızları" ele aldığı eserindeki yaklaşım tarzının günümüzdeki bazı eserlerde yapılan nezâirin tarifine kaynaklık etmesi muhtemel gözükmektedir. Fakat "farklı lafızların aynı anlama gelmesi" şeklindeki nezâirin bu tanımı ilk IV asırdaki (nezâiri ele alan) müelliflerin kullanımına hiç uymamaktadır.

H. III. asrın ikinci yarısında telif edilen vücûh nezâir telifleri ise h. II. asırdaki gibi Kur'ân merkezli yapısına dönmeyle beraber kelimelerin izahında, bir sûfî olan Hakîm et-Tirmizî'nin işârî yorumlara, bir dilci olan Müberred'in ise Arap kelimeleri ve şiirle istişhâda meylettiği gözükmektedir. Eserinde tasavvufi yorumlara meyleden Hakîm'in birçok kelimeyi açıklarken

nur, kalp, heva, nefis, marifet gibi tasavvuf istilahlarını kullanması yönüyle vücûh nezâir literatüründe diğer müelliflerden ayrıldığını söyleyebiliriz. H. III. asırdaki eserlerde genellikle *Ma'ttefeka lafzuhû ve'htelefe mânâhu* şeklindeki isimlendirmenin kullanılması ise dilde kelimelerin tasnifinde kullanılan "müşterek, müteradif ve ezdad lafız" teriminin h. II-III. asırda kullanılmadığını göstermektedir. Bununla beraber Müberred'in mukaddimesinde, dildeki lafızları tasnif etmesi dikkate alındığında müşterek, müteradif lafız gibi terimlerin -istilah olarak bilinmese de- uygulamada kullanıldığını göstermektedir. H. III. asrın ilk yarısındaki dilci müellifler kelimelerin sıralanışında herhangi bir sıra takip etmemiştir. Sözlüklere kaynaklık eden bu eserlerde onlardan önce oluşturulan ilk sözlükte, *Kitabü'l-Ayn*'da, takip edilen "harflerin mahreçlerini esas alan" bir yöntem de kullanmamıştır. Bu asrın ikinci yarısındaki müelliflerden Hakîm et-Tirmizî büyük oranda Mukâtil'in kelime sıralamasını takip ederken 25 civarında kelime açıklayan Müberred de bu asrın başındaki dilciler gibi kelimelerin sıralanışında herhangi bir sistem takip etmemiştir. Yine bu asırdaki vücûh nezâir teliflerinde Hâkim'in eseri dışında nezâire yer verilmemiştir. Bu yönüyle bu asırda -işârî yorumlara meyletmek dışında- Mukâtil'in telif metoduna en sadık kalan müellif Hakîm olmuştur. Onun II. asırdaki müelliflerden ayrıldığı temel nokta işârî yorum yapmak, vücûh kelimenin kök manasını tespit etmek ve vücûhlara (kelimenin farklı manalarına) tefsir demeyi tercih etmektir. Yine, vücûh kelimenin kök manasını tespit etme ve nezâirlerine geçmeden önce bu kelime hakkında detaylı dil izahı yapma da bu literatürde ilk defa Hakîm'in başlattığı bir şeydir. Bu konuda onu el-Askerî takip etmiştir. H. III. asırdaki vücûh nezâir teliflerinde "*Tahsîlu nezâiri'l-Kur'ân*" haricinde "*Me'ttefeka lafzuhû ve'htelefe ma'nâhü*" şeklinde bir isimlendirmenin kullanılması, bu eserlerin metodunun Mukâtil'in vücûh terimine yüklediği "lafzı tek manası çok" şeklindeki anlamla uyumlu olduğunu ve bu asırda vücûhun anlamında/kullanımında herhangi bir değişikliğin olmadığını göstermektedir.

Vücûh nezâir literatüründe alfabetik tasnifin başlaması, literatürün sistemleşmesi h. IV. asrın sonunda Ebû Hilâl el-Askerî ile birlikte olmuştur. Bunun yanında alfabetik tasnife geçişte el-Askerî'nin çağdaşı olan İbn Fâris'in katkısı da göz ardı edilmemelidir. el-Askerî'nin alfabetik tasnife geçmesinde ise hem daha önce "kelimelerin ilk harflerine göre" tasnif sistemini kullanan sözlük müelliflerinin olması hem de özellikle bu asrın başında *Garibü'l-Kur'ân* literatüründe alfabetik tasnife geçilmiş olmanın etkisinin büyük olduğunu söyleyebiliriz. Bu literatürde, el-Askerî'nin

başlattığı alfabetik tasnif daha sonra Nisâbü'rî, Dâmegânî, İbnü'l-Cevzî gibi müellifler tarafından da sürdürülmüştür. Muhtemelen bu tasnif sisteminin sağladığı bir kolaylığın sonucu olarak el-Askerî'den hemen sonra bu literatürün incelediği kelime sayısı da yaklaşık 2-3 katına çıkmıştır. Ayrıca el-Askerî vücûh nezâir literatürünü Mukâtil'in başlattığı h. II. asırdaki Kur'ân merkezli yapısına tekrar kavuşturmuştur. İlk IV asırdaki -II. asrın ilk yarısındaki daha çok dille alakalı üç eser dışındaki- vücûh nezâir teliflerine bakıldığında her ne kadar bir tanım yapılmasa da vücûhun; "Kur'ân'ın farklı ayetlerinde farklı anlamlara gelen aynı lafızlar" için, nezâirin; ise "lafzın kullanıldığı bir anlamın Kur'ân'ın diğer ayetlerinde aynı anlamdaki tekrarı" için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber h. III. asırdaki dört eserin ve h. IV. asırdaki İbn Fâris'in risalesinin nezâire hiç değinmediğini, diğer müelliflerin tamamının Mukâtil'in nezâir kullanımını (tanımını) benimsediğini söyleyebiliriz. Sonuç olarak ilk dört asırdaki vücûh nezâir eserleri her asrın bazı hususiyetlerini içermesi ve müellifin sūfiliğinin, dilciliğinin esere yansması gibi teferruat denilebilecek bazı farklılıklar dışında temelde vücûh kelimelerin ele alınışı, nezâir ayetlerin sıralanışı konusunda h. II. asırdaki Mukâtil b. Süleyman'ın eserinin özelliklerini büyük oranda korumuştur. Yine ilk dört asırda vücûh nezâire dair herhangi bir tanım yapılmadan Mukâtil'in yüklediği anlamın sukutu icmâ şeklinde kabul gördüğü gözükmemektedir. Bu literatürdeki, özellikle de nezâirin tanımı konusundaki farklılıklar ise sonraki asırlardaki İbnü'l-Cevzî, Zerkeşî, Kâtib Çelebi gibi müelliflerin bu iki terimin tarifini yapmalarından sonra başladığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu konuda çalışma yapan Mustafa Karagöz de nezâirin hatalı tanımının nedeninin vücûh nezâir eserlerindeki kullanımdan ziyade tanımlardan kaynaklandığı söylemektedir. Bu durumun nedeninin tanımdan mı yoksa sonraki asırlardaki vücûh nezâir eserlerindeki nezâirin kullanımdan mı kaynaklandığı hususunun araştırılması yeni bir araştırmanın konusudur. Bu durumun tespiti için -bizim bu çalışmada hicri ilk dört asrı kronolojik bir şekilde incelediğimiz gibi- sonraki asırlarda yapılmış ve günümüze ulaşmış çalışmaların tamamı belli dönemlere ayrılarak kronolojik olarak incelenmelidir. Özellikle h. V. asır ve sonrasındaki eserlerde nezâirin kullanımı/tanımı konusunda bir farkın olup olmadığının tespit edilmesi ve modern dönemde yapılan hatalı nezâir tanımının kaynağının bulunması yapılması gereken ciddi bir çalışma olacaktır.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

ABDULLAH BEREKE, Abdülfettâh. "Hakîm et-Tirmizî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ed. Komisyon. 15/196-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

ALTUNTAŞ, Halil. "El-Vücûh ve'n-Nezâir". *Diyanet İlmi Dergi* 26/1 (1990), 13-29.

ASKERÎ, Ebû Hilâl. *el-Vücûh ve'n-Nezâir*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînî, 2007.

ASMAÎ, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb. *Mahtelefet Elfâzuhu ve't-Tefekat Meânîh*. thk. Mâcid Hasan ez-Zehebî. Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, 1986.

BAKIRCI, Selami-Demirayak, Kenan. *Arap Dili Grameri Tarihi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2019.

CERRAHOĞLU, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 14. Basım, 2004.

CERRAHOĞLU, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 4. Basım, 2009.

ÇELEBÎ, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.

ÇETİN, Nihad M. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ed. Komisyon. 276-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

- DÂREKUTNÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvut vd. 5 Cilt Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- DEMİRCİ, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2006.
- DURMUŞ, İsmail. "Müberred". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ed. Komisyon. 31/430-433. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- EBU'L-AMEYSEL, el-Ârâbî. *Ma'ttefeka lafzuhû ve'htelefe mânâhu*. thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed. Kahire Matâbiu't-Decvâ, 1988.
- EREN, Ali Cüneyt. "Arapça Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009), 129-152.
- HAKÎM ET-TİRMİZÎ, *Tahsîlu nezâiri'l-Kur'ân*. thk. Hüsnî Nasr Zeydân. Kahire: Matbaatü's-Saadet, 1969.
- HALİL B. AHMED. *Kitabü'l-Ayn*. nşr. Mehdi Mahzumi-İbrahim Semarraî. 8 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Hilal, ts.
- HÂRÛN B. MÛSÂ. *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ân'il Kerim*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. Bağdat: Dâru'l-Hürriye, 1989.
- İBN EBÜ'L-HADÎD, *Şerhu Nehci'l-belâga*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 18 Cilt Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- İBN DUREYD, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen. *Cemheratü'l-lüga*. ed. Remzi Münir Ba'labekî. 3 Cilt Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İBN FÂRİS, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Efrâdü kelîmâti'l-Kur'âni'l-azîz*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Dımeşk: Dâru'l-Beşâir, 2002.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec. *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdulkerim Kazım er-Râzî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- İBNÜ'N-NEDÎM. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997.
- İSHAK, Ali Şavvâh. *Mu'cemü Musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerim*. 4 Cilt Riyad: Dâru'r-Rufâî, 1984.
- KARADAĞ, Ahmet. "Hicri İkinci Asırda Vücûh Ve Nezâir İle İlgili Çalışmalar: Mukâtil B. Süleyman ve Hârûn B. Mûsâ'nın Eseri Örneği". *Hicri İkinci Asırda İslâmî İlimler- II*. 293-305. Ankara: İksad Uluslararası Yayınevi, 2022.
- KARAGÖZ, Mustafa. "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci -Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-". *Bilimname* 6/14 (2008), 7-33.

- KARAGÖZ, Mustafa. "İbn Teymiye'nin Vücûh ve Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları". *Bilimname* 2/36 (2018), 261-291.
- KILIÇ, Hulusi. "Basriyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ed. Komisyon. 5/117-118. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- KILIÇ, Hulusi. "Furûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ed. Komisyon. 13/222-223. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- KILIÇ, Hulusi. "Kûfiyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ed. Komisyon. 26/345-346. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- KURT, İsmail. "Kur'ân Lügatlerinin Doğuşu ve Gelişimi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2017), 81-122.
- MERTOĞLU, M. Suat. "Vücûn ve Nezâir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ed. Komisyon. 43/141-143. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- MUKÂTİL, b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehate. 5 Cilt. Beyrut: Dar-u İhyâi't-Türas, 1423/2002.
- MUKÂTİL, b. Süleyman. *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Azim*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. Dubai: Merkezü Cumatü'l-Macid li's-Sekafe ve't-Türas Yayınları, 2006.
- MÜBERRED, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid. *Me'ttefeka lafzuhû ve'htelege ma'nâhü mine'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ahmet Muhammed Süleyman Ebu Ra'd. Kuveyt: İslami İşler ve Vakıflar Bakanlığı, 1989.
- NÎSÂBÛRÎ, Ebu Abdurrahman İsmail b. Ahmed ed-Darîr el-Hîrî. *Vücûhu'l-Kurân*. thk. Fazlurrahman Abdulalim el-Afgânî. b.y.: y.y., 1984.
- SIRAKYA, Selma. *Mukatil B. Süleyman'ın Tefsiri İle el-Vücuh ve'n Nezair Adlı Eserinin Mukayesesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- SÜKKÂNÎ, Ebu Ali Amr. *Uyûnü'l-Münâzarât* thk. Sa'd Gurâb. Tunus: Tunus Üniversitesi, 1976.
- SÜYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1974.
- ŞAHİN, Davut. "Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ile Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 594/1201) Vücûh ve Nezâire İlişkin Eserlerinin Karşılaştırılması", *İSLARA Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi*, 12 Şubat 2022, Bildiriler Kitabı, 2022, 278-312.
- TÜLÛCÛ, Süleyman. "Asmaî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ed.

Komisyon. 3/499-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

YAHYÂ B. SELLÂM. *et-Tesârîf: Tefsîrü'l-Kur'ân mimme'stebehet esmâühû ve tasarrafet meânîh* thk. Hind Çelebi. Amman: Müessetü Âlü Beyt, 2008.

YAHYA EL-YEZİDÎ, İbrahim b. Ebî Muhammed. *Ma'ttefeka lafzuhû ve'htelege mânâhu*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn. b.y.: y.y., 1987.

YILDIZ, İbrahim. "Müberred ve "Me'ttefeka Lafzuhû ve'htelege Ma'nâhü mine'l-Kur'âni'l-Mecîd" Adlı Eseri Bağlamında Vücûh ve Nezâir İlmine Katkısı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/62 (2019), 1851-1857.

YILDIZ, İbrahim. "İbn Fâris'in "Efrâdü Kelîmâtî'l-Kur'âni'l-Azîz" Adlı Risalesi ve Vücûh ve Nezâir İlminin Bir Alt Kolu Olarak Efrâd". *II. Uluslararası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Sempozyumu*. ed. Prof. Dr. Dinçay KÖKSAL. 333-341. b.y.: Uluslararası Eğitim Araştırmacıları Derneği, 2018.

YILMAZ, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

ZERKEŞÎ, Bedreddin. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1957.



THE BIRTH, DEVELOPMENT AND SYSTEMIZATION OF WUJUH AND NAZHAIK LITERATURE: THE FIRST FOUR CENTURIES OF HIJRI

 İsmail KURT^a

Extended Abstract

This study deals with the birth, development, and systematization of al-wujuh wa al-nazhair until the end of the fourth Hijri century. The origin of al-wujuh wa al-nazhair in the period of the Companions, its birth in the second Hijri century, its development in the third century and its systematization in the fourth century are examined directly through all the written works in this field and reached today. Authors whose books we have examined in the field of al-wujuh wa al-nazhair: Muqatil b. Sulayman (d. 150/767), Harun b. Moses (d. 170/786), Yahya b. Sallam (d. 200/815), Abd al-Malik b. Qurayb al-Asmai (d. 216/831), Yahya al-Yazidi (d. 225/840), Abu Amaysal al-Arabi (d. 240/854), Hakim at-Tirmizi (d. 285/898), al-Mubarrad (d. 286/900), Ibn Faris (d. 395/1004) and Abu Hilal al-Askari (d. 395/1004). The study aims to reveal whether there is a change in the use of these two terms and the birth, development, and systematization of the literature together with its reasons by providing a holistic view of all al-wujuh wa al-nazhair books written and extant until the fourth Hijri century. Although there are studies that deal with some of these studies one by one, the difference of this study from other studies is that it will try to reach a more accurate, more comprehensive, and more holistic conclusion about al-wujuh wa al-nazhair literature by considering the chronology and examining all extant copies. During this study, document analysis, literature review and analysis method, some of the qualitative research methods, were used. During the research, the literature of al-wujuh wa al-nazhair was examined chronologically and

^a Asst. Prof., Şırnak University, ismailkurt1000@hotmail.com

by going directly to the sources of the authors. The most general findings and conclusions reached in this study are as follows: This literature also began to appear with the real need for tafsir after the generation of the Companions from the beginning of the second hijri century. The first copy of al-wujuh wa al-nazhair literature that has survived belongs to Muqatil b. Sulayman. For this reason, he was the determinator of the development of al-wujuh wa al-nazhair literature in the following centuries. Firstly, Muqatil, who stated 186 wujûh then Harun b. Mosas 208 wujuh, Yahya b. Salam 115 wujuh followed him and they completely imitated Muqatil with some differences. In the order of words in the copyrights of the works of hijri second century -in the first 60 words- the order of the mushaf in the first ten parts was followed to a large extent. In the first half of the second hijri century, Yazidi and Abu Amaysal wrote a work in the form of a dictionary which directly related to the language, explaining the "polysemantic word in the language". al-Asmai, on the other hand, wrote a work directly related to the language, dealing with "synonymous words in the language". Although Yazidi's work is partially relevant, these works are more about language than the Qur'an, and the explanation of words mostly gave evidence from ancient Arabic poetry and the use of Arabic. In this respect, although the work of both al-Asmai and Abu Amaysal are evaluated within this literature in the sources, it is not a work that directly deals with al-wujuh wa al-nazhair of the Quran. Considering that at the beginning of this century, commentators such as al-Farra and al-Ahfas, who were also linguists, wrote lexical tafsirs, linguists such as al-Asmai, Yazidi and Abu Amaysal created their al-wujuh wa al-nazhair copyrights based on the Arabic language, it shows that linguistic studies, which started at the end of the second hijri century, intensified in the first half of the third century, and this situation was reflected in both tafsir and wujûh nazhair writings. Hakim at-Tirmizi, who handles his work centred on the Quran, differs from other authors in the literature of al-wujuh wa al-nazhair in terms of using Sufi's terms such as light, nafs (desire), heart, hewa (enthusiasm) and marifah (ingenuity) while explaining many words. al-Mubarrad's work directly refers to wujuh of 26 words in the Quran, has the same style as Muqatil in terms of wujuh but does not give the nazhairs of the word. At the end of the fourth century, the literature of wujuh nazhairs was systematized (began an alphabetical classification) with the work of Abu Hilal al-Askari. In addition, the contribution of Ibn Faris, who was contemporary with al-Askari, should not be overlooked in the transition to alphabetical classification. It is seen that the number of words examined in the next works has increased very rapidly. This case is probably because of the convenience

brought by Askari's systematization. In the first four centuries, there was no change in the meaning attributed to the terms al-wujuh wa al-nazhair. Again, it seems that the meaning attributed by Muqatil was accepted as silent consensus, without any definition of existence. When viewed at the wujûh nezhair copyrights in the first four centuries -except for three works directly more related to language- although there is no definition, al-wujuh; is used for “same words with different meanings in different verses of the Quran”, al-nazhair; for “the repetition of a meaning in which the word is used in other verses of the Qur'an with the same meaning”.

Keywords: Tafsir, Wujuh, Nazhair, Birth, Development.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.


5. Competing interests:

The author declares no competing interests.



BURSA UMUR BEY CAMİ HAZİRESİNDEKİ XVIII. YÜZYIL SERPUŞLU MEZAR TAŞLARI

 Zerrin KÖŞKLÜ^a

 Burak Muhammet GÖKLER^b

Öz

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan imparatorluk oluşuna ve yıkıldığı döneme kadar devletin önemli mekanizmaları bulunan ve olumlu yönde etki eden bazı aileler söz konusudur. Bu ailelerden birisi de erken dönemde devlete birçok katkı sunan Timurtaş Paşa ve oğullarıdır. Timurtaş Paşa'nın beş oğlu arasında gerek askeri yönden gerekse ilmi yönden ön plana çıkan Umur Bey olmuştur. Türk İslam Mimarisine kazandırdığı yapıların yanı sıra kurduğu vakıflarla dikkat çeken Umur Bey, döneminde birçok eseri tercüme ettirmiş, kitaplar yazmış ve bunları kurmuş olduğu kütüphaneye bağışlamıştır.

1461 yılında vefat eden Umur Bey, Bursa'daki Umur Bey Camii'nin avlusunda bulunan baldaken türbeye defnedilmiştir. Cami ve türbenin etrafını çeviren geniş hazirede toplamda 122 mezar tespit edilmiştir. Âlimlere, ulemalar ve çeşitli meslek gruplarına ait olan farklı özelliklerdeki mezarlardan sadece serpuşlu ve XVIII. yüzyıla ait olan şahideler değerlendirilmeye alınmıştır. Bu kapsamda 1722'den 1794 yılına kadarki süreci kapsayan alçak ve yüksek çerçeveli tipteki mezarlardan on tanesi erkeklere, bir tanesi ise kadına aittir.

XVIII. yüzyıla ait serpuşlu mezar taşlarının değerlendirilmeye alınmasındaki temel amaç ise şahidelerin tip, süsleme ve serpuş (başlık) açısından çeşitlilik ve zenginlik sunmasıdır. Paşalı, kâtibi, nezkeb, dardağan ve hotoz tipindeki başlıklar mevki, cinsiyet ve rütbe bildirmesi açısından önem teşkil etmektedir. Başlıklardan sonra şahide gövdesindeki metin içerikleri, yazı çeşidi ve son olarak da dönemin barok üslubunu da aktaran tezyinat kurgusu önem arz etmektedir.

Anahtar kelimeler: Türk-İslam Sanatları Tarihi, Osmanlı, Mezar, Bursa, Umur Bey.



XVIII. CENTURY HEADGEAR GRAVESTONES IN UMUR BEY MOSQUE GRAVEYARD

^a Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, zkosklu@atauni.edu.tr

^b Arş. Gör. Dr., Atatürk Üniversitesi, burak.gokler@atauni.edu.tr

Abstract

From the foundation of the Ottoman Empire to its becoming an empire and its collapse, some families were involved in the important mechanisms of the state and played a positive role. One of these families is Timurtaş Pasha and his sons, who contributed a lot to the state in the early period. Among the five sons of Timurtaş Pasha, Umur Beg came to the fore both militarily and scientifically. In addition to the buildings he brought to Turkish Islamic architecture, Umur Beg, who attracted attention with the foundations he established, had many works translated, wrote books and donated them to the library he founded.

Deceased in 1461, Umur Beg was buried in the baldachin mausoleum in the courtyard of the Umur Beg Mosque in Bursa. A total of 122 graves were explored in the large burial ground surrounding the mosque and tomb. Among the graves belonging to scholars, ulamas and people belonging to various professions, only the gravestones with headgear (serpuş) that can be dated to the 18th century were taken into consideration. Of the low and high framed tombs, ten belong to men and one to women, dating from 1722 to 1794.

The main purpose of evaluating the 18th century headgeared tombs is that the tombstones present diversity and richness in terms of type, ornamentation and headgear (serpuş). The heads of Pashalı, kâtibi, nezkeb, dardağan and hotoz are important in terms of indicating position, gender and rank. After the heads, the textual content, the type of writing and finally the ornamentation, which also conveys the baroque style of the period, are important.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: History of Turkish-Islamic Arts, Ottoman, Grave, Bursa, Umur Bey.



Giriş

Osmanlı İmparatorluğunun kuruluşunda, topraklarının genişlemesinde ve gelişmesinde, sultanların yanında yer alan bazı aileler ve devlet adamları ön plana çıkmaktadır. Tarihe mâl olmuş bu devlet adamlarından birisi de ailesiyle birlikte Timurtaş Paşa ve oğullarıdır. Kara yakıştırmaları ile kayıtlara geçen Timurtaş Paşa, Osman Gazi'nin silah arkadaşı Aykut Alp'in torunu, Kara Ali'nin ise oğludur (Uzunçarşılı, 1988, s. 551-553). Osmanlı'da birçok savaşa katılan ve toprak fetheden Timurtaş Paşa, aldığı görevlerle birlikte Anadolu beylerbeyliğinin ilk idarecisi (1393) olması açısından da önem teşkil etmektedir (Emecen, 2012, s. 185-186) (Apak, 2020, s. 17-21) (Turgut, 2019, s. 52-55). 1404 tarihinde vefat eden Kara Timurtaş Paşa'nın (Emecen, 2012, s. 404) (Uzunçarşılı, 1988, s. 575) (Turgut, 2019, s. 56) (Apak, 2002, s. 188), Yahşi Bey, Ali Paşa, Oruç Paşa, Mahmud ve Umur Bey (Paşa) olmak üzere beş oğlu vardır (Hammer, 2010).

Timurtaş Paşa'nın oğulları arasında hem ilmi yönden hem de askerî açıdan daha fazla tanınan Umur Bey'in doğum tarihi hakkında bilgi yoktur

(Uzunçarşılı, 1988, s. 575) (Apak, 2002, s. 190). Rum tarihçi Doukas, onun için “*yiğit ve savaşta yenilmez*” şeklinde bir ifade kullanmıştır (Doukas, 2008, s. 149).

Umur Bey, babasının vefatından sonra Mûsa Çelebi'ye bir müddet sadık kalmıştır. Daha sonra Çelebi Mehmet'in hizmetine girerek fetret döneminde Bizans'ın himayesine giren Hereke'yi, Gebze'yi, Darıca'yı, Kartal'ı ve Pendik'i birer birer fethederek Osmanlı topraklarına geri katmıştır (Umur Bey, 1985, s. 4454). Yıldırım Bayezid oğullarından olan ve tarihte Düzmece Mustafa olarak bilinen Mustafa Çelebi'nin isyanında II. Murad'ın yanında yer alarak önemli bir rol üstlenmiş ve Sultan Murad tarafından Germiyanogulları'na elçi olarak gönderilmiştir (Stanley, 2004, s. 323-331). Umur Bey'in önemli bir diğer siyasi faaliyeti ise Tokat'ta ve çevresinde yağmalama girişimlerinde bulunan Karakoyunlu İskender Mirza'nın uzaklaştırılmasında Yörgüç Paşa'ya yardıma giden orduyu komuta etmesidir (Umur Bey, 1985, s. 4454).

Siyasi faaliyetlerinin yanı sıra Umur Bey, ilim ve kültüre de katkı sağlamıştır. Dönemin değerli kaynaklarından olan Aşıkpaşazâde bazı konuları Umur Bey'den nakletmiştir. Umur Bey'in vakfiyesinde (Keskin, 2018, s. 121-152)¹ 270 kitabın yer alması ilme ne kadar önem veren bir devlet adamı olduğu ortaya çıkmaktadır. Birçok eseri de tercüme ettiren Umur Bey (Apak, 2002, s. 194) kendi ismini taşıyan kütüphaneye de pek çok eser bağışlamıştır (Erünsal, 2012, s. 159-160).

Umur Bey, Bursa'da Akçardak olarak isimlendirilen mevkide bir cami, hamam, Tuzpazarı'nda kervansaray (Ayverdi, 1972, s. 344-345, 356), Bergama'da bir medrese, hamam, Afyon'da bir cami (Ayverdi, 1972, s. 211, 270, 274) Edirne'de mescit ve Çanakkale Boğazı'nda kendi ismiyle anılan bir köy olmak üzere birçok eser inşa ettirmiş ve bunların idaresi için de çeşitli vakıflar bağışlamıştır (Umur Bey, 1985, s. 4454).



Görsel 1: Umur Bey'in Türbesi

¹ Umur Bey'in vakfiyeleri Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde yer almaktadır: VGMA, 591/181-182.

1461 yılının ağustos ayında vefat eden Umur Bey, Bursa'daki Umur Bey Camii'nin (Ayverdi, 1972, s. 344-345) avlusundaki baldaken formlu türbesine defnedilmiştir. Cami ve türbenin etrafında geniş bir hazire bulunmaktadır (**Görsel 1**).



Görsel 2: Haziredeki Mezarların Dağılımı

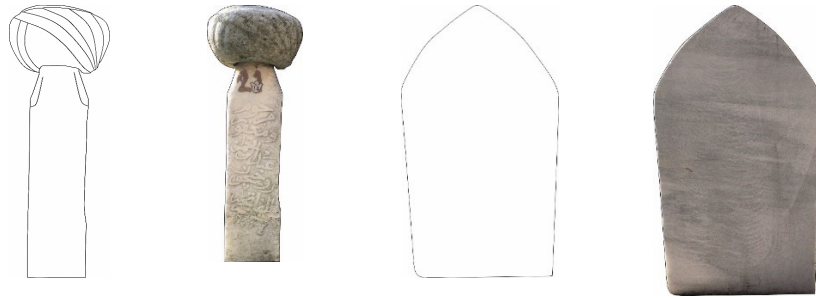
Bu makalenin konusunu Umur Bey Camii ve Türbe haziresindeki XVIII. yüzyıla ait 11 mezar taşı oluşturmaktadır. Hazirede bulunan 122 mezarın kapsam açısından yoğunluğu düşünülerek XVIII. yüzyıl serpuşlu mezar taşları üzerine odaklanılmıştır (**Görsel 2**).

1. Mezar (Abdurrahman)

Umur Bey Camii ve Türbesi'nin güneybatısında kalan ve Abdurrahman'a ait olan 1722 tarihli betonarme alçak çerçevesiz mezar, 182 cm. uzunluğunda, 70,6 cm. genişliğinde ve 26,7 cm. yüksekliğindedir. Alçak çerçevenin doğusundaki kısa kenar tarafında doğrudan toprak üzerinden yükselen dikdörtgen gövdeli baş şahidesi 59,5 cm. yüksekliğinde, 11,8 cm. genişliğinde ve 6,7 cm. kalınlığında düzenlenmiş olup ön yüzeyine altı satır halinde oyma-kabartma olarak işlenen sülüs hatlı Osmanlıca kitabesinin herhangi bir çerçevesi ve silmesi bulunmamaktadır. Omuz kısmı bulunmayan gövde, üstteki dardağanın iç kısmına doğru daralmıştır.

Mezarın 49,7 cm. yüksekliğindeki, 28,1 cm. (üst), 25,8 cm. (alt) genişliğindeki ve 5,6 cm. kalınlığındaki sivri tepelikli düşey dikdörtgen formdaki ayak şahidesinin ayak bölümü toprak içerisinde kalmıştır (**Görsel 3**).

Günümüz Türkçesi	Osmanlıca	Günümüz Türkçesi	Osmanlıca
Merhum	مرحوم	Ruhiyçün	روحیچون
Ve mağfur	و مغفور	El-Fatiha	الفاتحة
Abdurrahman	عبدالرحمن	Sene 1134/1722	سن ۱۱۳۴



Görsel 3: Abdurrahman'ın Mezarı, Baş ve Ayak Şahidesi

2. Mezar (Mehmed Emin)

Umur Bey Camii ve Türbesi'nin güneyinde yer alan ve Mehmed Emin'e ait olan 1754 tarihli betorname malzemeli, alçak çerçeveli mezar, 182 cm. uzunluk, 70 cm. genişlik ve 15,5 cm. yükseklik ölçülerine sahiptir. Mezar çerçevesinin kısa kenarında toprak içerisine yerleştirilen mermer dikdörtgen gövdeli baş şahidesi, 65,5 cm yükseklikte, 16 cm. genişlikte ve 8 cm. kalınlıkta yapılmıştır. Şahidenin ön yüzüne oyulan beş satırlık talik hatlı Osmanlıca kitabesinin tamamı beyzi bir kartuş içerisine alınmıştır. Gövdenin dar tutulan omuz kısmından yukarı doğru daralan silindirik boyun bölümüne pahlanarak yumuşak bir geçiş sağlanmış ve tepede paşalı serpuşu ile son bulmuştur.

Ayak bölümü toprak içerisinde kalan sivri tepelikli, yukarıdan aşağıya doğru daralan düşey dikdörtgen tipindeki ayak şahidesi ise 73,5 cm. yükseklikte, 26,7 cm (üst), 20 cm (alt) genişlikte ve 4,5 cm. kalınlıktadır **(Görsel 4)**.

Günümüz Türkçesi

Hakk buyurdu Küllü nefsin zâiketün

Aldı Mehmed Emin bundan sebak

Osmanlıca

حق بویردی کل نفسن زایکتون

الدي محمد آمین بوندان سبق

Nûşâ... ma'sûm-ı pâk târihini

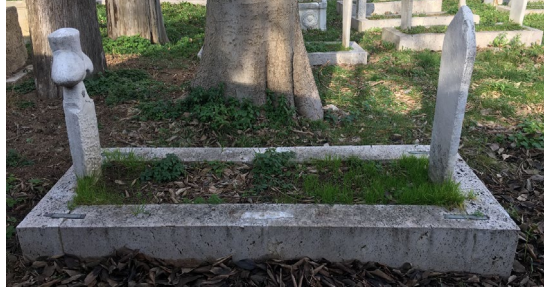
نوشا مغسومي باق تاريخي

Ola kim rahmet ide ruhuna Hakk

اوله کيم رحمت ايده روحنه حاق

Sene 1167/1754

سن ۱۱۶۷



Görsel 4: Mehmed Emin'in Mezarı, Baş ve Ayak Şahidesi

3. Mezar (Mehmed Esad)

Umur Bey Camii ve Türbesi'nin güneyinde yer alan 1762 tarihli Mehmed Esad'a ait olan yüksek çerçeveli mezar, 81,7 cm. uzunluğunda, 51,1 cm genişliğinde ve 45,9 cm. yüksekliğinde olup dört yekpare mermer panonun bir araya getirilmesi ile oluşturulmuştur. Mezarın uzun kenar panolarında servi ağaçları ve gülçelerden oluşan bir dizi kompozisyon sıra halinde işlenerek yüzey hareketlendirilmiş, benzer anlayış kısa kenarlar üzerine de yansımıştır.

Mezar çerçevesinin doğusundaki kısa kenar panosundan 118,3 cm. yüksekliğe, 25,2 cm genişliğe ve 9,5 cm kalınlığa sahip dikdörtgen formlu mermer baş şahide gövdesine, barok esintili volütlü "C" ve yumuşak kıvrımlı hatlarla geçilmiştir. Şahidenin ön yüzeyine oyma kabartma olarak aktarılan dokuz satırlık sülüs hatlı Osmanlıca kitabesinin sınırları yatay silmelerle çizilmiştir. Tarih satırının bulunduğu bölüm ise diğer satırlardan daha uzun

olarak en altta yer almıştır. Dikdörtgen gövdenin omuz kısmı üzerinde yükselen ve yukarıya doğru daralan silindirik boyun bölümü, tepeliği eşkenar dörtgenlerle hareketlendirilmiş paşalı kavuk tipindedir.

90,6 cm. yüksekliğinde, 30,8 cm. (üst), 25,6 cm. (alt) genişliğinde ve 4,6 cm. kalınlığındaki yuvarlak tepelikli ve yukarıdan aşağıya doğru düşey dikdörtgen formunda daralan mermer ayak şahidesinin kısa kenar panosu ile bağlantısı yine barok üsluplu “C” ve yumuşak hatlı kıvrımlarla sağlanmıştır (**Görsel 5**).

Günümüz Türkçesi	Osmanlıca
Hüve'l Hallâku'l Bâki	هول حلقولباقي
Sekâhüm Rabbühüm câmin suna Uşşâka...	سقاھوم ربحوم جانم صونا عشاقه
Ki hayr idüp ser encamın inâyetden...	... کی حیر ایدب سر انجانم عناتن
Ki cennet ehli hep....	کی جننت اهلی ہپ
Safâ ... mahbûdan letâfetden صفا ... محبوندن لطافتن
Ata ana ola mesrur dola gönülleri pür nur	اتا انا اوله مسرور طوله کوللری پرنور
Ola hâtırları ma'mur imaretten	اوله حاطرلاری معمر عمارتن
Merhum ve mağfûrun leh ma'sûm-i pâk	مرحوم و مغفورن له معصومی پاک
Kurret-i uyûnım Mehmed Esad'ım ruhiyçün	قرتی عیونم محمد اسعدم روحیچون
el Fatiha 17 Z sene 1175/1762	الفاتحة ۱۷ زسن ۱۱۷۵



Görsel 5: Mehmed Esad'ın Mezarı. Bas ve Avak Sahidesi

4. Mezar (Emine Hanım)

Umur Bey Camii ve Türbesi'nin güneybatısındaki 1762 yılına ve Emine Hanım'a ait olan yüksek çerçeveli mermer mezar, 130 cm. uzunluğunda, 44,1 cm. genişliğinde ve 42,2 cm. yüksekliğinde dört yekpare taşın çatılmasıyla meydana getirilmiştir. Mezarın uzun kenar panolarının üzeri gülçe ve servilerle kompoze edilmiş, benzer süsleme kısa kenar panoları üzerinde de kullanılmıştır.

Mezarın kısa kenarıyla barok karakterli "S" kıvrımlarıyla bütünleşen mermer baş şahidesi, 80,5 cm. yükseklikte, 22,8 cm. genişlikte ve 11,7 cm. kalınlıkta dikdörtgen bir gövde yapısı ortaya koymaktadır. Gövdenin ön yüzeyine yedi satır halinde oyma kabartma olarak oyulan sülüs hatlı Osmanlıca kitabesi yatay silmelerle belirgin hale getirilmiştir. Tarih satırı iki yandan gül motifleriyle sınırlandırılmış, yazıt kısa kenar panosu üzerinde kalmıştır. Serlevha satırının üstü ise kartuş içerisine yerleştirilen akant yaprağı ile hareketlendirilmiştir. Şahide gövdesinin omuz bölümünden, uzun ve yukarı doğru daralan silindirik boyun bölümü üstte hotoz tepeliği taşımaktadır.

Sivri tepelikli, yukarıdan aşağıya doğru düşey dikdörtgen formda daralan 78,5 cm. yüksekliğindeki, 28,5 cm (üst), 23 cm (alt) genişliğindeki ve 8 cm. kalınlığındaki ayak şahidesi kısa kenar panosuna barok karakterli "S" kıvrımlarıyla bağlanarak bölümler arasında estetik bir bağ kurulmuştur (Görsel 6).

Günümüz Türkçesi	Osmanlıca
Ya men hüve'l-hayyü'llezi lâ yemût	يا من هو الحي الذي لا يموت
Sübhâne mine'l-ıazami ve hiye remîm	سبحانه منالاعظام و هي رميم
Sübhanallahi ve bi-hamdihi sübhanallahi'i-azîm	سبحان الله و بحمدهي سبحان الله العظيم
Merhume ve mağfurün lehâ	مرحومه و مغفورله
Ma'sûm-i pâk Emine Hanım	معصومي پاك امينه حانم
Ruhiyçün el-Fatiha	روحيجون الفاتحة
Sene 7 Ra 1176/1762	سن ١١٧٦ را ٧



Görsel 6: Emine Hanım'ın Mezarı, Baş ve Ayak Şahidesi

5. Mezar (Kalaycızade Ahmed Ağa)

Umur Bey Camii'nin kuzeyindeki Kalaycızâde Ahmed Ağa'ya ait olan 1772 tarihli betonarme mezar, 191,6 cm. uzunluğunda, 24,8 cm. yüksekliğinde ve 58,9 cm genişliğinde alçak çerçevesi bir tiptedir. Mezarın doğu yönündeki kısa kenarı üzerinden yükselen 104 cm. yüksekliğinde, 22 cm genişliğinde ve 9,2 cm. kalınlığındaki yukarıdan aşağıya doğru daralan mermer baş şahidesinin ön yüzeyindeki beş satırlık oyma kabartma tekniğindeki sülüs hatlı Osmanlıca kitabesi yatay silmelerle sınırlandırılmış, yazıtın tarih satırı beyzi formla sonuçlandırılmıştır. Şahidenin dar tutulan omuz kısımlarının üst bölümü pahlanarak silindirik boyun bölümüne geçilmiş ve tepeliği eşkenar dörtgenlerle hareketlendirilen serdengeçti serpuşu ile tamamlanmıştır.

Mezarın batısındaki kısa kenarı üzerinden yükselen 91,3 cm. yüksekliğindeki 26,2 cm (üst) 18,4 cm (alt), genişliğindeki ve 7 cm. kalınlığındaki mermer ayak şahidesi, yukarıdan aşağıya doğru daralan düşey dikdörtgen bir forma sahip olup sivri bir tepelikle sonlanmıştır (Görsel 7).

Günümüz Türkçesi	Osmanlıca
Hüve'l Bâki	هو الباقي
Merhum ve mağfur	مرهوم و مغفور
Kalaycızade	قلاييزاده
Ahmed Ağa ruhuna	اهمد اغا روحنه
Fatiha sene 1186 (1772)	فاتحه سن ۱۱۸۶



Görsel 7: Ahmed Ağa'nın Mezarı, Baş ve Ayak Şahidesi

6. Mezar (Mehmed Murad)

Umur Bey Camii ve Türbesi'nin güneyine konumlandırılan 1782 tarihli, Mehmed Murad'a ait olan betonarme alçak çerçeveli mezar, 182,5 cm. uzunluğunda, 70 cm. genişliğinde ve 15 cm yüksekliğinde tasarlanmıştır. Mezarın 96,5 cm. yüksekliğindeki, 25 cm. genişliğindeki ve 12,5 cm kalınlığındaki dikdörtgen formlu mermer baş şahidesinin ayağı, çerçevenin kısa kenarı üzerine değil doğrudan toprağa gömülmüştür. Şahidenin ön yüzüne oyma kabartma tekniği ile işlenen sülüs hatlı beş satırlık Osmanlıca kitabesinin sınırları yatay silmelerle belirlenmiştir. Şahide gövdesinin omuz kısımlarından kısa silindirik boyun bölümüne geçiş pahlanarak daha estetik bir görünüm sağlanmış ve en üstte kâtibi kavuk ile sonuçlandırılmıştır.

Mezar çerçevesinin iç kısmında toprak üzerine yerleştirilen 68 cm.

yükseklikte, 25,9 cm. (üst), 22,5 cm. (alt) genişliğinde ve 5,7 cm. kalınlığındaki sivri tepelikli ayak şahidesi yukarıdan aşağıya doğru daralan düsey dikdörtgen biçimli olup gösteriştten uzaktır (**Görsel 8**).

Günümüz Türkçesi	Osmanlıca
Hüve'l Hallâku'l Bâki	هو الخلاق الباقي
Çünkü düştü	چونکي دوشدي
Ten türaba şefaât olsun	تن تره شفات اولسون
Mehmed Murad'a ruhiyçün	محمد مراده روحیچون
El-Fatiha sene 1196/1782	الفاتحة سن ۱۱۹۶



Görsel 8: Mehmed Murad'ın Mezarı, Baş ve Ayak Şahidesi

7. Mezar (Selman)

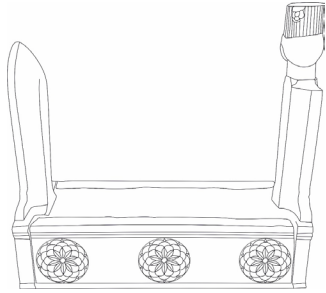
Umur Bey Camii ve Türbesi'nin güneyinde bulunan ve Selman'a ait olan 1783 tarihli yüksek çerçeveli mermer mezarın uzunluğu 111 cm. genişliği 35,7 cm. yüksekliği ise 31 cm'dir. İki uzun ve iki kısa yekpare taştan oluşan mezarın, uzun kenarları üzerine XVIII. yüzyılda yoğun olarak

kullanılan üç gülçe yan yana nakşedilmiştir. Benzer kurguyu kısa kenarların üzerinde de izlemek mümkündür. Mezarın doğusundaki kısa kenar üzerinden yükselen 78,2 cm. yüksekliğinde, 19,6 cm. genişliğinde ve 6 cm. kalınlığındaki mermer baş şahidesinin dikdörtgen formlu gövdesi altta geniş olarak başlamıştır. Bu genişlik üst bölüme doğru zarifçe daraltılarak gövdeyle bağlantısı barok karakterli kıvrımlarla gerçekleşmiştir.

Gövdenin ön yüzeyine sekiz satır halinde oyma kabartma tekniği ile oyulan sülüs hatlı Osmanlıca kitabesi birbirinden yatay silmelerle ayrılmıştır. Şahidenin omuzundan, uzun ve silindirik boyun kısmına pahlanarak geçilmiş, boynun üzerine ise sorguçlu kâtibi kavuk kondurulmuştur.

Mezarın, 64,2 cm. uzunluğundaki, 21,6 cm (üst), 17 cm (alt) genişliğindeki ve 8,3 cm. kalınlığındaki mermer malzemeli, sivri tepelikli ve düşey dikdörtgen gövdeli ayak şahidesinin, alt kısımdaki kısa kenar taşıyla bağlantısı yine barok karakterli geçişlerle sağlanmıştır (**Görsel 9**).

Günümüz Türkçesi	Osmanlıca
Hüve'l Hallâku'l Bâki	هو الخلاق الباقي
Yine bir tıfl-ı nevres bu cihândan	ينه بر طفل نورس بو جحاندن
Riyâz-ı cennete oldu hıramân	ريياز اي جنته اودي حرامان
Dahi masum iken bezm-i fenadan	دحي مغمسوم ايكن بزومي فنادن
Civâr-ı rahmete oldu şitâbân	جواري رحمته الذي شتابان
İki şakk kalemden düştü târih	يكي شق قالمدين دوشدي تاريخ
Behište tâir oldu can-ı Selmân Sene Z 1197/1783	بحشته طاير الذي جاي سلمان سن ز ۱۱۹۷





Görsel 9: Selman'ın Mezarı, Baş ve Ayak Şahidesi

8. Mezar (Kalaycızade Hacı Salih Efendi)

Umur Bey Camii'nin kuzeyinde yer alan Kalaycızade Hacı Salih Efendi'ye ait olan 1790 tarihli alçak çerçevesi betonarme mezar, 182,5 cm uzunluğunda, 17 cm. yüksekliğinde ve 70 cm. genişliğinde tasarlanmıştır. Mezarın doğusundaki kısa kenar üzerine konumlandırılan mermer baş şahidesi 86 cm. yükseklikte, 23 cm. genişlikte ve 10,5 cm. kalınlığında dikdörtgen formda düzenlenmiştir. Şahidenin ön yüzüne oyma kabartma tekniği ile nakşedilen beş satırlık sülüs hatlı Osmanlıca kitabesinin sınırları yatay silmelerle ayrılmış, tarih satırı ise altta beyzi bitirilmiştir. Dikdörtgen gövdenin dar tutulan omuz bölümünden kısa silindirik boyun kısmına pahlanarak geçilmiş, üstte ise tepelik kısmı yıldızlarla hareketlendirilen nezkeb ile sonlandırılmıştır.

Mezarın 65,5 cm, uzunluğundaki, 22 cm (üst), 17,5 cm. (alt) genişliğindeki ve 7,7 cm kalınlığındaki sivri tepelikli mermer ayak şahidesi yukarıdan aşağıya doğru düşey dikdörtgen formudur (**Görsel 10**).

Günümüz Türkçesi	Osmanlıca
Hüve'l Hayyü'l Bâki	هو الخلاق الباقي
Merhum ve mağfurün leh	مرحوم و مغفور له
Kalaycızâde Hacı	قلايحي زاده حاجي
Salih Efendi ruhuna	صالح افندي روحنه
Fatina sene 19 M 1205/1790	فاتحة سن ١٩ م ١٢٠٥



Görsel 10: Salih Efendi'nin Mezarı, Baş ve ayak Şahidesi

9. Mezar (Seyyid Mehmed Emin)

Caminin kuzeydoğusunda bulunan 1794 tarihli Seyyid Mehmed Emin Ağa'ya ait olan alçak çerçevesi betonarme mezar 181 cm. uzunluğunda, 70 cm. genişliğinde ve 19 cm. yüksekliğindedir. Mezar çerçevesinin kısa kenarının aksine doğrudan toprak içerisine dikilen mermer malzemeli baş şahidesi 93 cm. yüksekliğe, 26 cm genişliğe ve 10 cm. kalınlığa sahip olup dikdörtgen bir anlayış sergilemektedir. Şahidenin ön yüzeyine işlenen oyma kabartma tekniğindeki altı satırlık sülüs hatlı Osmanlıca kitabesi birbirinden yatay silmelerle ayrılmıştır. Dikdörtgen gövdenin, omuzlarının üzerinde yükselen ve pahlanarak geçilen kısa silindirik boyun bölümü üstüne sorguc ve gül işlenen kâtibi kavuk ile tamamlanmıştır.

Mezarın, 60,5 cm. uzunluğundaki, 23,5 cm. genişliğindeki ve 5 cm. kalınlığındaki dikdörtgen biçimindeki sivri tepelikli mermer ayak şahidesi, tıpkı baş şahidesinde olduğu gibi ayak bölümü toprak içerisinde kalmış ve yalın tutulmuştur (**Görsel 11**).

Günümüz Türkçesi

Osmanlıca

Âsitâneli sâbıkan

استانلي سابقان

Kapu Çukadarı	قاپو چوقداري
Es-Seyyid İbrahim Ağa'nın	السيد ابراهيم اغانك
Mahdum(u) merhum ve mağfurün leh	مخدومو مرحوم و مغفور له
Seyyid Mehmed Emin Ağa Fatiha	سيد محمد امين اغا فاتحة
Sene 1208/1794	سن ۱۲۰۸



Görsel 11: Seyyid Mehmed Emin Ağa Mezarı

10. Mezar (Çinkılızade Hacı Hasan Ağa)

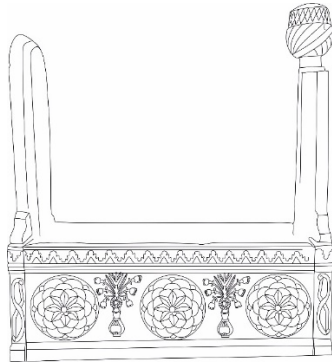
Umur Bey Camii ile Türbesi'nin güneybatısındaki Çinkılızâde Hacı Hasan Ağa'ya ait olan 1794 tarihli yüksek çerçeveli mezar, 172,1 cm. uzunluğa, 61,7 cm. genişliğe ve 64,5 cm. yüksekliğe sahiptir. Mezarın uzun ve kısa kenarları aynı süsleme programı ile kompoze edilmiştir. Bu kompozisyon gülçe ve gülçelerin iki yanlarında vazo içerisinden çıkan güllerle gül dallarının ortasına işlenen gün çiçekleriyle oluşturulmuştur. Yanlarda kalan dar alanlar geçme "S" kıvrımlarla hareketlendirilmiştir. Mezarın uzun ve kısa kenarları akant yapraklı bir bordürle sınırlandırılmıştır. Kısa kenarların yan yüzeyinde kalan "S" kıvrımlarının bitiş noktaları kırık hatlı bir silme ile birleştirilmiştir.

Hacı Hasan Ağa mezarının doğusundaki kısa kenar panosundan 131 cm. uzunluğunda, 32,4 cm. genişliğinde ve 13,5 cm. kalınlığındaki baş

şahidesinin dikdörtgen biçimindeki gövdesine kademeli olarak daralan bir hat ile geçilmiştir. Gövdenin ön yüzeyinde görülen oyma kabartma tekniğindeki yedi satırlık sülüs hatlı Osmanlıca kitabesinin ilk altı satırı yatay silmelerle bölümlenmiş, tarih satırı ise beyzi kartuş içerisine alınmıştır. Gövdeden silindirik ve kısa tutulan boyun bölümüne pahlanarak geçilmiş, üzerine tepesi eşkenar dörtgenlerle hareketlendirilen kuka serpuş yerleştirilmiştir.

Mezarın, 114 cm. uzunluğunda, 35 cm. (üst), 32,8 cm. (alt) genişliğinde ve 9 cm. kalınlığındaki sivri kemer tepelikli, düşey dikdörtgen ayak şahidesi, baş şahidesinde olduğu gibi kısa kenar panosuyla bağlantısı kademeli bir daralma ile gerçekleştirilmiştir. Şahide gövdesinin merkezine servi ağacı işlenmiş, üzeri sütuncelere oturan yuvarlak kemer içerisine alınmıştır. Kemer köşelerinden çıkıp tepelikteki akanta kadar yayılan volütlü “S” kıvrımların ortasına akanlı çerçevesel bir madalyon yerleştirilmiştir (**Görsel 12**).

Günümüz Türkçesi	Osmanlıca
Hüve'l Hallaku'l Bâkî	هو الخلاق الباقي
Cennet-mekân firdevs-aşyan	جنت مکان فردوس اشیان
Merhum el-Hâc Selmân Ağa	مرحوم ال حاج سلیمان اغا
Damadı Çinkılızâde	دامادی چنقاي زاده
Hacı Hasan Ağa	حاجي حسن اغا
Ruhiyçün el-Fâtiha	روحیچون الفاتحة
Sene 1208/1794	سن ۱۲۰۸





Görsel 12: Hacı Hasan Ağa'nın Mezarı, Baş ve Ayak Şahidesi

11. Mezar (Sadullah Efendi)

Umur Bey Camii'nin güneybatısında bulunan Sadullah Efendi'ye ait mezar 1794 tarihlidir. Dört yekpare mermer panodan oluşan mezarın uzunluğu 162,4 cm. genişliği 54,3 cm. yüksekliği de 52,2 cm'dir. Mezarın uzun ve kısa kenar panolarını gülçe ve ayaklı, dilim gövdeli vazodan çıkan güller ve çiçekler ile üstte lotus tepelikle sonuçlanan bir bezeme ile tezyin edilmiştir. Yanlarda ise akant yapraklı, volütlü "S" kıvrım, volüt ucundan çıkarak yükselen çizgisel "C" kıvrıma dönüşen bezemesel bir detay izlemektedir. Mezarın etrafı akantlar "C" kıvrımlarla birleştiği bir kompozisyonla dolgularan bordürle sınırlandırılmıştır.

Mezarın doğusundaki kısa kenar panosu üzerinden yükselen 124 cm. yüksekliğindeki, 29,4 cm. genişliğindeki ve 14,1 cm. kalınlığındaki baş şahidenin dikdörtgen gövdesi kenar panosuyla kıvrımlı bir hat ile bütünleşmiştir. Gövdenin ön yüzeyine sülüs hatlı olarak oyulan Osmanlıca kitabesinin her bir satırı yatay ekseninde atılmış silmelerle ayrılmıştır. Şahidenin omuz kısmıyla silindirik ve uzun boyun bölümü pahlanarak birbirine bağlanmış, kurgu tepede üzerinde sorguç ve gül motifi bulunan kâtibi kavuk ile tamamlanmıştır.

Sivri tepelikli, 112,3 cm. yüksekliğinde, 31,9 (üst), 28,7 (alt) genişliğinde ve 11,2 cm. kalınlığındaki düşey dikdörtgen formulu ayak şahidesi, tıpkı baş şahidesinde olduğu gibi panoya kıvrımlı hatlarla bağlanmıştır (Görsel 13).

Günümüz Türkçesi	Osmanlıca
El-aman ey sâki-i zehrâbe-i mevt el-am'an	اللمن اي ساقى زهرايه موت الامان
Âhla efgan ile oldu zemin ü asümân	اهله افغان اياه اوادي زمينو اسومان

Kande bir sâhib-güner ehl-i mâ'arif var ise
Hâke yeksân etmede tir-i kazâ-yı nâgehân
Nice sabretsin bu zahm-ı cân-güdâze vâlideyn
Merhem-i sabrın meğer halk ede Hallâk-ı cihân
İşte Sa'dullah Efendi fâiku'l-akrân iken
Mal ü evlâdın bıraktı teslim etti Hakkâ cân
Düşdü bir târih-i yektâ fevtine Sâdık dedi
Rûh-i Sa'dullah Efendi Kıldı adni âşiyân

قنده بر صاحب هونر اهلي معارف ور ايسه
حاکه يکسان ايتمده تيري قضايي ناکحان
نجه سير تسين بو زحمي جان کزدازه واليدين
مرهمي صبرن مکر حاق ايده حلاقي جحان
اشته سعادالله افندي فايقل اقران ايکن
مالو اولادين برقدي تسایم اتدي حقا جان
دوشدي بر تاريخي يکتا فوتنه صادق ديددي
روحي سعادالله افندي قلدي عدني اشيان



Görsel 13: Sadullah Efendi'nin Mezarı

Karşılaştırma ve Değerlendirme

Osmanlı Devleti'nin erken dönemindeki faaliyetleri ile ismini daimî kılan Umur Bey'in Bursa'da inşa ettirdiği cami haziresindeki XVIII. yüzyıla tarihlendirilen serpuşlu mezar taşlarından en erken örneği Abdurrahman'a

(1722), en geç örneği Sadullah Efendi'ye (1794) aittir. Diğer mezarlar ise bu yıllar arasındadır.

İncelenen mezarlarda alçak ve yüksek çerçeveli tipler tespit edilmiştir. On bir mezardan altısı Abdurrahman'a (1722), Mehmed Emin (1754), Kalaycızâde Ahmed Ağa (1772), Mehmed Murad, Kalaycızâde Salih Efendi (1790) ve Seyyid Mehmed Emin Ağa'nın (1794) alçak çerçeveli olarak düzenlenmiş, betonarme malzemeleri ile son dönemlere işaret etmektedir. Mehmed Esad (1762), Emine Hanım (1762), Selmân (1783), Hacı Hasan Ağa (1794) ve Sadullah Efendi'nin (1794) mezarları ise yüksek çerçevelidir **(Görsel 14-15)**.



Görsel 14: Alçak Çerçeveli Mezar (Mehmed Emin)



Görsel 15: Yüksek Çerçeveli Mezar (Emine Hanım)

Alçak ve yüksek çerçeveli mezarların tamamında baş ve ayak şahideleri bulunmaktadır. Mezarların kısa kenar çerçevesinden veya mezar içerisindeki toprak üzerinden yükselen baş şahideleri dikdörtgen, ayak şahideleri ise yukarıdan aşağıya doğru daralan düşey dikdörtgen gövdeli olarak tasarlanmıştır. Bu tasarım Anadolu genelinde izlenen bir tutumdur.

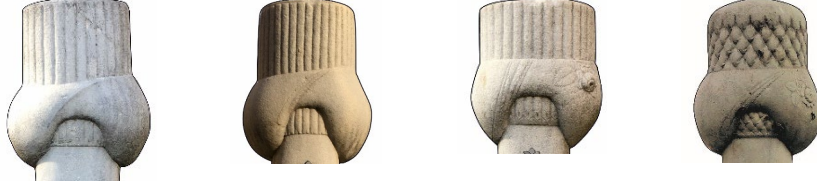
İncelenen mezarlarda baş şahidelerin silindirik boyun kısımları üzerinde yedi farklı serpuş tespit edilmiştir. Bunlar kâtibi, paşalı, nezkeb, serdengeçti, kuka, dardağan ve kadınlara ait olan hotoz başlık tipleridir.

Kâtibi Kavuk, iç kavuk üzerine sarılan destarlardan oluşturulmuş, kavuğun kenarlarına dik ve içe doğru yuvarlatılmış destarlardan dikilmesiyle şekillendirilmiştir. Baş kısmına geçirilen kavuk genellikle yuvarlak ve düz bir tasarıma sahiptir. Ancak kavuğun üstündeki desenlere göre düz kaş, kaşi, baklava ve çubuklu şeklinde isimlendirmelere gidilse de genel anlamda bu başlık altında toplanmıştır. Kavuğun genellikle kâtip ve memuriyetle ilişkisi olanlarla birlikte (İşli, 2019, s. 115), şehzadeler, mehter görevlileri, kapıkulu görevlileri, baş kethüdalar ve üst düzey yeniçeriler tarafından kullanıldığı ifade edilmiştir (Kökrek, 2015, s. 51) (Sevim, 2007, s. 84).

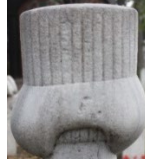
Haziredeki, Mehmed Murad'a (1782), Selmân'a (1783), Seyyid Mehmed Emin Ağa'ya (1794) ve Sadullah Efendi'ye (1794) ait şahideler kâtibi kavuklu olup Mehmed Murad serpuşu dışındakilerine kıdemi remize

eden sorguç veya gül işlenmiştir (**Görsel 16-19**).

Anadolu'da en çok karşılaşılan serpuşların başında gelen bu kavuğa Balıkesir (Gökler & Köşklü, 2017, s. 66), Trabzon (Eren, 2020, s. 361), Sakarya (Şeyban & Gündoğdu, 2020, s. 876), Rize (Hanoğlu, 2018, s. 341), Edirne, İstanbul ve İzmir (Uluer, 2017, s. 706-707) başta olmak üzere birçok hazirede rastlanmaktadır (**Görsel 20-21**).



Görsel 16: Balıkesir'den Kâtibi Örneği (Gökler, Köşklü)
Görsel 17: Seyyid Mehmed Emin'in Kavuşu
Görsel 18: Seyyid Mehmed Emin'in Kavuşu
Görsel 19: İstanbul'dan Kâtibi Örneği (Gökler, Köşklü)



Görsel 20: Balıkesir'den Kâtibi Örneği (Gökler, Köşklü)
Görsel 21: İstanbul'dan Kâtibi Örneği (Gökler, Köşklü)

Paşalı Kavuk, paşa derecesine ulaşanlarla birlikte hattatların, kapı ağalarının, saray mutfak hizmetkârlarının ve mehteranların kullandığı serpuşların başında gelmektedir. Kavuk *Lâmelif* biçimindeki oluşumu ile "*İslam ve Sarık*" (İşli, 2019, s. 103-104) uyumunu yansıtan yegâne örnek olması bakımından önem arz etmektedir.

Cami haziresinde bu serpuş tipini yansıtan mezar taşları Mehmed Emin'e (1754) ve Mehmed Esad'a (1762) aittir. Kâtibi kavukta olduğu gibi Anadolu coğrafyasının geneline yayılmış serpuşların başında gelmektedir. Benzer örneklerinden bir kaçı arasında Balıkesir (Gökler & Köşklü, 2017, s. 458), Giresun (Çal & İltar, 2011, s. 29), Edirne (Doğan, 2009, s. 825), Uşak (Bayrakal, 2016, s. 247), İstanbul (Sürün, 2006, s. 305), Rize (Hanoğlu, 2018, s. 341), Samsun (Gün, Can, Nefes, & Çakır, 2016, s. 51-54) ve Bursa gösterilebilir (**Görsel 22-25**).



Görsel 22: Mehmed Emin'e Ait Paşalı



Görsel 23: Mehmed Esad'a Ait Paşalı



Görsel 24: Edirne'den Paşalı Örneği (Doğan)



Görsel 25: Bursa'dan Paşalı Örneği

Haziredeki diğer serpuş tiplerinden birer adet bulunmaktadır;

Serdengeçti, Osmanlı Devleti'nde savaş esnasında düşman arasına ve doğrudan kuşatma altındaki yerlere akın eden fedailer için verilen bir isimdir. Ordunun en önünde yer almalarından dolayı "ölüm eri" adıyla da anılmaktadır. Savaştan sağ çıkanların giymeye hak kazandığı serpuşa ise "*Serdengeçti Kavuğu*" ismi verilmektedir (Özcan, 2009, s. 554-555). Serpuş görünüm itibarıyla külah etrafına çapraz bir şekilde atılan ve sol tarafa doğru taşan destarlardan müteşekkildir.

Cami haziresinde Kalaycızâde Ahmed Ağa'ya (1722) ait olan mezar şahidesinde tespit edilmiştir. Fakat şahide kitabesinde yeniçeri olduğuna dair bir ibareyle karşılaşılmamıştır.

Serpuşun benzerler örnekleri; İstanbul'da (İşli & Kökrek, 2017, s. 108-119), Edirne'de (Doğan, 2009, s. 825), Balıkesir'de (Gökler & Köşklü, 2017, s. 461), Bolu'da (Çal, 2007, s. 295-283), Sakarya'da (Şeyban & Gündoğdu, 2020, s. 876), Giresun'da (Çal & İltar, 2011, s. 26) ve Trabzon'da bulunmaktadır (**Görsel 26-27**).

Kuka, sert çuhan imâl edilen serpuş (Koçu, 1967, s. 158), genellikle alemdârlar, aşçılar, karakullukçular ve Başeskiler tarafından giyilmektedir (İşli, 2019, s. 132). Kuka özelliği itibarıyla alt kısımda çapraz atılmış destarlar, üstte ise kubbe şeklindeki tepeden ibarettir. Haziredeki tek örnek Hacı Hasan Ağa'nın (1794) şahidesindedir. Anadolu'da ön plana çıkan benzerleriyle Aydın'da (Gökçe, 2021, s. 119), Balıkesir'de (Gökler, 2017, s. 716) ve İstanbul'da karşılaşılmaktadır (**Görsel 28-29**):

Nezkeb, sanat erbabı, nakkaşlar, hekimler, kaşıkçı ve nalbantların

tercih ettiği serpuşun (Kökrek, 2015, s. 51) temel ayırıcı özelliği tepesi üzerindeki dikiş izlerinin yıldız biçiminde olmasıdır. Haziredeki tek nezkeb, Kalacızâde Salih Efendi'nin şahidesinde bulunmaktadır. Nezkebin benzer örneklerine Balıkesir (Gökler, 2017, s. 730), İzmir (Uluer, 2017, s. 708) ve İstanbul (İşli, 2019, s. 150) başta olmak üzere pek çok hazirede rastlamak mümkündür (**Görsel 30-31**).

Dardağan, perişan ve darmadağın anlamındaki serpuş (Koçu, 1967, s. 86), yeniçeriler dışında kapıkulu askerleri tarafından da kullanılmıştır. Abdurrahman'a (1722) ait haziredeki tek örnek dardağan serpuşun erken örneğidir. Sakarya'da (Gündoğdu & Şeyban, 2021, s. 237-302), İzmir'de (Uluer, 2017, s. 690), Balıkesir'de (Gökler, 2017, s. 719), İstanbul'da ve Edirne'deki (Doğan, 2009, s. 824) dardağanlar örneklerden sadece bazılarıdır (**Görsel 32-33**).

Hotoz, sadece kadın mezar taşlarında görülen hotoz, saç süsüne verilen bir isim şeklinde veya başlık olarak nitelendirilmektedir (Pakalın, 1993, s. 817). 1762 tarihli Emine Hanım'ın baş şahidesi hotoz başlığı ile ön plana çıkmaktadır. Anadolu'da yaygın olan hotozun, Aydın (Gökçe, 2021, s. 117), Rize (Hanoğlu, 2018, s. 341), Edirne (Doğan, 2009, s. 832), Balıkesir (Gökler, 2017, s. 743) ve İstanbul (Kutlu, 2005, s. 160-163) hazirelerinde benzer örnekleri tespit edilmiştir (**Görsel 34-35**).



Görsel 26: Ahmed Ağa'ya Ait Serdengeçti



Görsel 28: Hacı Hasan Ağa'ya Ait Kuka



Görsel 30: Salih Efendi'ye Ait Nezkeb



Görsel 32: Abdurrahman'a Ait Dardağan



Görsel 34: Emine Hanım'a Ait Hotoz



Görsel 27: Trabzon'dan Serdengeçti Örneği



Görsel 29: Aydın'dan Kuka Örneği (Gökçe)



Görsel 31: İstanbul'dan Nezkeb Örneği (İşli)



Görsel 33: Sakarya'dan Dardağan Örneği (Gündoğdu)



Görsel 35: Balıkesir'den Hotoz Örneği (Gökler)

Makalenin konusunu oluşturan mezar taşlarından altısında süslemeyle karşılaşılırken beşi sade bırakılmıştır. Mehmed Esad'a, Emine Hanım'a, Selman'a ve Hacı Hasan Ağa'ya ait mezarlarda tespit edilen

süslemeler mezarın gövdesine, baş ve ayak şahidesine işlenmiştir. Süslemeler içerisinde servi, gül, gülce, "S"- "C" kıvrımlar, akant yapraklar, sorguç, eşkenar dörtgenler, yıldızlar, vazo, lotus, asma dalı/üzüm kullanılmıştır. Bu süslemeler içerisinde ise servi, gül ve gülçeler en çok tercih edilen motif olarak ön plana çıkan süsleme detaylarıdır.

Servi, mezarlıkların ve mezar taşlarının vazgeçilmez bitkisi olan ağaç, dayanıklılığı ve dik duruşu ile sabrı temsil etmektedir (Kutlu, 2005, s. 29). Ayrıca uzun boyu, güzelliği sembolize ettiği gibi sürekli yeşil olması, güzel kokusu ve uzun ömürlü oluşu koruyucu ve ölümsüzlüğün timsali biçiminde görülmektedir (Çulpan, 1961, s. 11). Hazirede Mehmed Esad'a (1762) ve Emine Hanım'a (1762) ait mezarların kısa ve uzun kenar panolarında birbirini tekrar eden servilere, Hacı Hasan Ağa'nın (1794) ayak şahidesinde yer verilmiştir. Motifin benzer örnekleri arasında Giresun (Çal & İltar, 2011, s. 50), İstanbul, İzmir (Uluer, 2017, s. 789), Balıkesir (Gökler, 2017, s. 758), Uşak (Bayrakal, 2016, s. 254), Aydın (Gökçe, 2021, s. 118) ve Edirne (Doğan, 2009, s. 843) gösterilebilir (**Görsel 36-39**).



Görsel 36: Mehmed Esad'ın Mezarındaki Servi



Görsel 37: Hacı Hasan Ağa'nın Mezarındaki Servi



Görsel 38: İstanbul'dan Servi Örneği



Görsel 39: Balıkesir'den Servi Örneği (Gökler)

Gül, Hz. Muhammed (s.a.v) remizesi olan gül motifi, ilahi güzelliğin

temsilcisidir (Kurnaz, 1996, s. 219-222) ve kokusunu peygamber efendimizden aldığına inanılmaktadır. XVI. ve XVII. yüzyıllarda yoğun bir şekilde tercih edilmeye başlanan motif, farklı aranjmanlarla birlikte değerlendirilmiştir. Haziredeki Emine Hanım (1762), Mehmed Emin Ağa (1794) Hacı Hasan Ağa (1794) ve Sadullah Efendi'nin (1794) mezarlarında görülen gül motifi, vazoda içerisinde, tek gül ve serpuş gülü şeklinde kompoze edilmiştir. Mezar taşlarının vazgeçilmez bezemeleri arasında yer alan gülün sayısız örneği bulunmaktadır. Bu örneklerden bir kaçını Balıkesir (Gökler, 2017, s. 779-780), Edirne (Baş, 2009, s. 557), İstanbul (Tığcı, 2010, s. 532), İzmir (Uluer, 2017, s. 138, 142) ve Giresun'da (Çal & İltar, 2011, s. 46-48) yer almaktadır (**Görsel 40**).



Emine Hanım Mezarındaki Tek Gül



Mehmed Emin Ağa Mezarındaki Serpuş Gülü



Sadullah Efendi Mezarındaki Vazoda Gül



Hacı Hasan Ağa Mezarındaki Vazoda Gül



İstanbul'dan Gül Örneği (Tığcı)



İzmir'den Gül Örneği (Uluer)



Balıkesir'den Gül Örneği (Gökler)

Görsel 40: Mezar Taşlarından Gül Örnekleri

Gülçe, gülün üsluplaştırılmış haline verilen bir isimdir. Haziredeki dört mezarın kısa ve uzun kenar panolarında karşılaşılan örnekler Mehmed Esad (1762), Emine Hanım (1762), Selmân (1783) ve Hacı Hasan Ağa'ya (1794) aittir. Osmanlı süsleme sanatında çeşme ve cami mimarisinde sıkça karşılaşılan motifin mezar taşlarına yansıyan benzer örnekleri, Edirne'de (Karademir & Kunt, 2019, s. 355), Yozgat'ta (Yaz, 2011, s. 274) İstanbul'da ve Sinop'ta görülmektedir (Yeni, 2009, s. 359) (**Görsel 41**).



Mehmed Esad'ın Mezar Panosu



Emine Hanım'ın Mezar Panosu



Selmân'ın Mezar Panosu



Hacı Hasan Ağa'nın Mezar Panosu



İstanbul'dan Eyüp'ten Gülçe Örneği Edirne'den Gülçe Örneği (Karademir) Yozgat'tan Gülçe Örneği (Yaz) Sinop'tan Gülçe Örneği (Yeni)

Görsel 41: Mezar Taşlarından Gülçe Örnekleri

Sonuç

Osmanlı Devleti'ne mensup önemli ailelerden birisi olan Timurtaş Paşa'nın oğullarından Umur Bey, vefat ettiği 1461 yılına kadar hem siyasi hem kültürel hem de bilimsel açıdan dönemine en çok katkı sağlayanlarının başında gelmektedir. Vefatından sonra kendi ismiyle yaptırmış olduğu caminin haziresindeki türbeye defnedildikten sonra etrafına dönemin önemli kişi, aile ve bireylerin mezarları açılmıştır.

122 mezarın yer aldığı hazirede XVIII. yüzyıla ait olan 11 serpuşlu mezar değerlendirilmeye alınmıştır. 10'u erkek, 1'i kadına ait olan mezarlar, alçak çerçeveli ve yüksek çerçeveli mezar tipinde düzenlenmiştir. En erken tarihlisi 1722 (Abdurrahman) iken en geç tarihlisi 1794 (Sadullah Efendi) tarihlidir.

Mezarın kısa kenarları üzerinden yükselen baş ve ayak şahideleri, profil açısından Anadolu'daki en yaygın tip olan yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen bir şema ortaya koymaktadır. Baş şahidelerin ön yüzeyine işlenen sülüs-taluk hatlı Osmanlıca kitabeler, kartuşlar içerisinde veya silmelerle belirgin hale getirilmiştir.

Şahide üzerindeki metinlerde herhangi bir meslek veya ölüm sebebini bildiren bir bilgi ile karşılaşmamıştır. Fakat şahideleri tamamlayan serpuşların çeşitliliği ve zenginliği mezarda yatan kişilerle ilgili kesin olmasa da bilgiler vermektedir. Dört mezarda tespit edilen kâtibi kavuk, genellikle memuriyet ve katiple ilgili bir başlık olduğu için bu başlığa sahip mezarların meslekleri ortaya çıkmaktadır. Bunun dışında paşalı, serdengeçti, kuka, nezkeb ve dardağan hangi meslekler tarafından kullanıldığını ortaya konulmakla birlikte erkeklere ait oldukları da açık bir şekilde görülmektedir. Başlıklar içerisindeki tek örnek olan hotozun ise sadece kadınlar tarafından kullanılması dikkat çekicidir. Belirtilen başlık türleri Osmanlı'nın klasik dönemiyle başlamış olsa da özellikle XVIII. ve XIX. yüzyılda daha sık kullanılmıştır.

Mezar ve şahidelerindeki süsleme detaylar başlıklardan sonra dikkat çeken bir diğer husustur. Mezarlıkların vazgeçilmez bezemesi olan ve klasik

dönemle birlikte sıkça tercih edilen servi ve gülçe motifi mezar şahidelerine işlenmiştir. İki motif dışında Batılılaşma süreciyle mezarlarda daha fazla görülmeye başlayan barok esintili vazo, akant, asma/üzüm, gül ve aranjmanları karşılaşılan diğer tezyinatlardır.

Sonuç olarak Osmanlı Devleti'nin tarihi birer belgesi konumundaki mezarlar, tipleri, formları, yazı hatları, başlık tipleri ve süslemeleriyle dönemin kültürünü günümüze taşıması açısından değer taşımaktadır.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA

APAK, A. (2002). Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Bursalı Bir Vezir Ailesi: Kara Timurtaşoğulları. *Marifet*, 1, 181-196.

APAK, A. (2020). Balkanların Fethinde ve İslamlaşmasında Hizmetleri Bulunan Bursalı Vezir Kara Timurtaş Paşa. *Balkanlar ve İslam-Balkanlı Alimler, Mütefekkirler ve Eserleri*, 3, 17-36.

AYVERDİ, E. H. (1972). *Çelebi ve II. Sultan Murad Devri II*. İstanbul: Fetih

Cemiyeti Yayınları.

- BAŞ, E. (2009). *Edirne Beylerbeyi Camii Haziresindeki Mezar Taşları*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne.
- BAYRAKAL, S. (2016). *Uşak'ta Osmanlı Mezar Taşları*. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- ÇAL, H. (2007). Göynük (Bolu) Şehri Türk Mezar Taşları. *Vakıflar Dergisi*, 30, 295-383.
- ÇAL, H., İLTAR, G. (2011). *Giresun İli Osmanlı Mezar Taşları*. Ankara: Giresun Valiliği Yayınları.
- ÇULPAN, C. (1961). *Serviler*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası.
- DOĞAN, B. (2009). *Edirne Gazi Mihal Camisi Haziresi'ndeki Mezar Taşları*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne.
- DOUKAS, M. (2008). *Tarih: Anadolu ve Rumeli (1326-1462)*. (B. Umar, Çev.) İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- EMECEN, F. (2012). Timurtaş Paşa. *TDV. İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt 41, s. 185-186). İstanbul: TDV Yayınları.
- EREN, S. (2020). Trabzon Küçük İmaret Mezarlığı'ndaki XIX. yüzyıl Osmanlı Mezar Taşları Üzerine Bir Değerlendirme. *Karen*, 6/11, 345-363.
- ERÜNSAL, İ. E. (2012). Umur Bey Kütüphanesi. *TDV. İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt 42, s. 159-160). İstanbul: TDV Yayınları.
- GÖKÇE, E. (2021). Nazilli Ağa Camii Osmanlı Mezar Taşları. *Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8(2), 78-128.
- GÖKLER, B. M. (2017). *Balıkesir Mezar Taşları*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- GÖKLER, B. M., Köşklü, Z. (2017). Balıkesir Zağnos Paşa Camii Haziresindeki Kavuk Tipleri. *Türkiyat Araştırma Enstitüsü Dergisi*(66), 453-478.
- GÜN, R., CAN, Y., NEFES, E., ÇAKIR, A. (2016). Vezirköprü Yöresinde Bulunan 17-18. Yüzyıl Osmanlı Mezar Taşları. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(40), 37-75.
- GÜNDOĞDU, O., & ŞEYBAN, L. (2021). Sakarya Osmanlı Mezar Taşlarından Örneklerle Dardağan Serpuşlar. *İstem*(8), 273-302.
- HAMMER, J. v. (2010). *Büyük Osmanlı Tarihi* (Cilt 2). İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- HANOĞLU, C. (2018). Rize'de Bulunan Osmanlı Dönemi Mezar Taşlarına


- Genel Bir Bakış. *Dil ve Edebiyat Dergisi*(45), 291-344.
- İŞLİ, N. (2019). *Osmanlı Serpuşları*. İstanbul: Avrupa Kültür Başkenti.
- İŞLİ, N., KÖKREK, M. (2017). *Yeniçeriler Remizleri ve Mezar Taşları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KARADEMİR, M., KUNT, İ. (2019). Edirne Şehabeddin Paşa Camii Haziresi Mezar Taşları. *SUTAD*, 329-356.
- KESKİN, M. Ç. (2018). Umur Bey Taş Vakfiyesi: Esin ve İçerik Üzerine Bir Değerlendirme. *Osmanlı Araştırmaları*, 53(53), 121-152.
- KOÇU, R. E. (1967). *Türk Giyim, Kuşam ve Süsleme Sözlüğü*. Ankara: Sümerbank Kültür Yayınları .
- KÖKREK, M. (2015). Osmanlı Serpuşları. *El Sanatları Dergisi*,(20), 51.
- KURNAZ, C. (1996). Gül. *TDVİA* içinde (Cilt 14, s. 219-222.). İstanbul: TDV Yayınları.
- KUTLU, H. (2005). *Kaybolan Medeniyetimiz Hekimoğlu Ali Paşa Camii Haziresindeki Tarihi Mezar Taşları*. İstanbul: Damla Yayınevi.
- ÖZCAN, A. (2009). Serdengeçti. *TDVİA* içinde (s. 554-555). İstanbul: TDV Yayınları.
- PAKALIN, M. Z. (1993). *İlmiye Kıyafeti. Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimler Sözlüğü, II.* Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- SEVİM, N. (2007). *Medeniyetimizin Sessiz Tanıkları*. İstanbul: Abide Yayınları.
- STANLEY, T. (2004). The Books of Umur Bey. *Muqarnas*(21), 323-331.
- SÜRÜN, M. (2006). *İstanbul Şeyh Vefâ Camii Haziresi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma Enstitüsü, İstanbul.
- ŞEYBAN, L., GÜNDOĞDU, O. (2020). Sakarya Mezar Taşlarının Tarihi Dizin ve Dönem Analizleri. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 15(12), 865-892.
- TIĞCI, S. (2010). *İstanbul Divanyolu'nda Sultan II. Mahmud Türbesi'nin Haziresindeki Mezar Taşları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- TURGUT, V. (2019). Vakıf Belgelerine Göre Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Dönemi Aileleri II: Âl-i Timurtaş Paşa. *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 43, 52-120.
- ULUER, B. (2017). *İzmir/Çeşme (Merkez) ve Alaçatıda'ki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

- "Umur Bey". (1985). *Yeni Türk Ansiklopedisi* içinde (s. 4454). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- UZUNÇARŞILI, İ. H. (1988). *Osmanlı Tarihi* (Cilt 1). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- YAZ, Ü. (2011). *Yozgat Merkez Osmanlı Cami Hazirelerinde Bulunan Mezar Taşları*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- YENİ, Ö. (2009). *Sinop Arkeoloji Müzesi'nde Sergilenen Türk-İslam Dönemi Mezar Taşları*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.



XVIII. CENTURY HEADGEAR GRAVESTONES IN UMUR BEY MOSQUE GRAVEYARD

 Zerrin KÖŞKLÜ^a

 Burak Muhammet GÖKLER^b

Extended Abstract

In the establishment of the Ottoman Empire, in the expansion and development of its lands, some families and politicians as the supporters of the sultans came to the fore. One of these historical statesmen is Timurtaş Pasha and his sons with his family. There is no definite information about the date of birth of Umur Bey, who is more known among the sons of Timurtaş Pasha, both scientifically and militarily. The Greek historian Doukas used an expression for Umur Bey as "valiant and invincible in war". This is an important detail for showing his power in the period.

Umur Bey conquered Hereke, Gebze, Darıca, Kartal and Pendik, which were under the protection of Byzantium, and added them back to the Ottoman lands. Another important political activity of Umur Bey was to command the army that went to help Yörgüç Pasha in the removal of Karakoyunlu İskender Mirza, who attempted to plunder in and around Tokat.

In addition to his political activities, Umur Bey also contributed to science and culture. Aşıkpaşazâde, one of the valuable resources of the period, conveyed some subjects from Umur Bey. Based on the idea that there are 270 books in his library, it can be said that he is a statesman who attaches importance to science. Umur Bey, who had many works translated, also donated many books to the library bearing his name.

Umur Bey, who died in August 1461, was buried in the baldachin-shaped tomb in the courtyard of Umur Bey Mosque in Bursa. There is a big graveyard around the mosque and tomb. The subject of this article is Umur Bey Mosque and 11 tombstones belonging to the XVIII century in the tomb graveyard. Considering the density of the 122 graves found in the burial ground, the

^a Asst. Prof., Atatürk University, zkosklu@atauni.edu.tr

^b Res. Asst. Ph.D., Atatürk University, burak.gokler@atauni.edu.tr

focus was on the 18th-century gravestones with sprinkles.

Of the low and high-framed graves covering the period from 1722 to 1794, ten belong to men and one to women.

Low and high-framed types were found in the tombs examined. There are head and foot witnesses in all of the low and high-framed graves. The head witnesses, which rise from the short side frame of the graves or the soil inside the grave, are designed as rectangular, while the foot witnesses are designed as a vertical rectangular body that narrows from top to bottom. This design is an attitude followed throughout Anatolia and stands out in terms of being frequently preferred.

Seven different serpents were found on the cylindrical neck parts of the head witnesses in the examined graves. Among these titles, which are very important for tombstones, are the scribe, pasha, nezkeb, serdengeçti, kuka, dardagan and hotoz which belong to women.

In the texts on the witness, no information about any occupation or cause of death was encountered. However, the diversity and richness of the serpush that complement the witnesses give information about the people buried in the grave, although it is not certain. Since the scribe kavuk identified in four graves is generally a title related to civil service and clerk, the professions of the graves with this title emerge. Apart from this, the pasha, serdengeçti, kuka, nezkeb and dardagan reveal which professions they are used by, but also clearly show that they belong to men. It is noteworthy that hotoz, which is the only example in the titles, is used only by women. Although the types of caps mentioned started with the classical period of the Ottoman Empire, especially in the XVIII. and XIX. century more frequently.

While decorations are found in six of the tombstones on which the study touches, five of them are left plain. The ornaments found in the tombs of Mehmed Esad, Emine Hanım, Selman and Hacı Hasan Ağa are engraved on the body of the tomb, head and foot witness. Cypress, rose, "S"- "C" folds, acanthus leaves, crest, rhombuses, stars, vase, lotus, vine branch/grape were used in the decorations. Among these ornaments, cypress roses and rosettes are the most preferred motifs.

The tombstones in Bursa, which was the capital of the Ottoman Empire for a while, are more advanced when compared to the Anatolian examples. However, it is a complement to Istanbul, the last capital city, and is significant in terms of quality, craftsmanship, decoration and materials.

As a result, the tombs, which are historical documents of the Ottoman Empire, are valuable for bringing the culture of the period to the present with

their types, forms, writing lines, headline types and ornaments.

Keywords: History of Turkish-Islamic Arts, Ottoman, Grave, Bursa, Umur Bey.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The authors declare they have contributed equally to the article.

5. Competing interests:

The authors declare no competing interests.



JAPONYA'DA KOKUTAI (MİLLÎ BİRLİK) FİKRİNİN ORTAYA ÇIKIŞI VE MUHTEVASI

 Hülya DEVECİ^a

Öz

Kokutai, Japon ulus devletinin kuruluşunu ve gelişimini ideolojik açıdan etkileyen önemli bir kavramdır. Kokutai, kutsal Japon imparatorlarının ebedî-mutlak egemenliğe dayanan Japon devletini ve bu devlet çatısında birleşen Japon halkını temsil etmektedir. Kavram, bu manasıyla ilk kez Aizawa Seishisai (1782-1863)'in 1825'de kaleme aldığı Shinron (Yeni Sav) eserinde kullanılmıştır. Metin yazıldığı dönemde ülkede yaygınlaşmıştır.

Seishisai, Mito Hanlığı'na bağlı Konfüçyüsçülüğe dair çalışmalar yapan bilgin olup ülkenin siyasî ve sosyal sorunları üzerine kafa yormuştur. Kaleme aldığı Shinron, 18. yüzyılın sonlarından itibaren Japonya'ya gelen yabancı gemilerin tehditine karşı Tokugawa Yönetimi'nin alması gereken önlemlere dair Seishisai'in görüşlerini yansıtan bir metindir. Seishisai, metinde Sonnō Joi (imparatoru say ve barbarları kov) sloganını savunmuştur. Halk ile imparatorun birliğine dikkat çekmiştir. Bu makalede, Kokutai fikrinin ortaya çıkmasına neden olan Japonya'daki tarihî süreç incelenmiştir. Ayrıca Shinron eserindeki kokutai kavramı, içerik analizi yöntemiyle analiz edilmiş, nicel ve nitel tespitler yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: Dinler Tarihi, Japon Dili ve Edebiyatı, Aizawa Seishisai, Kokutai (millî birlik), Shinron, Dinî törenler.



THE EMERGING PROCESS OF THE IDEA OF KOKUTAI (THE NATIONAL UNITY) IN JAPAN AND ITS CONTENT

Abstract

Kokutai is an important concept that ideologically influenced the establishment and development of the Japanese nation-state. Kokutai represents the Japanese state based on the eternal-absolute sovereignty of the sacred Japanese emperors and the Japanese people united under this state. The concept, in this sense, was

^a Arş. Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi, hulyakarasu@erciyes.edu.tr

used for the first time in Aizawa Seishisai (1782-1863)'s Shinron written in 1825. The text became widespread in the country at the time it was written.

Seishisai is a scholar who deals with Confucianism under the Mito Han and has p on the political and social problems of the country. Shinron, which he wrote, is a text that reflects Seishisai's views on how the Tokugawa Bakufu should take measures against the threat of foreign ships coming to Japan since the end of the 18th century. Seishisai advocated the slogan Sonnō Joi (respect the emperor and drive out the barbarians) in the text. He drew attention to the unity of the people and the emperor. In this article, the historical process in Japan that led to the emergence of the idea of kokutai is examined. In addition, the concept of kokutai in Shinron was analyzed by content analysis method.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: History of Religions, Kokutai (national unity), Shinron, Holy Japanese Emperors, religious ceremony.



Giriş

Kokutai kelimesi, kadim dönemde Çin'de bir devletin yönetim yapısına ve millî onuruna karşılık gelmekteydi. Bu manada kelime Japonya'ya girmiş¹ ve Tokugawa Dönemi'nin sonlarında kutsal Japon imparatorları tarafından yönetilen Japon devletinin özgünlüğüne, Japon halkının imparatora mutlak sadakatiyle ülkede sağlanan millî birliğine karşılık olarak kullanılmıştır.² 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra Japonya'ya gelen yabancı gemilerin tehdit ve şüphe uyandıran tavırları ülkenin savunulması ile ilgili tartışmaları ortaya çıkarmıştır. Ülkedeki fikir önderleri, dış tehdit ile nasıl baş edileceği ve buna karşı halkın nasıl birlik içinde hareket edileceği ile görüşlerini sunmuştur. *Kokutai* fikri bu tartışmalar içerisinde Mito Hanlığı'nda ortaya çıkmıştır. Mito Hanlığı, Tokugawa Ailesi'nin varisleri tarafından yönetilen bir hanlıktı. Burada tarih yazım çalışmalarlarıyla meşgul olan Konfüçyüsçü bilginlerin görüşleri, Tokugawa Yönetimi'nin siyasetini büyük ölçüde etkilemiştir. Nitekim Tokugawa Yönetimi'nin son dönemlerinde ülkede yaygınlaşan

¹ Şeyma Nalbant Ayhan "XIX. yüzyıl Japonya'sında Siyasî Düşünce: Shinron ve Bunmeiron no Gairyaku Eserlerinde İdeoloji" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013) 69

² *Koku* (国) "ülke" "ulus"; *tai* (体) ise "beden" ve "gövde" anlamlarına gelmektedir. Bu iki ideogramın birleşimi; bir ülkenin yapısı, bütünlüğü ve birliği anlamlara işaret etmektedir. Aizawa Seishisai'in eserinde *kokutai*, dış tehdiye karşı ülkeyi savunmak ve ülkedeki sosyal çözünmeyi önlemek için, "halkın imparator çatısı altında birleşmesi" çağrısı bağlamında yer almıştır. Bu nedenle makalede *kokutai* kelimesi millî birlik şeklinde tercüme edilmiştir.

Sonnō Joi (imparatoru say, barbarlar kov) sloganı Mito Hanlığı'nda başlatılmıştır. *Kokutai* kelimesi ise Mito Hanlığı'nda Konfüçyüsçü bir bilgin olan Aizawa Seishisai (1782-1863) 1825'te yazdığı *Shinron* (Yeni Sav) başlıklı eserinde millî birlik manasında ilk kez kullanılmıştır.

Kokutai ülkede merkezî bir devlet yapısının kuruluşunu, gelişimini ve korunmasını destekleyen bir fikirdir. Bu niteliğinden dolayı birçok araştırmaya konu edilmiştir.³

Kokutai kelimesine, Japonca-Japonca sözlüklerde üç farklı anlam verilmektedir. Bunlardan ilki, kelimeyi oluşturan ideogramları işaret eden anlam olup "bir devletin yönetildiği siyasî rejim" şeklinde tanımlanmaktadır.⁴ İkinci anlamı ise, "bir ülkenin özellikleri, millî karakter, millî onur" dur.

³ Kokutai ile ilgili yapılmış öne çıkan çalışma Bito Masahide'nin *Nihon no Kokka Shugi, Kokutai Shisō no Keisei* (Japonya'nın Devlet Milliyetçiliği, Kokutai Düşüncesinin Oluşumu) başlıklı eseridir. Masahide, burada *kokutai* kavramının içerdiği "imparatora saygı" görüşünün, Japon düşünce tarihinde izlerini Mito Hanlığı'na kadar sürmüştür. Masahide Bitō, *Nihon Kokkashugi, Kokutai Shisō no Keisei*, (Tokyo: Iwanami Shoten, 2014). Diğer öne çıkan bir çalışma, Bob Tadashi Wakabayashi'nin *Anti-Foreignism and Western Learning in Early Modern Japan* başlıklı eseridir. Wakabayashi, eserinde Japonya'da Konfüçyüsçülüğün dünya görüşünü açıklamıştır. Geleneksel Japon düşüncesi ile ülkede Batı'ya dair algı arasındaki ilişkisini irdelemiştir. Bu arka planda Aizawai Seishisai'in tecrübesine ve *Shinron*'a odaklanarak, millî birlik kavramının Japonların Batı'ya dair bilgileri çerçevesinde geliştiğini tespit etmiştir. Eserinin ekinde ise *Shinron*'un İngilizce tercümesini eklemiştir. Bob Tadashi Wakabayashi, *Anti-Foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan*, (USA: Harvard College, 1986). Joseph M. Kitagawa, "The Japanese Kokutai (National Community) History and Myth" başlıklı makalesinde ise Japonya'nın millî bir topluluk olarak ilk ortaya çıktığı tarihî süreci açıklamıştır. Japon toplumunu bir arada tutan mitler ve dinî inançları inceleyerek İkinci Dünya Savaşı öncesinde Japon millî birliğinin (*kokutai*) büyük ölçüde mitlere dayandığını tespit etmiştir. Joseph M. Kitagawa, "The Japanese Kokutai (National Community) History and Myth" *History of Religions*, Vol. 13, No.3 (1974), 209-226. Yutaka Kudō'nun *Kokutairon no Keisei to Tenkai-Shinron no Shuchō wo Baikai Toshite* (Kokutai Tezin'in Oluşumu ve Yayılımı- Shinron'un İddiaları Bağlamında) başlıklı makalesinde Seishisai'in eseri *Shinron*'un içeriğini incelemiştir. *Kokutai* fikrinin ülkede yaygınlaşma sürecini, bilginlerin eserleri üzerinden analiz etmiştir. Yutaka Kudō, "Kokutai no Keisei to Tenkai, Shinron no Shuchō wo Baikai Toshite" *Bukkyō Keizai Kenkyū*, 48 (2019), 1-24. Ülkemizde ise Aizawa Seishisai'in *Shinron* eseriyle ilgili çalışmaya, Şeyma Nalbant Ayhan'ın *XIX. Yüzyıl Japonya'sında Siyasi Düşünce: Shinron ve Bunmeiron no Gairyaku Eserlerinde İdeoloji* başlıklı yüksek lisans tezinde rastlanmaktadır. Burada Nalbant Ayhan, Seishisai'in *Shinron* (1825) ile Fukuzawa Yukichi'nin *Bunmeiron no Gairyoku* (Medeniyet Teorisinin Ana Hatları) eserlerini karşılaştırmalı olarak inceleyerek Japonya'nın modernleşme sürecindeki düşünce dünyasına dair bilgileri aktarmıştır. Şeyma Nalbant Ayhan "XIX. yüzyıl Japonya'sında Siyasî Düşünce: Shinron ve Bunmeiron no Gairyaku Eserlerinde İdeoloji" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013)

⁴Sözlükte "bir ülkenin yönetim tarzı" şeklinde yer almaktadır. Bu bağlamda monarşi, cumhuriyet örnekleri verilmiştir. *Nihongo Daijiten* (Tokyo: Kōdansha, 1989) Ayrıca

Burada Tokugawa Dönemi'nden İkinci Dünya Savaşı'na kadar olan süreçte soyu kesintiye uğramamış kutsal imparatorlar tarafından yönetilen Japon devletine karşılık geldiği de eklenmiştir.⁵

Kokutai kelimesi, sözlükteki tanımlamalarının ötesinde, tarihi ve fikri arka planı ile Japon devlet düşüncesi ve Japon milliyetçiliği bağlamında kayda değer içeriklere sahiptir. Bu nedenle makalede öncelikle Japonya'da millî birlik fikrinin ortaya çıkışına sebep olan tarihî süreç ve düşünsel arka plan incelenmiştir. Ardından kelimenin millî birlik manasında ilk kullanıldığı *Shinron* eseri, içerik analizi yönetimiyle incelenmiştir. Eserdeki *kokutai* kullanımları ve onunla ilişkilendirilen temaların sıklığına göre bir kavram haritası oluşturulmuştur. Ayrıca *kokutai*'in ilişkilendirildiği kavram ve temalarla kurulan semantik bağlam ortaya konmuştur. Burada yapılan tespitler, Meiji Dönemi ve sonrasında *kokutai*'in içeriğindeki değişimler ve hangi kavramlarla ilişkilendirilerek kullanıldığı ile ilgili karşılaştırmalı araştırmalar için bir temel oluşturmaktadır.

A. Tokugawa Yönetimi'nin Karşılaştığı Dış Tehdit ve Uyguladığı Tecrit Politikası⁶ (1793-1825)

1467'de başlayan Japonya'daki iç savaş dönemi⁷1600 Sekigahara Savaşı'nda Tokugawa Ieyasu'nun (1543-1616) rakiplerine karşı kazandığı askerî galibiyetle son bulmuştur. Uzun yıllar süren savaşlardan sonra gücünü ispatlayan Ieyasu'ya imparatorluk sarayı tarafından *sei'i taishōgun*⁸ unvanı verilmiştir.⁹ Tokugawa Ailesi'nin Edo (Tokyo)'da kurduğu askerî yönetime

bakınız: *Kokugojiten* (Tokyo: Kadokawa Shoten, 1973), *Shinmeikai Kokugojiten*, (Tokyo: Sanseido, 1997).

⁵*Nihongo Daijiten*, 1989. Üçüncü anlamı olarak ise **Kokumin Taiiku Taikai** 国民体育大会 (Ulusal Atletizm Müsamereleri)'in kısaltması şeklinde yer almıştır. *Nihongo Daijiten*, 1989; *Kokugojiten* 1973; *Shinmeikai Kokugojiten*, 1997. İkinci Dünya Savaşı öncesinde kelime, imparatoru kutsal ve dokunulmaz bir varlık olarak gören ve Japonlara, imparatora sonsuz bir sadakatle bağlanmayı telkin eden bir kelimeydi. Ancak savaştaki mağlubiyet ve atom bombası felaketinden sonra Japonları militarizme ve faşizme yönlendirdiği gerekçesiyle savaş sonrasında kelimenin kullanımı azalmıştır. Bakınız: Masamichi Okazaki, "Kindai Nihon to Kokutai Kannen" *Jinbun Bunka Shakai*, (1997), 347

⁶*Sakoku Seisaku* (鎖国政策)

⁷Sengoku Jidai (戦国時代)

⁸Barbarları (yabancıları) hâkimiyeti altına alan general anlamına gelmektedir. (征夷大將軍)

⁹Japonya'da askerlerin kurduğu shōgunluk, 1221'de Kamakura'da ortaya çıkmıştır. Hōjō Hanlığı, emekli İmparator Go-Taba (1180-1239)'ya karşı başlattığı ayaklanma (*Jyōkyū no Ran*-承久の乱) ve kazandığı zaferle gücünü ispatlamıştır. Hōjō Hanlığı ülkedeki egemenliğini, imparatorluk kurumunu yok sayarak değil, ona duyduğu sadakat aracılığıyla sağlamıştır. İmparator'dan aldığı shōgun unvanıyla imparator adına ülkede

*Edo Bakufu*¹⁰ denilmektedir. Tokugawa Yönetimi, Edo, Kyoto, Osaka, Nara ve Nagazaki şehirlerini merkez edinmiştir. Bu merkezlerden Japonya'nın dörtte birine tekâmül eden bölgede hâkimiyetini kurmuştur. Ülkede bulunan beylikleri *hatamoto*, *fudai* ve *tozama*¹¹ şeklinde sınıflandırmış ve bu feodal düzenle ülkede hâkimiyetini kurmuştur.¹² Japon imparatoru adına ülkede hâkimiyetini sürdüren Tokugawa Yönetimi, 1633-39 yılları arasında çıkardığı fermanlarla Portekiz, İspanyol tüccarların ülkeye giriş çıkışını yasaklamıştır. Hristiyanlığı, ülkedeki hanlıkların¹³ büyük gemi yapmalarını, Japon vatandaşlarının yurtdışına çıkış ve ülkeye girişlerini yasaklayarak dış ilişkilerde yeni bir dönem başlatmıştır. Bu kısıtlamalar ve yasaklardan dolayı Tokugawa Ailesi'nin hüküm sürdüğü 1603-1867 arası "tecrit dönemi" anlamına gelen *sakoku jidai* şeklinde ifade edilmektedir. *Sakoku* kelimesine ilk kez 1801'de Shizuki Tadao (1760-1806)'nun Alman Fizikçi Engelbert Kaempfer (1651-1716)'in *The History of Japan* (Japonya Tarihi) başlıklı kitabının Japonca çevirisinde rastlanmaktadır.¹⁴ Eserinde Japonya'daki ticari ve diplomatik kısıtlamaları anlatan ifadeleri, Tadao "*kuni wo tozasu* (ülkeyi kapatmak)¹⁵" şeklinde tercüme etmiştir. Buradan yola çıkarak, *sakoku*¹⁶ kelimesinin 19. yüzyıla ait bir kelime olduğu görülmektedir. Bu kelimeye 1801'den önce rastlanmamasından dolayı Tokugawa Ailesi'nin hüküm sürdüğü dönem boyunca tecrit politikası sürdürmediği söylenebilmektedir.¹⁷ Nitekim Japonya'nın yoğun diplomatik ve ticarî

egemenliğini ilan etmiştir. Ona verilen shōgun unvanı, 8. yüzyılın sonlarında Japonya'da kurulan *Ritsuyō-sei* (律令制) sisteminin dâhilinde, imparator tarafından atanan ve resmî bir unvan olan *ryōgenokan* (令外官) çerçevesinde verilmiştir. Bu süreçle başlayan shōgunlukların yönetimi, 1867'ye kadar devam etmiştir. Bakınız: Shinya Masaaki, "Tendō Shisō no Henyō Yosetsu: Edo Shoki ni Okeru Seitōteki Konkyo" *Bukkyō Daigaku Shaigaku*, 27, (2002), 34-45.

¹⁰ 江戸幕府

¹¹ *Hatamoto* (旗本); Tokugawa Ailesi'nin oğulları tarafından idare edilen hanlıklardı (Wakayama, Nagoya, Mito Hanlıkları). *Fudai* (普代); Tokugawa Ieyasu ile birlikte savaşan sadakatli hanlıklardı. *Tozama* (外様) ise, Tokugawa'nın ülkedeki hâkimiyetini kabul etmiş, iç yönetimlerinde özerk hanlıklardı. Dore R.P., *Education in Tokugawa Japan*, (Berkeley&Los Angeles: University of California Press, 1965) 7-8

¹² Ayrıntılı bilgi için bakınız: Fukuya Katsumi, Katō Eiichi, *Bakuhau-sei Kokka no Seiritsu*, (Tokyo: Yūhikaku, 1981).

¹³ 藩 hanlık; beylik

¹⁴ Kaempfer Engelbert, *The History of Japan*, Vol.1, (London, 1727), 352

¹⁵ 国を鎖す

¹⁶ 鎖国

¹⁷ Ronald Paul Toby, "The Early Tokugawa Bakufu And Seventeenth Century Japanese Relations With East Asia" 11-14; Ronald Paul Toby, "Reopening the Question of Sakoku: Diplomacy in the Legitimation of the Tokugawa Bakufu" *The Journal of Japanese Studies*,

ilişkilerini sürdürdüğü örnekler tespit edilebilmektedir. Tokugawa Yönetimi, dış ilişkilerini Tsushima, Satsuma, Matsumae ve Nagazaki bölgeleri üzerinden yürütmüştür.¹⁸ Dahası 1793'te ülkenin tecrit politikasını fiilî bir şekilde uyguladığına dair çıkardığı emirlere kadar, Tokugawa Yönetimi'nin ve ülkedeki derebeylerin Çin, Kore, Ryūkyū Adaları ve Hollanda ile yoğun ilişkileri devam etmiştir.¹⁹ Ayrıca ülkenin güney adası Kyūshū'daki Hirado'da bulunan Hollandalı tüccarlara iyi muamele edilmesi emredilmiş, Kore ile ilişkilerin geçmişten daha geniş ticaretlerle iyileştirileceği ve bu yasakların bir tecrit politikası olmadığı açıklanmıştır.²⁰ Japonya'nın tecrit politikasını katı bir şekilde uyguladığını gösteren tutumuna ve yabancıların ülkeden kovulmasıyla ilgili somut politikalarına 1793-1825 yılları arasında rastlanmaktadır. Japonya'daki bu duruma 18. yüzyılın yarısından itibaren ülkeye gelen Rus ve İngiliz gemilerinin şüphe ve tehdit uyandırıcı davranışları sebep olmuştur. Japonya'nın yaşadığı bu tecrübe, ülkede *kokutai* (millî birlik) fikrinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan süreci başlatmıştır.

Japonya'nın kuzeyindeki Ezo Adası (Hokkaidō)'na gelen Rus gemileri

Vol. 3 (1977), 323-324; Masaya Morita, "Sakokuka Nihon to Sekai ni Shinagaru Umi no Kōeki Rūto: Saikaku Bungaku wo Shizai to Shite" *Jinbun Ronkyū*, 67 (2018) 57-61

¹⁸ Kanemitsu Hideo "Tokugawa Bakufu no Taigai Seisaku (Sakoku) to Gendai no Kokkyō Mondai ni Shimeru Igi" *Tōsho Kenkyū*, 6, (2006) 2-4

¹⁹ Tokugawa Yönetimi, Kore Yarımadası'ndaki Yi Hanedanı ile diplomatik ve ticari ilişkilerini devam ettirmiştir. İki ülke arasındaki eşit bir ilişki kurulmuştur. Özellikle Tsushima'daki So Hanlığı Kore ve Japonya arasındaki ilişkilerini sürdürmekle yetkilendirilmiştir. Kanemitsu Hideo "Tokugawa Bakufu no Taigai Seisaku (Sakoku) to Gendai no Kokkyō Mondai ni Shimeru Igi" 4

Ryūkyū Adaları ise 17. yüzyılda Shimazu Hanlığı tarafından başarı bir şekilde kuşatıldıktan sonra Satsuma Hanlığı'na dâhil edilmiştir.

Japonya'nın ilişkilerini sürdürdüğü Avrupalı ülke Hollanda'ydı. Doğu Hindistan Şirketi'yle, Nagasaki'de ticarî ilişkiler geliştirilmiştir. Hollanda ile ilişkileri ticaret ile sınırlı olsa da Doğu Hindistan Şirketi'nden görevlilerin shōguna olan ziyaretleri ve Hollanda kralı ile yazışmaları bulunduğu bilinmektedir.

Japonya'nın Çin ile ilişkileri ise Nagazaki üzerinden yapılan yasa dışı ticarî ilişkilerdir. Tokugawa ile Çin arasında diplomatik ilişkiler bulunmuyordu. Bu dönemde Japonya, Çin'in siyasi etkisinden kurtulmuş ve Japon tarzı bir dünya oluşturmaya çabalamıştır. Çin artık Japonya için yabancı (barbar), Japonya ise *ka* yani medeni bir ülke konumunda görülmüştür. Çin ve Hollanda ile Nagasaki'den Tokugawa'nın izni ile ticaret gerçekleştirilmiştir. Bu ülkeler Tokugawa ile doğrudan resmi bir ilişki yürütmüyordu. Bakınız: Tashiro Kazui, Susan Downing Videen, "Foreign Relations During the Edo Period: Sakoku Reexamined, *The Journal of Japanese Studies*, Vol.8 (1982), 288-289

²⁰ Ronald Paul Toby'un "(Japonya)Asya'ya kapalı değildi, hatta Avrupa'ya bile tamamen kapalı değildi" ifadesinin geçtiği "The Early Tokugawa Bakufu And Seventeenth Century Japanese Relations With East Asia" başlıklı doktora tezinde Tokugawa Dönemi'nde Japonya'nın Asya ve Avrupa ile yoğun diplomatik ve ticari ilişkilerini detaylıca incelemiştir. Ronald Paul Toby, "The Early Tokugawa Bakufu And Seventeenth Century Japanese Relations With East Asia" (Phd Thesis, Columbia University, 1977) 3

bölgedeki Japonları endişelendirmiştir. 1739'da Kaptan Martin Spanberg, Rus gemi filolarıyla Honshū Adası'nda bulunan Sendai, Awa (Chiba) ve Shimoda kıyılarına gelmiş ve oralarda mal değiş-tokuşu yapmıştır. Ayrılırken ise bazı gümüş parçaları ve haç çizimleri içeren yazılı notlar bırakmıştır. Tokugawa Yönetimi, bu notlara hemen el koymuş ve deşifre etmeleri için Hollandalılara göndermiştir. Ardından Tokugawa Yönetimi, yabancıların karaya çıktıklarında yakalanmalarını emretmiştir.²¹ Yine 1771'de Moritz Aladar von Benyowsky (1746-1786) Awa (Chiba), Shikoku Adası'ndaki Tosa'yı, Satsuma'yı ziyaret etmiş ve buralarda derebeylerin cömert tavrıyla karşılaşmıştır. Benyowsky, bundan sonraki ziyaretlerini sürdüreceğini belirten mektupları Nagazaki'deki Hollandalılardan Tokugawa Yönetimi'ne iletmesini talep etmiştir. Ard arda süren bu mektupların en sonuncusunda Rusya'nın Kuril Adaları'nda güçlendiği ve Matsumae'ye saldırma planını yazılmıştır.²² Onların bu mesajı Japonlara sızmış ve ülkede büyük bir endişe uyandırmıştır. 1777'de Japonya'nın kuzeyinde bulunan Hokkaidō Adası'na Rus gemileri gelmeye devam etmiş ve ticaret yapma isteklerini bildirmişlerdir. Matsumae Hanlığı ise Japonya'daki bütün ticaretin Nagazaki üzerinden yürütüldüğünü ve Japonya'nın yalnızca Hollandalı ve Çinliler ile ticaret yaptığını söylemiştir.²³ Japonların kıyılarındaki ticaretin sınırlı olduğunu ifade etmelerine rağmen Rusların Japon kıyılarına ziyaretleri devam etmiştir. Rusların Japonya'ya ilk resmî ziyareti ise 1792'de elçi Adam Laxman (1766-1806)'ın Ezo'ya (Hokkaidō) gelmesiyle gerçekleşmiştir. Laxman'ın ticaret üzerine görüşme teklifi reddedilmiş ve Nagazaki'ye gitmesi söylenmiştir. Laxman'ın gelişinden bir yıl sonra 1793'de Tokugawa tahtında oturan Matsudaira Sadanobu (1759-1829) Japonya'nın yabancılarla ilişkilerinde ve yasaklarında kâdim ve değişmez kuralları olduğunu, Tokugawa Yönetimi ile resmi ve diplomatik ilişkileri bulunmayan yabancılar kıyılarına yaklaştığında onların kuşatılıp yerle bir edileceğini, Nagazaki dışında hiçbir limandan ticarete izin verilmeyeceğini bildirmiştir.²⁴ 1804-1805 yılları arasında Nikolai Rezanov (1764-1807) önderliğinde Rusya tarafından resmi ziyarette bulunmuş, ancak ticaret yapma teklifleri yine

²¹ Bob Tadashi Wakabayashi, *Anti-Foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan*, 65

²² Roberts L. L. "Frontier Tales: Tokugawa Japan in Translation" *The Brokered World: Go-Betweens and Global Intelligence*, Ed. Schaffer S, Roberts LL, Raj K, Delbourgo J. (Sagamore Beach: Science History Publications. 2009) 32-34

²³ Wakabayashi Bob Tadashi, *Anti-Foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan*. 67

²⁴ Kanemitsu Hideo "Tokugawa Bakufu no Taigai Seisaku (Sakoku) to Gendai no Kokkyō Mondai ni Shimeru Igi" 5,

reddedilmiştir.²⁵ Japonya'nın saldırı niteliğinde karşılaştığı tehdit ise İngiliz Fırkateyni Phaenton'un 1808'de Nagazaki'ye gelişidir.²⁶ Savaş mühimmatıyla yüklü bu gemi, Nagazaki Limanı'na Hollanda bayraklı gemi ile girmiştir. Japonlar tarafından ilk başta bir tehdit uyandırmayan bu gemiden inen İngilizler, limandaki iki Hollandalıyı gemiye zorla bindirmişler, kendilerine su ve erzak sağlanmazsa rehinleri öldürüleceklerini söylemişlerdir. Bölgedeki tüccarlar ve balıkçılar paniğe kapılmışlardır. İngilizlerin bu saldırgan tavırları, Fukuoka ve Saga'da liman savunmasından sorumlu askerlerin hazırlıksız oluşu, Tokugawa Yönetimi'nde krize yol açmıştır. Sorumsuzluğu nedeniyle Saga Hanlığı cezalandırılmıştır. Saga Hanı Matsudaira Yasuhira gemiye saldırmak için yöntem düşünmüş olsa bile geminin bölgeye zarar vermeden uzaklaşması için kendilerine gereken su ve erzağı sağlamış, fakat bu başarısızlığı nedeniyle intihar etmiştir. Phaenton Olayı adı verilen bu olay, ülkenin dış tehdite karşı savunmasız olduğunu göstermiş ve acil bir seferberlik ihtiyacını ortaya çıkarmıştır.²⁷

1811'de Rus kâşif Vasily Golovnin 4 Temmuz 1811'de Hokkaidō ile Kunashir arasındaki bulanık Nemuro Boğazı'nda keşif yapmak üzere gemisi *Diana* ile birlikte yola çıkmıştır. Gemiye Kunashir'de Japonlar tarafından ateş açılrsa da Golovnin, adaya girmiş, oradaki hanlıkla görüşmüş ve onlardan erzak sağlanmasını rica etmiştir. İlk başta bu görüşme dostane görünse de Japonlar Golovnin ve gemi mürettebatını tutuklamıştır. Daha sonra mürettebat Hakodate'ye (Hokkaidō) götürülmüş ve orada iki yıl boyunca alıkonulmuştur. Rusya ile yapılan görüşmeler sonucunda 6 Ekim 1813'te serbest bırakılmıştır.²⁸ Rusya'ya Japonya'nın yabancı ülkelerle ticaret ve resmî ilişkilerin yasaklandığı, kıyılarına yaklaşan yabancı gemilerin ateş

²⁵ David N. Wells "Japan through Russian Eyes – History and Context" *Russian Views of Japan, 1792-1913: An Anthology of Travel Writing*, ed. David Wells (London: RoutledgeCurzon, 2004), 1-31

²⁶ İngiltere, 1623'te Hirado'da bulunan ticaret bürosunu kapattıktan sonra Japonya'ya ticarî girişimlerde bulunmuştur. 1673'te *The Return* adlı gemiyle gelen İngilizler, Japonya ile ticaret yapma isteklerini ilettiler. Tokugawa yetkilileri onların ricalarını kabul etme niyetindeydi, bu nedenle onlara misafirperverliklerini göstermiştir. Ancak Dejima Adası'nda Hollandalı kaptanların İngilizler ve Portekizlerin akrabalarını ve İngiltere'nin Hristiyan bir ülke olduğunu ifade etmesi üzerine, Tokugawa Yönetimi Hristiyanlığın ülkede yayılmasından duyduğu endişe ile gemiyi reddetmiştir. ²⁶ Kazuo Katagiri, "Phaenton Jiken ga Ransen no Nagazaki Nyūkō Tetsuzuki ni Oyoboshitaru Eikyō" *Hōsei Shigaku*, 19, (1967), 85-86

²⁷ Noell Wilson, "Tokugawa Defense Redux: Organizational Failure in the Phaeton Incident of 1808" *The Journal of Japanese Studies*, Vol. 36 No. 1, (2010)14-17

²⁸ Captain Golovnin, *Memoirs of A Captivity in Japan, During the Years 1811, 1812 and 1813; with Observations on the Country and the People*, (London: Henry Colburn, 1824)

açılarak uzaklaştırılacağı bildirilmiştir.²⁹ Bunun yanı sıra Hristiyanlığın ülkede yasak olduğuna dikkat çekilmiştir. Ruslar bu uyarıları itirazsız kabul etmiştir. Bu olay, Tokugawa Yönetimini misyonerlik ve uluslararası ticaret konusunda sıkı bir politika uygulamaya yöneltmiştir.³⁰

Batılıların Japonya'yı ziyareti ve yaşanan bir dizi olaylar sonucunda Tokugawa Yönetimi, 1825'te *Ikokusen Uchiharai Rei* (Yabancı Gemilerin Kovulması Emri)³¹ adı verilen bir kanun çıkarmıştır. Bu kanunda Japonya'ya gelen gemilere karşı alınacak önlemler sıralanmıştır. Buna göre Japon kıyılarına yaklaşan ve karaya çıkan her gemi, ateş açılarak uzaklaştırılacaktır. Karaya çıkan yabancılar tutuklanacak ve hapsedilecektir. Hollanda bandıralı bir gemi olma ihtimali bulursa bile uzaklaştırılacaktır.³² 1825'te ilan edilen yabancı gemilerin sınır dışı edilmesi ile ilgili kanunun ardından, Tokugawa Yönetimi, bir başka emirle, halkın yabancı gemilerle dostane ilişki kurmasını da yasaklamıştır. Halkı yabancılardan uzak tutmak ve onlarla yabancılar arasında bir engel koymak istemiştir. Bunun sebebi halkla yabancılar arasındaki yakın ilişkinin, Hristiyanlığın ülkede yayılmasına fırsat verebilecek olmasıydı. Yabancı devletlerin askeri saldırı tehdidinin yanı sıra Hristiyanlığı yayarak ülkeyi ele geçirmelerinden endişe ediliyordu.³³

B. Dış Tehdit ile İlgili Japon Bilginlerin Görüşleri

Japonya'da yaşanan bu süreç, Japon bilginler tarafından tartışılmıştır. Onlar eserlerinde Batılılara dair görüşlerini ve yabancı tehdidine karşı nasıl bir tutum sergilenmesi gerektiğini dile getirmişlerdir. Onların Japon adalarının savunulması, ülkenin askerî açıdan güçlendirilmesine dair görüşleri, dönemin mevcut siyasî ve sosyal sistemi olan feodalizmi aşan bir millî birlik duygusunu ortaya çıkarmıştır.³⁴

Hayashi Shihei (1738-1793), 1787'de yazdığı *Kaikoku Heidan (Deniz Ülkesinin (Japonya) Güvenliği)*³⁵ eserinde Tokugawa Yönetimi'nin tecrit politikası uygulayarak Japonya'nın karşılaştığı yabancı tehditini aşmaya

²⁹ *Uchiharau* (打払う)

³⁰ Bob Tadashi Wakabayashi, *Anti-Foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan*, 86

³¹ 異国船打払令

³² Wakabayashi Bob Tadashi, *Anti-Foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan*. 59-60

³³ *Wakabayashi Bob Tadashi*. 101-107

³⁴ Masao Maruyama, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, trans. Mikiso Hane, (Tokyo: University of Tokyo Press, 1974), 342-343;

³⁵ Hayashi Shihei, *Kaikoku Heidan*, 1791

<https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2575501?tocOpened=1> (Erişim Tarihi: 20.12.2022)

çalışmasını eleştirmiştir. Tokugawa Yönetimi'nin sadece iç siyasetle ilgilendiğini ve kıyı savunmasını ihmal ettiğini vurgulamıştır. Ülkenin dışardan gelebilecek olan saldırılar karşısındaki askerî güçsüzlüğünü açıkça ifade etmiştir. Hayashi'nin bu görüşleri ilgi görse de kitabı ülkede yasaklanmış ve kendisi tutuklanmıştır.³⁶

Ohara Sakingo (1761-1810) ise 1797'de yazdığı *Hokuchi Kigen*³⁷ (Kuzey Topraklarda Tehlike Çanları)'de yabancıların sadece bir hanlığın değil, bütün Japonya'nın düşmanı olduğunu dile getirmiştir. Bu nedenle ülkeyi savunmak için ülkedeki bütün yeteneklerin ve fikirlerin kullanılması gerektiğini ifade etmiştir. Feodal beylerin açgözlülükle kendi çıkarlarından vazgeçmeleri ve hanlarındaki yetenekli adamları gizlememeleri çağrısında bulunmuştur.³⁸

19. yüzyılın başlarında yabancı tehdit meselesinin yanısıra Tokugawa'nın iç yönetiminde sarsıntılar, ülkede ciddi bir yıkım endişesini ortaya çıkarmıştır. Bu sorunlara karşı Tokugawa Yönetimi'nin aldığı önlemler çiftçilere ağır vergi yüklemiş ve ülkede isyanları arttırmıştır. Bununla birlikte askerlerin (samuray) bağlı buldukları hanlıklardan ayrılması ve ticaretle ilgilenmeleri toplumsal çözülmenin emarelerini göstermiştir. Böyle bir durumda yabancılarla nasıl mücadele edileceğine dair tartışmalar, ülkede fukoku *kyōhei* (ulusu zenginleştirme ve orduyu güçlendirme) adı verilen bir fikir akımını ortaya çıkarmıştır.³⁹ Bu fikrin öncülüğünü yapanlar ise 18. yüzyılın ortalarından sonra Batı'ya dair çalışmalar yapan bilginlerdir. *Rangaku*⁴⁰ adı verilen bu ekol, Tokugawa Yoshimune'nin (1684-1751) shōgunluk makamındayken ülkede Felemenkçe kitaplarının okunmasını serbest bırakması ve Batı kaynaklı kimya, tıp, astronomi, askerî ve diğer bilim dallarının araştırılmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu ekolün önde gelen temsilcileri ise Honda Toshiaki (1744-1821) ve Satō Nobuhiro (1769-1850)'dur. Bu bilginler, Batılı düşünceden etkilenmiş olsalar da eserlerinde Japonların asilliğini ve üstünlüğünü vurgulamışlardır. Honda Toshiaki, Japonya'nın ilk imparator Jimmu'dan itibaren soylu imparatorlar tarafından yönetildiğini, tarihinde hiçbir şekilde yabancılar tarafından işgal edilmediğini, bu sebeple kendine özgü saf bir karaktere

³⁶ Marius B. Jansen, *Making of Modern Japan*, (Belknap Press of Harvard University Press, 2002) 262-263

³⁷ 北地危言

³⁸ Masao Maruyama, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, 343-344

³⁹ Masao Maruyama, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, 345

⁴⁰ 蘭学

sahip olduğunu ifade etmiştir. Tokugawa Yönetimi'nin tecrit politikasını eleştirmiş ve geleneksel ticaret yöntemiyle krizlerin çözülemeyeceğini, dış ticaretin devlet eliyle iyi bir şekilde organize edildiğinde ülkeye katkı sağlayacağını belirtmiştir. İhtiyaç duyulan ürünleri, yurt içi üretim faaliyetlerini arttırarak karşılamanın mümkün olduğunu vurgulamıştır.⁴¹Aksi halde yabancılarla gizli bir şekilde ticaret yapan derebeylerin ve tüccarların zenginleşeceğini ve bu ticaretten diğer sınıflar yararlanamayacağını belirtmiştir. Bu nedenle tüccarların hükümdarlar tarafından denetim altına alınması gerekmektedir.⁴² Ona göre, gerekli ürünler ithal edilmeli ve özellikle Ezo Adası'nın üretim açısından geliştirilmeliydi. Dahası, Japon topraklarının Kamçatka, Karafuto (Saghalien), Santan ve Mançurya'ya kadar genişletilmesini ısrarla dile getirmiştir. Toshiaki, ülkedeki bütün sınıftan insanları imparator çatısında birleştirmek için kurumsal reformların gerektiğini vurgulamıştır. Ancak bu şekilde ülkede birlik ve beraberlik sağlanabilirdi. Bu birlikteliği *Dai Nippon Koku* (Büyük Japonya)⁴³ şeklinde ifade etmiştir.⁴⁴

Satō Nobuhiro⁴⁵, Doğulu ülkelerin sadece kendi sınırları içindeki halkın korunmasıyla ilgilendiklerini, zevk peşinde koştuklarını, gelecek için plan yapmadıklarını ileri sürerek eleştirmiştir. Batılı ülkeler ise güçlenmek ve dünyaya yayılmak için birlik içinde hareket etmekteydiler. Bu birlikteliği Doğu ülkeleri de model almalıydı. Japonya kendi içinde birliği sağlamadıkça deniz aşırı genişlemesi mümkün olmayacaktı. Bu nedenle tecrit politikasıyla ülkedeki krizler aşılamayacaktı. Ona göre kapanmak yerine nakliye ve ticaret iyi bir organizasyonla idare edilmesi gerekiyordu. Yabancı tehdidine karşı birlik sağlanmalı, ülke ekonomik açıdan zenginleştirilmeli ve askerî açıdan güçlendirilmeliydi. Nobuhiro bu birliği *kōkoku (imparator ülkesi)*⁴⁶ şeklinde ifade etmiştir.⁴⁷

Ülkenin karşılaştığı dış tehdit ile ilgili görüşlerini dile getirenler

⁴¹ Eijirō Honjyō "The Original Current of Japanese Political Economy", Kyoto University Economic Review" 17/3, 1942 1-19, 10

⁴² Masao Maruyama, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, 349

⁴³ 大日本国

⁴⁴ Eijirō Honjyō "The Original Current of Japanese Political Economy", 10; Masao Maruyama, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, 346

⁴⁵ Masao Maruyama, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, 346; Büyük Asyacılık (Dai Aijia Shugi) teorisini kurucusu olarak kabul edilmektedir.

⁴⁶ 皇国

⁴⁷ Eijirō Honjyō "The Original Current of Japanese Political Economy", 11; Masao Maruyama, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, 346

arasında Mito Hanlığı⁴⁸ kökenli bilginler de vardı. Bu bilginler görüşleriyle Tokugawa Dönemi'nin sonlarında ülkenin siyasetine yön vermiş, Japonya'da *sonnō* (imparatoru say) sloganının canlanmasını sağlamış ve ülkenin siyasetini uzun yıllar etkileyen fikirlerin temellerini atmıştır. Özellikle 18. yüzyılın sonralarından itibaren ülkede yaşanan siyasî ve sosyal konulardaki görüşleri, Batılı ülkelere dair araştırmaları ve *sonnō jōi* (imparatoru say, barbarları kov) sloganını başlatmaları, ülke tarihinde önemli bir yere sahiptir. Nitekim *kokutai*, Mito Hanlığı'nda Aizawa Seishisai'in Shinron adlı eseriyle ortaya çıkmıştır. Bu fikir, Mito Hanlığı'ndaki Konfüçyüsçü bilginlerin düşüncelerinden izler taşımaktadır.

C. Mito Hanlığı ve Sonnō Jōi⁴⁹ Sloganının Yükselişi

Mito, *hatomoto* adı verilen Tokugawa'nın varisleri tarafından yönetilen bir hanlıktı. Mito Hanlığı'nın ikinci daimyōsu⁵⁰ Tokugawa Mitsukuni (1628-1700), *Dai Nihon Shi* (Büyük Japon Tarihi) adlı eserin neşredilmesi için 1657'de Edo'da (Komagome) *shikyoku* (Tarih Bürosu)⁵¹ adı verilen bir ofis kurmuştur.⁵² Mitsukuni, Japonya'nın Çin gibi imparatorlar tarafından yönetilen merkezî bir devlet olduğunu açıklamak için tarih yazımı çalışmalarını başlatmıştır. Bu ofiste kadim dönemlerden itibaren Japonya'yı yöneten kutsal imparatorların ülkede yaptığı icraatların kayıtları tutularak ve ülkesi için kahramanca çalışmış ailelerin kayıtları düzenlenerek tarih çalışmaları yapılmıştır.⁵³ Bu yolla Tokugawa Yönetimi, imparatorluk kurumu

⁴⁸ Günümüzde Ibaraki şehrinde bulunduğu yerde kurulmuştur.

⁴⁹ İmparatoru say, barbarları kov! (尊王攘夷)

Mito Hanlığı'nda sloganın ilk çıktığı dönemde, Tokugawa Yönetimi'nin ülkedeki hâkimiyetini güçlendiren bir slogan olmuştur. Ancak 1858'de Tokugawa'nın ABD ile ticaret ve dostluk anlaşmasını imzalamasıyla, ona karşıt grupların görüşlerini temsil etmiştir.

⁵⁰ 大名, derebeyi

⁵¹ 史局. Daha sonra bu ofis 1672'de Koishikawa'ya taşınmış ve ismi Shōkōkan şeklinde değiştirilmiştir. Mark Thomas McNally, *Liken o Other: Exceptionalism and Nativism in Early Modern Japan*, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2016), 173

⁵² Kitano Yuji, "Mitogaku to Bakumatsu Bushisō: Yokoi Shōnan ni Yoru Jyūyō to Hihan wo Megutte" *Osaka Sangyō Daigaku Ningen Kankyō Ronshū*, 7, (2008), 48

⁵³ Bu ofiste, tarih çalışmaları dörde ayrılarak yürütülmüştür. Bunlar; *hongī* (本紀), *retsuden* (列伝), *shi* (志), *hyō* (表)'dur. *Hongī*'de imparator veya kral gibi yöneticilerin ülkede yaptıklarını içeren bir tarih yazımıydı. *Restuden* ise ülkeye katkılar sunan önemli adamların hayatını içeren bir derlemeydi. İmparatorun soy çizgisindeki belirsizlikleri giderip doğru olan soy zincirini oluşturmaktı. Devlet hizmetin çalışanların davranışlarının değerlendirmektir. *Shi* ise, coğrafya, sistem, tören, müzik, astronomi ile ilgili bilgilerin derlemesiydi. *Hyō* ise kronolojik tarih derlemesiydi. Bugünün bakış açısıyla değerlendirilecek olursa, *shi*- *hyō* hukuk, ekonomi, ordu, din gibi her bir alanları ayrı ayrı sistemlerinin tarihine karşılık gelmektedir. Mitsukuni özellikle imparatorluk

ile shōgunluk arasındaki ilişkiyi güçlendirmek ve imparatorun aldığı egemenliğin meşruiyetini sağlamak istemiştir.

Tokugawa Yönetimi Edo'daki idaresini Çin'in orta krallık (*chūka*)⁵⁴ anlayışını model olarak kurmuştur. Buna göre toplumlar barbar; *i*⁵⁵ ve medeni; *ka*⁵⁶ olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Medeni toplumlar, Konfüçyüsçülük'ün ahlakî ilkelerini toplumda ve siyasette uygulayanlardır. Barbarlar ise bu ilkelerin dışında yaşayanlardır. Medeni ülkeler, barbarları askerî güçle egemenliği altına alarak onlara medeni yaşamın ilkelerini öğretirler. Çin bu manada Asya'daki halklara medeniyeti öğreten orta krallık konumundaydı. Bu anlayışla Tokugawa Yönetimi, Edo'yu merkez edinmiş ve Konfüçyüsçülük çalışmalarını başlatmıştır. Ülkedeki sosyal ve siyasi düzen, özellikle Konfüçyüsçülük'ün bir kolu olan Shushigaku'nun (Neo-Konfüçyüsçülük) ilkeleriyle kurulmuştur.⁵⁷ Bunun temelinde yöneticinin kendini yetiştirmesi anlamına gelen *Shūshin*⁵⁸ kavramı vardır. Bu erdemin ilk basamağını oluşturmaktaydı. Bunun yanısıra yönetici *seika*⁵⁹ (aileye bakma), *chikoku*⁶⁰ (ülke yönetme), *heitenka*⁶¹ (dünyada barışı sağlama) gibi erdemleri taşımalıydı. Bu ilkelere uygun bir şekilde davranan yönetici; aileyi, toplumu, devleti ve bütün dünyayı dönüştürebilirdi. Bireylerin erdemi ise yöneticisine ve ailesine karşı *Jin*⁶² (iyilik) *gi*⁶³ (dürüst olma) *chū*⁶⁴; (sadakat) *kō*⁶⁵ (atalara saygı) ile belirlenmiştir. Konfüçyüsçülüğün bu ahlakî ilkeleri, Japonların

soyunda olası sıçramaları ve düzensizlikleri yeniden ele almak ve imparator ailesine ve buna hizmet eden ailelerin ortaya çıkarmak amacıyla *hongî* ve *retsuden* alanındaki tarihî araştırmalara önem vermiştir. Yapılan bu çalışmalar 1715'te *hongî* 73 cilt, *retsuden* ise 170 cilt olarak neşredilmiştir. Masahide Bitō, *Nihon Kokkashugi, Kokutai Shisō no Keisei*, 246-247

⁵⁴ 中華

⁵⁵ 夷

⁵⁶ 華

⁵⁷ Tsutomu Maeda, "Yamaga Sokō Chucho Jujitsu ni Okeru Ka'i Kannen (The Ideology of civilization and barbarism in Yamaga Sokō's Chucho Jujitsu), *Aichi Kyōiku Daigaku Kenkyū Hōkoku*, 59 (2010). Ayrıca bakınız: Watanabe Hideyuki, *Kodai Chūka Kannen no Keisei* (Tokyo: Iwanami Shoten, 2010).

⁵⁸ 修身

⁵⁹ 齊家

⁶⁰ 治國

⁶¹ 平天下

⁶² 仁

⁶³ 義

⁶⁴ 忠

⁶⁵ 孝

sadakat-bağlılık (chūkō)⁶⁶ bilinciyle görev ve sorumluluklarını yerine getirmesi için ihtiyaç duyulan kaynak olmuştur.⁶⁷

Ayrıca ülkedeki sosyal yapı, Konfüçyüsçülüğün hiyerarşik düzenine göre kurulmuştur. Konfüçyüsçülüğün ilkelerini bilen ve ona göre yaşayan asiller ile bu ilkelerin dışında kalan diğerleri arasında ayrımlar yapılmıştır. Asillerin halk üzerinde üstünlüğü vardır, bu nedenle onlar yönetimde hak sahibidirler. Tokugawa, *bushi*⁶⁸ adı verilen askerleri (samuray) asiller sınıfına yerleştirmiş, toplumu askerlerden sonra köylüler, zanaatkârlar ve tüccarlar şeklinde sınıflara ayırmıştır. Buna göre, samuraylar, Konfüçyüsçülüğün klasik metinlerini bilmeli ve onun değer ve normlarına uygun bir yaşam sürmeliydiler. Bu merkezi krallığın dışında kalanlar ise bu değer ve normlara göre dönüştürülmeliydi. Bu şekilde yeryüzünün en uç noktalarına kadar krallıklarını genişletmeliydi.⁶⁹ Tokugawa Yönetimi'nin ilk dönemlerinde yayılan bu fikir akımları ve sosyal-idari yapılanma Mito Hanlığı dâhil bütün ülkeye yayılmıştır.

18. yüzyılın ortalarından sonra ise ülkede Konfüçyüsçülüğe eleştiri getiren Çin'in kültürel himayesini reddeden görüşler ortaya çıkmıştır. Bunlar, modern dönem öncesi Japon tarihi, kültürünü ve devletinin özgünlüğünü ön plana çıkaran bilginlerin görüşleridir.⁷⁰ Mitolu bilginler bu görüşlerden etkilenmişlerdir. Onlar, özellikle 1790lardan sonra Şinto dini ve Japon devletinin kendine özgü yönlerine dikkat çekmişlerdir. Özellikle kadim dönemden beri soyu kesintiye uğramadan egemenliklerini sürdüren Japon imparatorlarının kurduğu devletin, Çin'deki yönetimlerden farklılığını vurgulamışlardır.⁷¹ Buna rağmen son dönem çalışmalarında Mito

⁶⁶ 忠孝

⁶⁷ Tetsuo Najita "History and Nature in Eighteen Century Tokugawa Thought", *The Cambridge History of Japan*, Vol. 4, ed. John Whitney Hall, (UK: Cambridge University Press, 2008) 599-600; Hülya Deveci, "Hristiyan Japonların Devlet Milliyetçiliği: Kumamoto Band ve Kirisutokyō Sekai, Rikugō Zasshi, Shinjin Dergileri Örneğinde (Yayımlanmamış Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi, 2022), 114

⁶⁸ 武士

⁶⁹ Hülya Deveci, "Hristiyan Japonların Devlet Milliyetçiliği: Kumamoto Band ve Kirisutokyō Sekai, Rikugō Zasshi, Shinjin Dergileri Örneğinde" 115

⁷⁰ Kokugaku adı verilen ekole dâhil edilen bilginler. Tokugawa Dönemi'nde Çin himayesini reddeden görüşlerin yaygınlaşmasıyla 18.yüzyılın ortalarından sonra Japon diline, dinine ve toplumuna özgü unsurlar ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmalara "Ülke İlimleri" şeklinde tercüme edilen *Kokugaku* denilmektedir.

⁷¹ Kitano Yuji, "Mitogaku to Bakumatsu Bushisō: Yokoi Shōnan ni Yoru Jyūyō to Hihan wo Megutte" 49-50; Masahide Bitō, *Nihon Kokkashugi, Kokutai Shisō no Keisei*, 245; Jiang Jianwei, "Aizawa Seishisai no Kokugakukan, Nobunaga Hihan no Shisō Kōzō wo Chūshin ni", *Waseda Daigaku Daigakuin Bungaku Kenkyūka Kiyō*, 62 (2017).

bilginlerinin yabancı tehdide karşı başvurduğu yer Konfüçyüsçülük olmuş ve onlar “ortak krallık” idealinden ayrılmamışlardır. Japonya'nın sorunlarının çözümü için Konfüçyüsçülüğün ahlakî ilkelerinden olan sadakat ve bağlılığın ülkede bilfiil uygulanmasını ve millî birlikteliğin sağlanması için hiyerarşik sosyal sınıflar arasında çizgilerin belirginleştirilmesini tavsiye etmişlerdir.⁷² Ayrıca imparator kurumuna olan saygıya vurgu yapan ve onun konumunu sağlamlaştıran görüşler belirtilmiştir.

Japonya'daki dış tehdit unsuru ve ülkedeki dağılma endişesi, merkezî devlet yetkisini gerekli kılmıştır. Bu nedenle shōgunun imparatorundan aldığı egemenlik hakkının vurgulandığı ve bu ilişkinin meşruluğuyla ilgili bir hatırlatma yapma ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu noktada Tokugawa Yönetimi'ne hükümdar anlamlarına gelen *Taikun*⁷³ unvanı verilmiştir. Diğer taraftan Tokugawa Yönetimi'nin imparatora saygı gösterdiği ve ondan aldığı meşru egemenlik hakkına hanlıkların ve halkın da saygı duyması ve kendisine sadakatli olunması gerektiği telkin edilmiştir. Bu fikirden hareketle ülkede *Sonnō* (imparatora saygı) sloganı ortaya çıkmıştır. *Sonnō* sloganını ortaya çıkaran ve ülkede sosyal sınıfları hiyerarşik bir sadakat zinciri ile birbirine bağlayan görüşleri, Mito Hanlığı'na bağlı Fujita Yūkoku 1791'de yazdığı *Seibunron* eserinde anlatmıştır. “İmparator - *shōgun* - *daimyō* (derebeylik) - derebeyliğin vasalları”⁷⁴ şeklinde sosyal düzeni hiyerarşik bir şekilde tasarlamıştır. Buna göre her Japon ait olduğu sınıfa ve statüye göre üstlerine sadakatli olmalıydı. Yani halk doğrudan imparatora değil, derebeyine, derebeylerin de shōguna sadakatle bağlı olmaları gerekiyordu. Bu sadakat zincirinin uygulanmasıyla ülkedeki yönetici ve tebaası arasındaki dağılma önlenecek ve ülkede birlik tesis edilecekti.⁷⁵ Yūkoku, imparatorluk çatısı altında Japonya'nın birliğini vurgulamış imparatorun egemenliğini mutlaklaştırmıştır. Bu birliğe zarar vereceğini düşündüğü yabancıların ise ülkeden kovulmasını savunmuştur.

Seishisai'in 1825'te yazdığı *Shinron* (Yeni Sav) adlı eseri de Fujita Yūkoku'nun görüşlerini desteklemekteydi. Yūkoku'nun öğrencisi olan Seishisai, eserinde imparatora sadakat ve bağlılıkla halkın gönüllerini birleştirmek için önerilerini sunmuştur. İmparatora saygı duyulmasını ve

⁷² Deveci Hülya, “Hristiyan Japonların Devlet Milliyetçiliği: Kumamoto Band ve Kirisutokyō Sekai, Rikugō Zasshi, Shinjin Dergileri Örneğinde”. 127

⁷³大君

⁷⁴ Kōshitsu-Bakufu-Daimyō-Daimyō no Kashin (皇質—幕府—大名—大名の家臣)

⁷⁵ Oogawa Makoto, *Kinsei Ōken to Seimei no Tenkaishi*, (Tokyo: Ochanomizu Shoten, 2012), 112-113; Kitano Yuji, “Mitogaku to Bakumatsu Bushisō: Yokoi Shōnan ni Yoru Jyūyō to Hihan wo Megutte” 48-50

ülkesinden yabancıların kovulmasını savunmuştur.

D. Aizawa Seishisai (1782-1863) ve Kokutai

Seishisai, Hitachi'de doğmuş ve erken yaşta Fujita Yūkoku'nun öğrencisi sıfatıyla Japon Tarihi yazım çalışmalarına katılmıştır. Seishisai'nin yazdığı *Shinron* adlı eseri, ülkede yankı uyandırmış ve görüşleri dönemin bilginleri tarafından desteklenmiştir. Eserinde ülkede imparatora sadakat ve bağlılıkla milli birliğin tesis edilmesini ve bu çerçevede hareket edilmesini savunmuştur. Seishisai'in bu eseri yazmaya yönelten şüphesiz ülkenin karşılaştığı yabancı tehdidiydi.

Seishisai, Rus elçi Laxman'ın ülkeye ziyareti sırasında 11 yaşında olan Seishisai, Ruslara duyduğu nefreti şu şekilde ifade etmiştir:

*"1792'de Rus barbarlar, Ezo'ya geldiklerinde ben 11 yaşındaydım. Hocam Yūkoku, bana onların korkunç doğalarını ve kurnazlıklarını anlattığında çok öfkelenim ve onların bir an önce oradan uzaklaştırılması gerektiğini düşündüm. Laxman'ın topraktan heykelini yaptım ve onu kırbacımla kırbaçlamaktan büyük zevk aldım. O günden sonra kendimi öğrenmeye adadım."*⁷⁶

Seishisai'nin yaşadığı bu tecrübe, yabancılara yönelik tepkisini göstermektedir. Ayrıca ülkenin tehdit altında olduğu algısı, onu Batılı ülkeleri daha iyi tanımak için çalışmaya yöneltmiştir. Bu çalışmalarının bir kısmını 1801 yılında *Chishima Iibun* başlıklı eserinde ele almış olup⁷⁷ burada Hokkaido Adası'nın tarihine ve onun komşu ülkelerle olan ilişkilerini anlatmıştır. Oradaki Japon askerlerinin başarıyla ülkenin topraklarını genişlettiğinden ve imparatora olan sadakatlerinden bahsetmiş, Japonya'nın Çin ile kıyaslanacak derecede üstün bir orta krallığa sahip olduğuna vurgu yapmıştır.⁷⁸

Seishisai'in 1824'te Batılılar ile etkileşimi de mevcuttur. 1824'te Mito'nun sahillerine İngiliz balina avcıları gelmiş ve mürettebattan 12 kişi karaya çıkmıştır. Bu yabancılar hemen tutuklanmıştır. Onları sorgulamak için Seishisai ve Fujita Yūkoku'nun diğer öğrencisi Tobita Shiken görevlendirilmiştir. Seishisai, Tokugawa yetkilileri ulaşınca kadar yabancılarla beş gün geçirmiştir. Onlarla geçirdiği günleri *An'i Mondo* (1824)

⁷⁶ Wakabayashi Bob Tadashi, *Anti-Foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan*. 70

⁷⁷ Bu çalışmada Seishisai, bazıları Cizvit eserlerinin çevirileri olan ve birçoğu bakufu sansürünün uygulandığı, yasaklanmış yirmi beşten fazla büyük Çin ve Japon kaynağından yararlandı. Wakabayashi Bob Tadashi. 77

⁷⁸ Wakabayashi Bob Tadashi. 77-78

başlıklı raporunda aktarmış, daha sonra bu raporunu Tokugawa Yönetimi'ne sunmuştur.⁷⁹ Seishisai ile mürettebat arasında dil farklılığından kaynaklı iletişim problemleri olmasına rağmen, kendilerine nereden ve niçin geldiğini sormuş ve onlardan ise balina avı için geldiklerini öğrenmiştir. Ancak, Seishisahi cevaplarından şüphe etmiş, Batılı ülkelerin Japon topraklarını sömürgeleştirerek halkını Hristiyanlaştırmasından büyük endişe duymuştur.⁸⁰

“Onlar dünyadaki bütün ülkeleri kuşatmaya çalışıyorlar. İsa'nın kötü öğretisi de onların bu çabalarına yardım ediyor. Ticaret gibi bahanelerle halka yakınlaşıp onlarla dost oluyorlar ve hangi ülkenin güçlü ve zayıf olduğuna dair gizlice araştırma yapıyorlar. Bir ülkenin savunması zayıfsa, onu güç kullanarak ele geçiriyorlar, eğer güçlüyse, Hristiyanlıkla insanları yoldan çıkararak ülkeyi kuşatıyorlar. Batılılar, anavatanlarından uzak yerlerdeki ülkeleri bu şekilde ele geçiriyorlar.”⁸¹

Seishisai'in Batılı ülkelere dair yaptığı çıkarımlar ve onu *Shinron* eserini yazmaya iten sebep, şüphesiz yabancılar karşısında Japonya'da millî birliğini sağlanmasına yönelik isteğidir. Nitekim *Shinron'da* Batılıları ve dönemin uluslararası koşullarını anlattığı bölümler mevcuttur.

Seishisai, *Shinron'a* “Kutsal krallığımız⁸², güneşin doğduğu topraklardır”⁸³ sözüyle başlamıştır. Japonya'nın tanrıların ülkesi olduğundan bahsederek Güneş Tanrıçası Amaterasu'nun soyundan gelenlerin ülkedeki imparatorluk tahtını nesiller boyu devam ettirdiğini ve bu gerçekliğin zamanın başlangıcından beri değişmediğini ifade etmiştir. O, Japonya'yı “dünyadaki bütün ülkelerin en tepesinde yer alan, onlara ahlakî açıdan önderlik eden ve onları erdemli bir topluma dönüştüren imparatorluk⁸⁴” şeklinde tanımlamıştır.⁸⁵ Ona göre bundan habersiz olan

⁷⁹ Wakabayashi Bob Tadashi. 87

⁸⁰ Wakabayashi Bob Tadashi. 89-90

⁸¹ Wakabayashi Bob Tadashi, *Anti-Foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan*.

⁸² Shinshū (神州) kelimesiyle ifade edilmiştir. *Shinshū* ve *shinkoku* (神國) kelimeleri, Tokugawa Dönemi'nde Japonya'nın bütünlüğünü ifade etmek için kullanılmaktaydı. Bob Tadashi Wakabayashi, “Aizawa Seishisai's *Shinron* and Western Learning: 1781-1828” 303

⁸³ *Shinshū ha taiyō no dezuru tokoro* (神州者太陽之所出): Isaburō Imai, Yoshihiko Seya, Bito Masahide, *Mitogaku*, (Tokyo: Iwanami Shoten, 1973).

⁸⁴ Kōka (皇化)

⁸⁵ Aizawa Seishisai, *Shinron* Henshu: Okamura Rihei, (Tokyo: Miyamoto Insatsusho: 1939), 1

barbarlar, Japonya'nın onurunu ayakları altında çiğnemeye cüret etmiştir.

*Kutsal ülkemiz, dünyanın tepesinde yer alır. Büyük bir ülke olmamasına rağmen, bugüne kadar İmparatorluk çizgisini korumuş ve erdemıyla dört bir yana hâkim olmuştur. Batılı barbarlar, evrenin bacıklarını ve ayaklarını temsil ederler; bu da mesafelerden etkilenmeden neden oraya buraya yelken açtıklarını açıklar.*⁸⁶

*"Son zamanlarda dünyanın en aşağı konumlarından habersiz küstah Batılılar, dört denizde arsızca dolaşıyorlar... Şimdi onlar ilahi ülkemizin dünyadaki yüksek konumuna meydan okuyacak kadar cüretkârlar. Bu nasıl terbiyesizlik?"*⁸⁷

Seishisai'ye göre barbarlar hadlerini aşarak, evrendeki dengeyi bozmaktadır.⁸⁸ O, ülkede barbarların tehditinin ciddi bir sorun teşkil etmediğine ve gelenlerin sadece ticari gemiler ve balıkçı tekneleri olduğuna dair iddiaları eleştirmiştir. Barbarların muhtemel saldırılarına karşı hazırlıksızken bu tür bir rahatlığa yönelik öfke ve kederini ifade etmiştir.⁸⁹ Japonya'nın yabancı tehdidine karşı nasıl korunacağı ile ilgili görüşlerini Shinron'da açıklamıştır. Shinron; *Kokutai I*, *Kokutai II*, *Kokutai III*, *Keisei*, *Ryojyō*, *Shugyo*, *Chōkei* olmak üzere beş bölümü ihtiva etmektedir. Seishisai, *Kokutai I*'de kadim zamanlarda tanrıların Japonya'yı kurma sürecini ve ilahi imparatorların idaresinin temel ilkelerini anlatmıştır. *Kokutai II*'de Japonların savaşçı kimliğinden bahsetmiş ve ülkede güçlü ordunun gerekliliğinden bahsetmiştir. *Kokutai III* ise, ülkede ekonomik birliğin nasıl sağlanacağı ile ilgili önerilerini içermektedir. *Keisei* ve *Ryojyō*'da Seishisai, dönemin uluslararası koşullarını ve barbarların doğasını anlatmaktadır. *Shugyo*'da Japonya'nın ekonomik zenginleşmesinden ve silahlarını güçlendirmesinden bahsetmektedir. *Chōkei*'de ise Japon halkının birliğini nasıl sağlanacağını tartışmaktadır.⁹⁰ *Kokutai I*, *Kokutai II*, *Kokutai III*, *Chōkei* bölümleri özelinde eserde *kokutai* kelimesi, içerik analizi yönetimine tabi tutularak, geçtiği yerler tespit edilmiş ve kelimenin ilişkilendirildiği temalar ve oranları ortaya konmuştur. *Kokutai*'in ilişkilendirildiği temalar ile kurulan semantik bağlantı analiz edilmiştir.

E. *Kokutai* (Millî Birlik) Kavramının İçerik Analizi

Shinron'da *Kokutai I*, *Kokutai II*, *Kokutai III*, *Chōkei* başlıklı

⁸⁶ Aizawa Seishisai, *Shinron*, 1-2

⁸⁷ Aizawa Seishisai, *Shinron*, 1

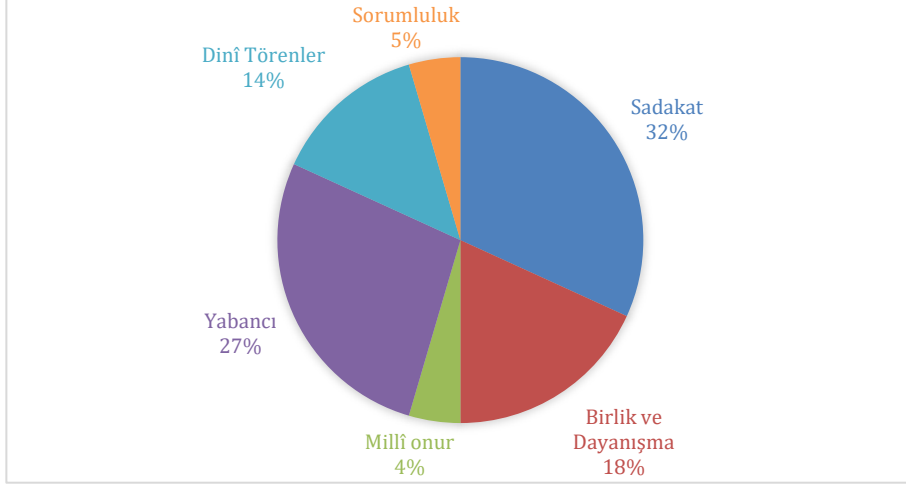
⁸⁸ Aizawa Seishisai, *Shinron*, 2

⁸⁹ Aizawa Seishisai, *Shinron*, 2-3

⁹⁰ Aizawa Seishisai, *Shinron*, 3

bölümlerinde *kokutai* kelimesi toplamda sekiz kez kullanılmıştır. Bu kullanımlarında *kokutai* kelimesinin ilişkilendirildiği kavramlar ve oranları şu şekildedir:

Şekil 1: Kokutai (Millî Birlik) Kavramının İçerik Analizi



Yapılan tema analizinde *kokutai*'in kavram içeriğini büyük oranda sadakat ve bağlılık (chūkō) temaları oluşturduğu görülmüştür. Buradan kavramın Konfüçyüsçü unsurlar içerdiği tespit edilebilmektedir. Metinde sıklıkla imparatora yönelik sadakat ve bağlılık vurgulanmıştır. İmparator, Japon mit metinlerinde Japonya'yı yönetmek üzere gönderilen kutsal hükümdar konumundadır. Bu yönüyle kavram içeriğinde Şintoist öğeler de mevcuttur. *Kokutai* ile ilişkilendirilen diğer bir tema ise *i*⁹¹ şeklinde ifade edilen yabancı (barbar)dır. "Japonya'da mevcut birliğe zarar veren ve düzen bozan yabancılar" bağlamında, yabancı temasının sıklığına rastlanmaktadır. Ülkede millî birliği bozan diğer bir unsur ise halkın sorumluluklarını unutmaması ve yerine getirmemesidir. Bu bağlamda sorumluluk teması da yer bulmuştur. Dinî törenler, halkın birliğini sağlama işlevi gördüğü için imparator tarafından kamuya açık icra edilen ayinlerin önemi bağlamında yer bulmuştur. *Kokutai* kelimesi, güncel sözlüklerde millî onur şeklinde karşılık bulmasına rağmen, ilk çıktığı *Shinron* eserinde sadece bir kez millî onur bağlamında kullanılmıştır.

1. İmparatora Sadakat-Bağlılık ve *Kokutai*

Seishisai, eserinde sıklıkla Japonya'nın kadim tarihinde halkın

⁹¹ 夷

imparatora olan sadakat ve bağlılığı ile kurulan Japon devletinin özgünlüğünü aktarmıştır.⁹² Seishisai, göklerin egemenliği kurulduğundan⁹³ ve insanlar ortaya çıktığından beri, Japonya'nın ilahi imparatorlar tarafından yönetildiğine dikkat çekmiştir. Ayrıca halkın imparatora olan sadakatin ve baba-oğul arasındaki bağlılığın âlemin en üstün ahlakî ilkesi⁹⁴ olduğunu ifade etmiştir.⁹⁵ Ona göre, bu ilkeler, yeryüzü var olduğundan itibaren mevcuttur ve insanların kalblerine sızmıştır. Ailede baba-oğul arasında sadakat ve vefa ilişkisi oluşur ve zamanla toplumda halkın imparatora olan sadakatiyle birleşir. İmparator, bu sadakat ve bağlılık ilkesiyle dünyada düzeni kurabilir ve koruyabilir.⁹⁶ Seishisai bunu (*chūkō*)⁹⁷ şeklinde adlandırılmıştır. Ona göre bu ilkeler insanın büyük yoludur.⁹⁸ Bu ilkeler imparatorluk tahtı kurulduğundan beri Japon devleti ile halkını tek gönül ve akıl⁹⁹ ile bir arada tutmuştur.

Seishisai, *Shinron*'da *Kojiki* ve *Nihonshoki* adı verilen mit metinlerinde geçen Güneş Tanrıçası Amaterasu Ōmikami'den sıklıkla bahsederek, onun soyundan gelen Japon imparatorlarının kesintisiz bir şekilde ülkedeki ezeli ve ebedi hükümranlığına dikkat çekmiştir.

"Güneş Tanrıçası gök kubbelerin ortasında bulunur¹⁰⁰ ve yeryüzüne ışık saçar. Onun ilahî torunları, imparatorluk tahtında bulunur.¹⁰¹

Güneş, Japon dinî ve kültürel hayatında önemli bir yer tutmaktadır. Tarımın ülkede yaygınlaşmasıyla birlikte pirinç gibi temel besinlerin sağlanması için güneşin önemi, Japon varoluş mitlerine yansımıştır. Güneş, yaşayan şeylere hayat ve enerji veren kutsal bir varlık şeklinde algılanmış ve tanrılarla ilişkilendirilmiştir. Kutsal sayılan güneş ile imparator arasında soy bağı kurulmuştur. Bu şekilde Japon devlet kurumunun ve imparatorunun varlığına anlam ve meşruiyet kazandırılmıştır. Nitekim Seishisai'nın eserinde bu inanışın hala varlığını devam ettirdiği görülmektedir.

⁹² Aizawa Seishisai, *Shinron*, 3

⁹³ *Ten'i* (天位)

⁹⁴ *Tenchi no Daigi* (天地之大義)

⁹⁵ Aizawa Seishisai, *Shinron*, 4

⁹⁶ Aizawa Seishisai, *Shinron*, 5

⁹⁷ 忠孝

⁹⁸ Büyük yol (öğreti) : *Daidō* (大道). Aizawa Seishisai, *Shinron*, 6

⁹⁹ *Okuchō no Nō Isshin* (億兆之能一心)

¹⁰⁰ *Tenso ha ten ni arite, kado ni shōrin shitamahi* (天祖在天照臨下土); bakınız: Isaburō Imai, Yoshihiko Seya, Bito Masahide, *Mitogaku*, (Tokyo: Iwanami Shoten, 1973).

¹⁰¹ Aizawa Seishisai, *Shinron*, 6-7

“Güneş Tanrıçasının soyundan gelen imparatorluk sarayı dokunulmazdır.”¹⁰²

“Bizim kutsal ülkemiz doğuya uzanır ve güneşe yönünü çevirmiştir.”¹⁰³

Seishisai'ye göre tanrıların imparatorlar aracılığıyla dünyada kurduğu düzen¹⁰⁴ kötülüklerden tamamen arınmış değildir. O, dünyada Japonların bu saf ve temiz dünyasını bozulmasını “olağan ve değişmez ilke” anlamına gelen *jōri*¹⁰⁵ şeklinde tanımlamıştır. Eserinde Japon tarihinden örnekler vererek bu düzeni bozan unsurlara dikkat çekmiştir.

Ona göre, zaman içerisinde meydana gelen değişimler ülkede mevcut düzenin bozulmasına neden olmaktadır (*jisei no hen*)¹⁰⁶. Japonya'nın ilk imparatoru kabul edilen İmparator Jimmu döneminden başlayarak Tokugawa Yönetimine kadar olan süreçte kesintisiz barış-refah yaşanmamış, ülkede kargaşalar da çıkmıştır. Japonya'nın ilk imparatoru Jimmu, ülkede barış ve düzeni sağlamış, yöneticilere boyun eğdirmiş ve onlara Japon halkına hizmet etmelerini emretmiştir. Yöneticilerin imparatora bağlılığı, halkın da yöneticilere ve imparatora olan sadakati ile millet birbirine bağlanmıştır. Bu düzenden bütün halk faydalanmıştır. Ne var ki, zamanla Jimmu'nun kurduğu sadakat zinciri bozulmuş ve ülkede ayaklanmalar çıkmıştır. Bu düzeni yeniden kuran İmparator Sujin olmuştur. Sujin ülkede ayaklanmaları bastırarak ve ülkenin en uç köşesine kadar barış ve mutluluk getirmiştir. Topraklarını genişletmiş ve halkı ikna etmiştir. Manevi birlik sağlanmış ve bu düzenden herkes faydalanmıştır. Ancak daha sonra yönetimde çözümler meydana gelmiş, insanlar konumlarından koparılmış, yöneticiler ülkenin kamu topraklarını gasp ederek görevlerini kötüye kullanmıştır.¹⁰⁷ Bu en karanlık dönemde İmparator Tenji (626-672) ülkeye yeniden düzen ve barış getirmiştir. Yaptığı reformlarla ülkeyi *kokugun*¹⁰⁸ adı verilen idari birimlere ayırmış ve bu birimlere valiler atamıştır. Özel mülkiyeti kaldırmış ve ülkedeki her karış toprağı imparatorun yönetimine (*tenka*) dâhil etmiştir. Ancak ülkede kargaşa hâkim olmuş ve savaşçı gruplar

¹⁰² Aizawa Seishisai, *Shinron*, 5

¹⁰³ Aizawa Seishisai, *Shinron*, 51

¹⁰⁴ Tenka (天下)

¹⁰⁵ 常理

¹⁰⁶ 時勢之變

¹⁰⁷ Aizawa Seishisai, *Shinron*, 15-17

¹⁰⁸ 国郡

etkin hale gelmiştir. Minamoto Yorimoto'dan¹⁰⁹ (1147-1199) başlayan bu süreç Ōnin Savaşları'nın sonuna kadar kadar devam etmiştir. Bu dönemde yöneticiler, sorumluluklarını yerine getirmeyerek ülkeyi kaosa süreklemiştir. Seishisai bu dönemi; "*milletin onuru (kokutai) dünyanın gözünde acı bir şekilde lekelenmiştir.*"¹¹⁰ şeklinde ifade etmiştir. Ona göre bu kaos, insanların statülerinin gerektirdiği sorumlulukları ve erdemleri yerine getirmemelerinden, yöneticilerin Amaterasu'ya olan sadakat ve bağlılıklarını unutmalarından kaynaklanmıştır. BU iç savaş döneminden sonra ülkeye barış ve huzur getiren Tokugawa Yönetimi sadakat ve bağlılık ilkeleriyle 200 yılı aşkın bir süre içinde ülkede barış ve düzenin temellerini atarak Kyoto'daki imparatorluk bağlılığını ifade etmişti. Ülkedeki hükümlerini uzun süredir bu doğrultuda devam etmişti. İmparator Jimmu tarafından kurulan barış ve düzen, Tokugawa Yönetimi eliyle restore edilmişti. Ancak yine ülkede sosyal dağılma ve ekonomik sıkıntılar yaşanmaktaydı. Dahası ülkenin çevresinde dolanan yabancılara karşı ülkede kayıtsızlık mevcuttu. Hanlıklar kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmekte ve sorumsuzca davranmaktaydı. Seishisai'e göre ülkedeki bu kayıtsızlık ve sorumsuzlukla birlik ve dayanışma (*kokutai*) sağlanamazdı.¹¹¹ Bu nedenle her şeyden önce halkın imparator ve Tokugawa Hükümetine sadakatini tesis edilmesi gerekiyordu.

Seishisai'nin bu ifadelerinden imparatorun ülkede yaşanan kaosu düzene, refaha ve barışa dönüştüren; evrende ve Japonya'da dengeyi sağlayan önemli bir konumda olduğu görülmektedir. Bu dengenin ise imparator ve halk arasında kurulan sadakat bağlılık ilkesi ile kurulduğu tespit edilmektedir.

2. Yabancı Öğreti ve *Kokutai*

Seishisai'ye göre ülkede imparatorun kurduğu düzeni kaosa sürükleyen unsur ise *jasetu*¹¹² veya *jahō*¹¹³ şeklinde adlandırdığı yabancılara kötü öğretileridir.¹¹⁴ Japonya tarihinde Konfüçyüsçülük ve Budizm gibi yabancı öğretiler ülkede yayılmış, bu öğretiler halkı imparatora duydukları sadakatten alıkoymuştu. Halkın manevi birliğini bozmuş ve

¹⁰⁹Japonya'da imparator tarafından atanan ilk shōgun. Kamakura'da askerî yönetimini kurmuştur.

¹¹⁰ Aizawa Seishisai, *Shinron*, 18

¹¹¹ Aizawa Seishisai, *Shinron*, 17-21

¹¹² 邪説

¹¹³ 邪教

¹¹⁴ Aizawa Seishisai, *Shinron*, 15

ülkede kaosu ortaya çıkarmıştı. Bundan kurtulmak için bilge imparatorlar Güneş Tanrıçası Amaterasu'dan öğrendikleri doğanın ilkelerine (*Shintō*) başvurmuş, sadakat ve bağlılığa tutunmuş ve insanların gönüllerini birleştirebilmişlerdi.¹¹⁵

Seishisai, Japonya'nın karşılaştığı krizin, ülkenin geçmişinde yaşadığı krizlerden farklı olduğunu düşünmüştür. Ülkeyi tehdit eden her ne kadar Batılı ülkelerin gemileri olsa da, Seishisai, Batılı ülkelerin dinlerinin ülkede yayılmasından daha çok endişe etmiştir. *Yaso no Hō (İsa'nın İlkeleri)*¹¹⁶ şeklinde tanımladığı Hristiyanlığın ülke gizlice yayılabilme ihtimaline karşılık ülkenin yabancılarla ilişkisinin kesilmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre Hristiyanlık, imparator ile halk arasında sadakati tamamen ortadan kaldırarak insanlar arasındaki eşitliği telkin etmekte ve baba-oğul arasındaki saygı ve vefa ilkelerini göz ardı etmekteydi. Hristiyan barbarlar, gittikleri her yerde tapınakları yıkmakta ve toprakları ele geçirmek için dinlerini yaymaktaydı. Halkları aldatmakta, yönetimlerine karşı ayaklandırmakta ve toprakları ele geçirmektedirler.¹¹⁷

Seishisai, Hristiyanlığın Batılı ülkelerde millî birliği sağladığını düşünmüştür. Ona göre, Hristiyanlık çatısı altında birleşen yabancı liderler halkını askerî teknikler alanında eğitmekteydi. Halkını uzak diyarlara göndererek buradaki insanlara kendi öğretileri aşılayarak onları devşirmekte ve insanları kendi yönetimlerine karşı ayaklanmaları için ayartmaktaydılar.¹¹⁸ Yabancıların bu tür tehditlerine maruz kalan Japonya'nın durumunu "ölümcül bir derde yakalanmış hasta" şeklinde betimlemiştir. Dağılmak üzere olan ülkede Japonları biraraya getiren manevi birlik kaybolmuş ve Amaterasu'nun büyük yolu unutulmuştur.¹¹⁹ Bu haliyle Japonlar, yabancı dinin büyüüne kapılarak ülkesine ve imparatoruna ihanet edebilecek, ülkede ayaklanma çıkarabilecekti. Böylelikle yabancılar savaş çıkarmadan ülkeyi ele geçirecektir.¹²⁰ Bu noktada Seishisai, ülkede yabancıların bilgisini yayanlara ve onları övenlere karşı tepkisini dile getirmiştir. Çünkü henüz yabancılar hakkında yeterince bilgi sahibi olmayan cahil halk (*gumin*)¹²¹, yabancıların inanç ve geleneklerine kapılacaktı. Bu

¹¹⁵ Aizawa Seishisai, *Shinron*, 22

¹¹⁶ 邪蘇之法

¹¹⁷ Aizawa Seishisai, *Shinron*, 28-29, 45

¹¹⁸ Aizawa Seishisai, *Shinron*, 31, 45

¹¹⁹ Aizawa Seishisai, *Shinron*, 29

¹²⁰ Aizawa Seishisai, *Shinron*, 67-68

¹²¹ 愚民

sebeple çok geçmeden önlem alınmalıydı. Aksi halde barbarları ülkede barındırmak ve onlara yardım etmek; kargaşayı tetikleyecek, Japonya'yı Çin ve Hindistan'ın durumuna düşürecek, memleket barbarların ülkesi olacaktı. Seishisai, bu durumda Tokugawa Yönetimi'nin yabancı gemileri yasaklayan emirlerin yerinde olduğunu ifade etmiştir.¹²² Bu bağlamda yabancı tehdidine karşı Japonların imparatorluk çatısı altında birliğe çağırılması eserde geniş yer tutmuştur. Bu açıdan iç ve dış tehdit unsurlarının Japonlarda millî birlik duygusunu ortaya çıkardığı tespit edilebilmektedir. Ayrıca Seishisai, Batıların Hristiyanlık çatısı altında millî birliği sağladığı bilgisiyse Batılı ülkeleri model almış, Japonya'nın da bir öğretiy ya da din çatısı altında birleşmesi gerektiğini düşünmüştür.

3. Dinî Törenler ve *Kokutai*

Seishisai, ülkede topluma açık bir şekilde icra edilecek dinî törenlerle, millî birliği sağlayacağını ifade etmiş ve bu törenlerin ayrıntılarını eserinde anlatmıştır. Ona göre, Amaterasu Ömikami, hayatın devamı için Japonlara pirinç ve ipek olmak üzere iki önemli nimet bahşetmiştir. Bunun kıymetini bilmek, şükran duymak ve ona saygı göstermek, imparatorların temel görevidir.¹²³ Bunun için pirinç hasat dönemlerinde icra edilen *Daijyōsai* âyini, imparatorluk kurumunun temelinde yer alan dinî ve resmî bir törendir. Bu tören, imparatorun Amaterasu Ömikami ile yakınlaştığı ve etkileşim kurduğu bir ayin niteliğindedir. İmparator, ataları olan tanrılara bu törenlerle sadakatini ve vefasını sunar ve halkının taleplerini dile getirir. Bir kısmı kamuya açık şekilde icra edilen bu ayin, sadakat ve bağlılık ilkelerinin bizzat imparator tarafından uygulandığı göstermektedir.¹²⁴

"Tarih boyunca din (öğreti) ile hükümet¹²⁵ birbirinden ayrılmamıştır. İnsanlara bir kez Amaterasu ve imparatora saygı duymaları öğretildiğinde onların kalpleri sapkınlıklara karşı kör kalacaktır."¹²⁶

Bu şekilde düzenlenen törenlerle imparatorun tanrılara, halkın da imparatora karşı sadakati ve bağlılığı ile ülkede bir manevî birlik inşa edilmiştir. Nitekim kadim Japon imparatorları da bu ayinler ve ahlaki ilkelerle ülkede birliği kurmuştur. Bu, Japonya'da saf devlet-millet birliğini

¹²² Aizawa Seishisai, *Shinron*, 29-31

¹²³ Bob Tadashi Wakabayashi, "Aizawa Seishisai's *Shinron* and Western Learning: 1781-1828" 125

¹²⁴ Aizawa Seishisai, *Shinron*, 7-8, 23, 52

¹²⁵ Saisei icchi (祭政一致)

¹²⁶ Aizawa Seishisai, *Shinron*, 11

ve Japon devletinin özgün niteliğini temsil etmektedir. Ayrıca geleneksel Japon yönetim sistemindeki din (öğreti)-devlet birliğine de göstermektedir.

Yabancılara karşı alınacak diğer önemli tedbir ise onlar hakkında yeterli bilgiye sahip olmaktır. Onların saldırılarına karşı zekice planlar geliştirmektir. Yabancılar, denizleri aşarak sınırlı sayıda asker, gemi ve mühimmatla gelmektedir. Ülkeyi bütünüyle kuşatmak için güçlü silahları olsa da yeterli sayıda değildir. Bu nedenle Japonların kıyılara yayılarak onların olası saldırılarına güçlü bir şekilde karşılık vermelidir. Ancak onlar, gemileriyle istedikleri yere gidebilmekte ve saldırmak için en iyi bölgeyi tespit edebilmektedir. Dolayısıyla onlar bu noktada büyük avantaja sahipti. Bu nedenle kıyılardaki savunma güçlendirilmeli, yabancılar, kıyılara gelmeden açık denizde önlenmeliydi. Yabancılara karşı alınacak önlemler derhal belirlenmeli ve askerler ile halk bu amaçla konsolide edilmeliydi. Seishisai ayrıca Ezo Adası'nı kuşatılmasını oradaki Japon olmayan halkın da Tokugawa Yönetimi'ne dâhil edilmesini savunmuştur.¹²⁷ Bu açıdan *Shinron*'da ülkenin güvenliği adına, ülkenin topraklarını genişletme amaçlarının bulunduğunu da söylemek mümkündür.

Sonuç

18. yüzyılın sonlarında Japonya'ya gelen Rus ve İngiliz gemilerinin tehdit edici tutumları, ülkenin savunması ile ilgili tartışmaları başlatmıştır. Bu tehdide karşı nasıl bir tutum sergilenmesi gerektiği ile ilgili sunulan öneriler, ülkede feodal yönetim sistemini aşan milli görüşlerin temellerini atmıştır. Bu görüşlerde Japonya'nın bütünlüğü *Dai Nippon Koku* (Büyük Japonya) ve *Kōkoku* (imparator ülkesi) şeklinde tanımlanmıştır. *Kokutai* (millî birlik) kelimesi ise bu tartışmalar arasında Mito Hanlığı'nda Aizawa Seishisai'in *Shinron* (Yeni Sav) eserinde kullanılmıştır.

Sözlük tanımlarında "millî onur ve millî karakter" şeklinde tanımlanan *kokutai* kelimesi, Aizawa Seishisai'in *Shinron* eserinde çeşitli temaları ve kavramları ihtiva ettiği görülmüştür. İçerik analizi kullanılarak incelenen *Shinron*'da, *kokutai* imparatora sadakat-bağlılık, birlik ve dayanışma kavramlarıyla büyük ölçüde ilişkilendirilmiştir. Japon devletinin imparatora sadakat ve bağlılık ilkeleriyle kurulduğu sıklıkla anlatılmıştır. Halkın bu erdemden ayrılması ve sorumluluklarını ihmal etmesiyle ülkede kargaşa ve ayaklanmaların baş gösterdiği açıkça belirtilmiştir. Bu açıdan geleneksel Japon devlet-millet birliğinin imparatora sadakat ve bağlılık ile tesis edildiği

¹²⁷ Aizawa Seishisai, *Shinron*, 68-76

anlaşılmaktadır. Ayrıca İmparator, evrende ve ülkede dengeyi sağlayan, kaostan arındıran, düzen ve refah getiren konuma yerleştirilmiştir.

Diğer taraftan *kokutai* ile yabancı tehdidi arasında yakın bir semantik bağ kurulmuştur. Ülkeye gelen yabancılar ve yabancı öğretilerin ülkedeki mevcut düzeni, sadakat ve bağlılık üzerine kurulmuş milli birliği bozacağı konusuna eserde sıklıkla yer verilmiştir. Bu açıdan yabancı tehdidi, *kokutai* fikrinin ortaya çıkışını etkileyen önemli bir unsurdur. Özellikle Hristiyanlığın Japonları ayartarak ülkede ayaklanma çıkaracağından büyük endişe duyulmuştur. Bu nedenle Seishisai eserinde yabancılar ve halk arasına engel koyacak kuralları desteklemiştir. Diğer taraftan Seishisai, Hristiyanlığın Batılı ülkelerde ulusal birliği sağlayan öğreti olduğunu düşünmüştür. Japonya'nın da bunu model alıp imparatora karşı sadakat ve bağlılığı işleyerek ülkede milli birlik ve beraberliği sağlaması gerektiğini vurgulamıştır. Bu açıdan Seishisai'in Batı'ya dair bilgisi, *kokutai* fikrinin ortaya çıkışını etkilemiştir.

Eserde, kamuya açık şekilde düzenlenen dinî törenlerle Japonlara sadakat ve bağlılığın öğretilebileceği ve bunun da milli birliğe destek vereceği ifade edilmiştir. Bu manada imparatorun bizzat icra ettiği Daijyōsai ayini örnek verilmiştir. İmparator ile Güneş Tanrıçası Amaterasu Ōmikami'nin etkileşim kurduğu bu ayinle, sadakat ve bağlılık ilkelerinin görünür kılınarak halka benimsetilmesi gerektiği belirtilmiştir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- BOB Tadashi Wakabayashi. "Aizawa Seishisai's Shinron and Western Learning: 1781-1828". Princeton University, 1982.
- CAPTAIN Golovnin. *Memoirs of A Captivity in Japan, During the Years 1811,1812 and 1813; with Observations on the Country and the People*. London: Henry Colburn, 1824.
- DEVECİ Hülya. "Hristiyan Japonların Devlet Milliyetçiliği: Kumamoto Band ve Kirisutokyō Sekai, Rikugō Zasshi, Shinjin Dergileri Örneğinde". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2022.
- DORE R.P. *Education in Tokugawa Japan*. Berkeley&Los Angeles: University of California Press, 1965.
- HAYASHİ Shihei. *Kaikoku Heidan*, 1791.
- HIDEO Kanemitsu. "Tokugawa Bakufu no Taigai Seisaku (Sakoku) to Gendai no Kokkyō Mondai ni Shimeru Igi", *Tōsho Kenkyū*, sy 6 (2006): 1-19.
- HONJYO Eijirō. "The Original Current of Japanese Political Economy", *Kyoto University Economic Review*, sy 17/3 (1942): 1-19.
- JANSEN Marius B. *Making of Modern Japan*. Belknap: Harvard University Press, 2002.
- JIANG Jianwei. "Aizawa Seishisai no Kokugakukan, Nobunaga Hihan no Shisō IKōzō wo Chūshin ni" *Waseda Daigaku Daigakuin Bungaku Kenkyūka Kiyō*, sy 62 (2017): 83-97.
- KAEMPFER Engelbert. *The History of Japan*. 1 c. London, 1727.
- KATAGIRI Kazuo. "Phaenton Jiken ga Ransen no Nagazaki Nyūkō Tetsuzuki ni Oyoboshitaru Eikyō", *Hōsei Shigaku*, sy 19 (1967): 85-105.
- KATO Eiic, FUKUYA Katsumi. *Bakuhan-sei Kokka no Seiritsu*. Tokyo: Yūhikaku, 1981.
- KITAGAWA Joseph M. "The Japanese Kokutai (National Community) History and Myth", sy 13/3 (1974): 209-26.
- KITANO Yuji. "Mitogaku to Bakumatsu Bushisō: Yokoi Shōnan ni Yoru Jyūyō to Hihan wo Megutte", *Osaka Sangyō Daigaku Ningen Kankyō Ronshū*, sy 7 (2008): 43-65.

- “Kokugojiten”. Tokyo: Kadokawa Shoten, 1973.
- KUDO Yutaka. “Kokutai no Keisei to Tenkai, Shinron no Shuchō wo Baikai Toshite”, Bukkyō Keizai Kenkyū, sy 48 (2019): 1-24.
- LISS Robert. “Frontier Tales: Tokugawa Japan in Translation” The Brokered World: Go-Betweens and Global Intelligence”. İçinde *The Brokered World: Go-Betweens and Global Intelligence*, 1-47. Cambridge: Science History Publications, 2009.
- MAEDA Tsutomu. “Yamaga Sokō Chucho Jujitsu ni Okeru Ka’i Kannen”, Aichi Kyōiku Daigaku Kenkyū Hōkoku, sy 59 (2010): 47-54.
- MARUYAMA Masao. *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Tokyo: University of Tokyo Press, 1974.
- MASAAKI Shinya. “Tendō Shisō no Henyō Yosetsu: Edo Shoki ni Okeru Seitōteki Konkyo”, Bukkyō Daigaku Shaigaku, sy 27 (2002): 34-45.
- MASAHIDE Bitō. *Nihon Kokkashugi, Kokutai Shisō no Keisei*. Tokyo: Iwanami Shoten, 2014.
- MASAMICHI Okazaki. “Kindai Nihon to Kokutai Kannen”, Jinbun Bunka Shakai, 1997, 347-66.
- MCNALLY Mark Thomas. *Liken o Other: Exceptionalism and Nativism in Early Modern Japan*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2016.
- MORITA Masaya. “Sakokuka Nihon to Sekai ni Shinagaru Umi no Kōeki Rūto: Saikaku Bungaku wo Shizai to Shite”, Jinbun Ronkyū, sy 67 (2018): 57-76.
- NAJITA Tetsuo. “History and Nature in Eighteen Century Tokugawa Thought”. İçinde *The Cambridge History of Japan*, 4:596-659. UK: Cambridge University Press, 2008.
- NALBANT Ayhan Şeyma. “XIX. yüzyıl Japonya’sında Siyasî Düşünce: Shinron ve Bunmeiron no Gairyaku Eserlerinde İdeoloji”. Yüksek Lisans Tezi, , Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- “Nihongo Daijiten”. Tokyo: Kōdansha, 1989.
- NOELL Wilson. “Tokugawa Defense Redux: Organizational Failure in the Phaeton Incident of 1808”, The Journal of Japanese Studies, 36, sy 1 (2010): 1-32.
- OOGAWA Makoto. *Kinsei Ōken to Seimei no Tenkaishi*. Tokyo: Ochanomizu Shoten, 2012.
- RONALD Paul Toby. “Reopening the Question of Sakoku: Diplomacy in the Legitimation of the Tokugawa Bakufu”, The Journal of Japanese
-

Studies, 3 (1977): 323-63.

RONALD Paul Toby. "The Early Tokugawa Bakufu And Seventeenth Century Japanese Relations With East Asia". Phd Thesis, Columbia University, 1977.

SEISHISAI Aizawa. *Shinron*. Tokyo: Miyamoto Insatsusho, 1939.

"Shinmeikai Kokugojiten". Tokyo: Sansendo, 1997.

TASHIRO Kazui ve Susan Downing Videen. "Foreign Relations During the Edo Period: Sakoku Reexamined", *The Journal of Japanese Studies*, 8 (1982): 283-306.

WAKABAYASHI Bob Tadashi. *Anti-Foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan*. USA: Harward College, 1986.

WATANABE Hideyuki. *Kodai Chūka Kannen no Keisei*. Tokyo: Iwanami Shoten, 2010.

WELLS David N. "Japan through Russian Eyes – History and Context". İçinde *Russian Views of Japan, 1792-1913: An Anthology of Travel Writing*, 1-32. London: Routledge Curzon, 2004.

YOSHIHIKO Seya, Imai Isaburō, Bito Masahide. *Mitogaku*. Tokyo: Iwanami Shoten, 1973.



THE EMERGING PROCESS OF THE IDEA OF KOKUTAI (THE NATIONAL UNITY) IN JAPAN AND ITS CONTENT

 Hülya DEVECİ^a

Extended Abstract

Kokutai is an important idea that ideologically influenced the establishment and development of the Japanese nation-state. Kokutai was used in ancient times to refer to the administrative structure and state honor of a state in China. It came to Japan in this mean. Kokutai transformed into a state ideology with the Shinron written by Aizawa Seishisai in 1825 and influenced the politics of the country until the Second World War. The threatening attitudes of the Russian and British ships that came to Japan at the end of the 18th century started the discussions about the defense of the country. Suggestions on how to act against this threat laid the foundations of national views that transcended the feudal administration system in the country. In these views, the unity of Japan is defined as Dai Nippon Koku (Greater Japan) and Kōkoku (emperor country). The concept of kokutai (national unity) was used in Aizawa Seishisai's Shinron in the Mito Han between these discussions. These scholars in Mito Han, shaped the country's politics at the end of the Tokugawa Period with their views, provided the revival of the slogan sonnō (respect to the emperor) in Japan. Especially after the 18th century, their views on political and social issues in the country, their research on Western countries, and their initiation of the sonnō jōi (respect to the emperor, expel the barbarians) have an important place in the history of the country. As a matter of fact, Kokutai emerged in the Mito Han with the Shinron of Aizawa Seishisai. This concept bears traces of the thoughts of Confucianist scholars in the Mito Han. Kokutai literally means "national honour" and "political regime of a country". However, beyond the definitions, the word has significant contents in the context of Japanese state thought and

^a Res. Asst. Ph.D., Erciyes University, hulyakarasu@erciyes.edu.tr

Japanese nationalism, with its historical and intellectual background. For this reason, it is aimed to reveal the implicit meaning behind the concept of kokutai by examining SHinron. First of all, the historical process and intellectual background that led to the emergence of kokutai in Japan were examined. Then, Shinron, in which the word was first used in the sense of national unity, was examined with content analysis. A concept map was presented according to the frequency of the kokutai usages and the themes associated with it. In addition, the semantic context established with the concepts and themes with which kokutai is associated is revealed.

In these analysis, kokutai has been largely associated with the concepts of loyalty-devotion to the emperor (chūkō), solidarity. It has often been told that the Japanese state was founded on the principles of loyalty and devotion to the emperor. It has been clearly stated that turmoil and uprisings arose in the country as the people left this virtue and neglected their responsibilities. In this respect, it is understood that the traditional Japanese state-nation unity was established with loyalty and devotion to the emperor. In addition, the Emperor is placed in a position that provides balance in the universe and the country, purifies it from chaos, and brings order and prosperity. On the other hand, a close semantic link has been established between the kokutai and the foreign threat. It is frequently mentioned in Shinron in the context of foreigners coming to the country and foreign teachings disrupting the existing order in the country and the national unity based on loyalty and loyalty. In this respect, the foreign threat is an important factor affecting the emergence of the concept of kokutai. In particular, there was great concern that Christianity would seduce the Japanese and cause an uprising in the country. For this reason, Seishisai supported the rules that would put obstacles between foreigners and the Japanese in his work. Seishisai thought that Christianity was the teaching that ensured the national unity of Western countries. Taking this as a model, he emphasized that Japan should provide national unity with the emperor and loyalty-devotion. In this respect, Seishisai's knowledge of the West influenced the emergence of the concept of kokutai. It is stated in Shinron that loyalty and devotion will be taught to the Japanese through religious ceremonies held publicly in the country, and this will support national unity. In this sense, the Daijyōsai performed by the emperor himself is given as an example. With this ritual, in which the Emperor and the Sun Goddess Amaterasu Ōmikami interacted, it was stated that the principles of loyalty and devotion should be made visible to the public. These determinations made in the article form a basis for comparative research on the changes in the content of kokutai during and

after the Meiji Period.

Keywords: History of Religions, Kokutai (national unity), Shinron, Holy Japanese Emperors, religious ceremony.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.



USULCÜLERE GÖRE EMİR-İRÂDE İLİŞKİSİ

 Selman DEMİRBOĞA^a

Öz

Fıkıh usulü eserlerinde emir konusuyla ilgili tartışılan meselelerden biri de emrin iradeyi gerektirip gerektirmediği meselesidir. Emrin, emir olması için irade vasfının gerekli olup olmadığı, bu meselenin temelini oluşturmaktadır. Söz konusu tartışma, talebin mahiyeti ve Allah'ın irade etmediği bir şeyi emretmesinin caiz olup olmamasından kaynaklanır. Bununla birlikte kelâm-ı nefsi ile ilgili görüş farklılığının da teorik anlamda bu tartışmayla ilgili olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili usul literatüründe temelde iki görüşten söz etmek mümkündür. Mu'tezilî ve Şîf usulcülerin benimsediği birinci yaklaşıma göre emir iradeyi gerektirir. Bu görüşe göre emir, ancak emredilen şeyin emreden tarafından irade edilmesiyle söz konusu olur. Dolayısıyla emirde mutlaka iradenin bulunması gerekir. Bu görüş sahiplerinin emirde bulunmasını şart koştukları irade, emredilen şeyin yapılmasını gerektiren iradedir. Mu'tezilî usulcülerin emirde iradeyi şart koymasının altında yatan temel sebeplerden birinin savdukları adalet ilkesiyle bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür. Zira onlara göre Allah adaleti gereği irade etmediği bir şeyi emretmez. Cumhûrun benimsediği ikinci görüşe göre ise emir iradeyi gerektirmez. Buna göre emirde, emredilen şeyin irade edilmiş olması şart değildir. Dolayısıyla irade edilen bir şeyin emredilmesi caiz olduğu gibi irade edilmeyen bir şeyin emredilmesi de caizdir. Bu nedenle emrin emir olması için talep dışında irade gibi ek bir sığata ihtiyaç yoktur.

Bu makalenin amacı usul eserleri bağlamında emrin iradeyi gerektirip gerektirmediğiyle ilgili tartışmanın mahiyetini ortaya koymak ve tarafların görüşlerini temellendirmek için tutunduğu gerekçeleri açıklamaktır. Bu yönüyle söz konusu problemin açığa kavuşturulması hedeflenmektedir.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh Usulü, Emir, İrade, Talep.



ACCORDING TO THE JURIDISTS COMMAND-WILL RELATION

Abstract

One of the issues discussed about the command in the works of fiqh is

^a Arş. Gör. Dr., Batman Üniversitesi, selman.demirboga@batman.edu.tr

undoubtedly the issue of whether the command requires will or not. Whether the qualification of will is necessary for an command to be an command is the basis of this issue. It is possible to say that the discussion in question stems from the nature of the demand and whether it is permissible for Allah to command something that he does not will. For all that, it can be said that the difference of opinion about the kalam-ı nafsî has an effect on this discussion in the theoretical sense. It is possible to talk about two main views in the law literature on the subject. According to the first approach adopted by Mu'tazili and Shiite jurists, the command requires will. According to the jurists, who hold this view, an command comes into question only by the will of what is commended. Therefore, there must be a will in the command. The will that these opinion holders require to be in command is the will that requires doing what is commended. It is possible to say that one of the main reasons underlying the Mu'tazili jurists stipulating the will in the command is related to the judicial principle they advocate. For, according to them, Allah does not command anything that he does not will, in accordance with His justice.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Islamic Law, Fiqh Method, Command, Will, Demand.



Giriş

Fıkıh usulünde üzerinde sıkça durulan konulardan birinin de emir konusu olduğu görülmektedir. Zira şer'î hükümlerin ekserisinin emir formunda gelmiş olması, bu konunun usulcüler tarafından etraflıca ele alınmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda kimi dille kimi de kelimâ konularla ilgili olmak üzere emrin mücebi, fevr, terahî, irade ve tekrarı gerektirip gerektirmediği gibi bir çok konu ele alınmıştır. Emir-irade ilişkisi de esasen kelimâ bir konu olmakla birlikte nazarî bir ilim olması sebebiyle klasik fıkıh usulünde de bu tür meselelere yer verilmiş ve tartışılmıştır.

Usul eserlerinde emir başlığı altında ele alınan emir-irade ilişkisinden kastedilen, emrin iradeyi gerektirip gerektirmemesidir. Bu meseleyle ilgili usul literatüründe temelde iki görüşten söz etmek mümkündür. Mu'tezilî ve Şîf usulcülerin benimsediği birinci görüşe göre emir iradeyi gerektirir. Bu görüşü benimseyen usulcüler emrin, emir olması için irade şartını aramışlardır. Onlara göre irade olmaksızın emir olmaz. Usulcülerin genelinin savunduğu ikinci görüşe göre ise emir iradeyi gerektirmez. Buna göre emrin, emir olması iradeye bağlı değildir. Dolayısıyla irade edilen bir şeyin emredilmesi caiz olduğu gibi, irade edilmeyen bir şeyin emredilmesi de caizdir.

Emrin, kelâmın kısımlarından biri olması sebebiyle kelâmın hakikatiyle ilgili tartışmalar beraberinde emrin de yer yer bu bağlamda değerlendirilmesine sebep olmuştur.¹ Özellikle Eş'arî kelamcı usulcülerin, emrin hakikatinin ne olduğu ve hangi şartları taşıması gerektiği konularına girmeden önce kelâmın mahiyetine ilişkin açıklamaları bunu destekler mahiyettedir.² Önde gelen kelamcı usulcülerden Cüveynî'nin (ö. 478/1085) konuyla ilgili ifadeleri emir ile kelâm arasındaki ilişkinin boyutunu göstermesi açısından önemlidir. Cüveynî şöyle der:

“Bil ki emir, kelâmın kısımlarından biri olup emredenın nefsi ile kâim olan manadır. Lafızlar emir değildir. Emirle ilgili bahislerde mutlak olarak emir kullanıldığında bilesin ki, bundan kastımız nefisle kâim olan mana olup, sesler ve çeşitli lafızlar değildir.”³

Kelâmın hakikatine ilişkin farklı görüşler bulunmakla birlikte Kur'an'ın mahluk olup olmadığı tartışması çerçevesinde esas itibarıyla kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî olarak iki görüş üzerinde durulmuştur.⁴ Eş'arî ve Mâtürîdîlerin benimsediği birinci görüşe göre kelâm, Allah'ın zatıyla kâim ezeli bir manadan ibarettir. Kelâm-ı nefsi olarak ifade edilen bu mana ilim ve iradeden farklıdır ve gerçek ilâhî kelâmı teşkil eder. Kelâmın emir, nehiy ve haber şeklini alması muhatapların yaratılmasıyla vuku bulur. Bu kelâmı

¹ Usulcüler genel olarak emrin kelâmın kısımlarından biri olduğunu ifade etmişlerdir. Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Velid Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücbî el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-islami, 1995), 1/196; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb (Dârü'l-vefâ, 2012), 135-137; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâtü'ü'l-edille fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Hafız b. Ahmed el-Hakemî (Riyad: Mektebetü't-tevbe, 1998), 1/46; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 2010), 2/61; Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1999), 2/450; Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsim) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzak Afîfî (Riyad: Dârü's-sumey'î, 2003), 2/160; Ebû Muhammed Tâcuddîn Abdurrahmân b. İbrâhîm b. Sibâ' el-Firkâh el-Fezârî el-Bedrî Tâceddin el-Firkâh, *Şerhu'l-Varakât*, thk. Sare Şafi el-Hacirî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1997), 117-119.

² Örnek olarak bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/138; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî Cüveynî, *et-Telhîs fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Culem en-Niyabî - Şebbir Ahmed el-Umerî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1996), 1/240-242; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/61-65; Ebü'l-Feth Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbn Berhân, *el-Vusûl ile'l-usûl*, thk. Abdulhamid Ali Ebû Züneyd (Riyad: Mektebetü'l-me'ârif, 1983), 1/128.

³ Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/242.

⁴ Diğer görüşler için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 08 Ağustos 2022).

kullara ulaştırılan harf ve seslere ise kelâm-ı lafzî denir ki, bunlar Allah'ın zatıyla kâim değildir. Herhangi bir nesnede yaratıldıklarından hâdistir ve mecazi olarak kelâm-ı ilâhî diye adlandırılır.⁵

Mu'tezilî ve Şîî usulcülerin benimsediği ikinci görüşe göre ise kelâm, harflerden ve seslerden oluşan ifade olup Allah'ın konuşması zatı dışında herhangi bir nesnede harf ve ses yaratmasıyla mümkün olur. Yaratılan harfler ve sesler hâdis olup Allah'ın zatıyla kâim değildir. Buna göre emir de kelimelerin kısımları arasında yer aldığı için lafız ve sığadan ibarettir.⁶

Kelâmın hakikat anlamının ne olduğuna ilişkin bu tartışma aynı şekilde emrin tarifine de yansımıştır. Aradaki farkın görülmesi açısından her iki tarafın emri ne şekilde tarif ettiğine göz atmakta fayda vardır. Mesela önde gelen Mu'tezilî usulcülerden Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) emri şu şekilde tarif etmiştir: "Emir, bir kimsenin daha aşağı konumdaki birine 'yap' sözüdür."⁷ Kâdî Abdülcebbar'ın öğrencisi Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) de emri benzer şekilde tarif etmiştir. Basrî'nin yaptığı tanıma

⁵ Yavuz, "Kelâm". Eş'arîler ve Mâtürîdîlerin görüşü hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkanî Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru sadır, ts.), 116-123; Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatu't-devle, 1928), 106-108; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavatî'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdulmunim Abdulhamid (Mısır: Mektebetü'l-hancî, 1950), 102-109; Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/239-249; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî Ebü'l-Muîn Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'l-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ (Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 2011), 66-69; Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, *Ğâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-kelem*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2004), 86-113; Cemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fî ilmi'l-kelemî ve'l-akâ'idü't-tevhîdiyyeti'l-münciyeti fî'l-âhire*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Matbaatu'l-mahmûdiyyetü't-ticâriyye, ts.), 32-36.

⁶ Yavuz, "Kelâm". Mu'tezilî ve Şîî usulcülerin görüşü hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Taha Hüseyin - İbrahim Medkur (Beyrut: Dâru'l-'arabiyye, ts.), 7/6-23; Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usûli'l-dîn ("Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd" adlı eserin içinde)*, thk. Muhammed İmâre (Kahire: Dâru's-şurûk, 1988), 223-225; Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebetü vehbe, 1996), 527-531; Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nehcü'l-hak ve keşfü's-sıdk*, thk. Aynullah el-Hasenî Ermevî (Kum: Darü'l-hicre, 1414), 59-60. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* adlı eserin Kâdî Abdülcebbar'a ait olup olmadığı noktasında farklı görüşler bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Metin Yurdagür, "Kâdî Abdülcebbar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 13 Nisan 2022).

⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/105.

göre emir, boyun eğme (tezellül) biçiminde olmaksızın bizatihi fiilin yapılmasının istendiği/yapılmasını gerektiren sözdür. Buna göre “yap” ve “yapsın” şeklindeki sözler emirdir.⁸ Şîf usulcülerin yaptığı emir tanımları da benzer şekildedir.⁹ Mesela Muhakkık Hillî'nin (ö. 676/1277) emir tanımında emirde iradenin bulunması gerektiği açık bir şekilde görülmektedir: “Sözlü emir (el emru'l-kavlî), fiilin yapılmasını isteyen birinden sadır olması durumunda otoriter bir tarzda “yap” (if'al) sîgası ya da bunun yerine geçen bir sîgayla fiilin yapılmasının istenmesidir/fiilin yapılmasının gerekmesidir.”¹⁰

Eş'arî kelamcı usulcülerden Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) tanımı ise şöyledir: “Emir, boyun eğmek suretiyle emredilenden, kendisiyle fiilin yapılmasını gerektiren sözdür.”¹¹ Cüveynî'nin tanımı da Bâkılânî'nin tanımıyla hemen hemen aynı olup şu şekildedir: “Emir, emredileni yapmak suretiyle emredilen kişinin itaat etmesini bizatihi (binefsihi) gerektiren sözdür.”¹² Cüveynî tanımında “nefs” kaydına yer vermesini emri, lafız ve ibarelerden ibaret gören kimselerin görüşünü dışarda bırakma amacına matuf olduğunu ifade etmiştir. Zira lafız tek başına böyle bir anlamı gerektirmez. Bu tanım, emrin nefisani olan tanımıdır. Çünkü emir kelamın kısımlarından olup, hakikatte nefis ile kâim olan manadır. Lafızlar ise bu manaya delalet eder.¹³

⁸ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimaşk: el-Me'hedu'l-ilmî el-Fransî, 1965), 1/56. Mu'tezilî usulcülerin emir tanımları için ayrıca bk. Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1992), 2/16; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/168-170; Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, *Muntehe's-sûl fî ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed Ferîd Mezidî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003), 99. Nitekim Şâfiî usulcülerden Sübkî de kelâm-ı nefsiyi kabul etmedikleri için Mu'tezilî usulcülerin emir tanımında bazen lafız bazen de irade vasfını dikkate aldıklarını ifade eder. Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, *Ref'u'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Alemu'l-kutub, 1999), 2/493.

⁹ Örnek olarak bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *el-'Udde fî usûli'l fıkh*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî (Kum: Matbaatü's-sitâre, 1417), 1/159-160; Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Abdülhuseyn Muhammed Ali el-Bakkal (Beyrut: Dâru'l-advâ, 1986), 90.

¹⁰ Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerıyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî Muhakkık Hillî, *Meâricu'l-usûl*, thk. Seyyid Muhammed Huseyn Rıdavî Keşmirî (Kum: Surûr, 2003), 95.

¹¹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdulhamid b. Ali Ebü Züneyd (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1998), 2/5.

¹² Cüveynî, *el-Burhân*, 1/140.

¹³ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/140.

Yukarıdaki tanımdan anlaşılacağı üzere Eş'arî kelamcı usulcülere göre emreden kişinin rütbece üstün olması şart değildir. Nitekim Şâfiî usulcülerden Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) de emrin tarifi konusunda ashabın çoğunluğunun üstünlük (uluv/isti'lâ) vasfına itibar etmediklerini ve salt talebi yeterli gördüklerini belirtir. Sübkî'ye göre tercihe şayan olan görüş de budur.¹⁴

Bu çalışmada usulcülerin emrin iradeyi gerektirip gerektirmediğiyle ilgili görüş ve gerekçeleri usul eserleri esas alınarak ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bununla birlikte konunun esasen kelamî bir konu olması sebebiyle yer yer kelam eserleri de referans gösterilecektir. Bu bağlamda öncelikle tartışma konusunun ne olduğu belirtilecek, ardından emir iradeyi gerektirir diyenlerin görüşü gerekçeleriyle birlikte ele alınacaktır. Daha sonra aksi görüşte olanların görüşü gerekçeleriyle beraber zikredilecek ve konu sonunda her iki tarafın görüş ve gerekçelerinden elde edilen sonuçlar açıklanacaktır.

A. Tartışma Konusu/Meselenin Mahiyeti

Usulcüler, emrin hakikatının ve emrin, emir olması için gereken şartların ne olduğu konusunda ihtilaf etmiştir.¹⁵ Kimi usulcüler emrin tek başına sîgasıyla birlikte emri ifade etmede yeterli olduğunu ileri sürmüş, kimi usulcüler de sîgayla birlikte başka bir sıfatın da bulunmasını gerekli görmüştür. Şu var ki, her iki tarafın emrin hakikati konusunda müttefik olduğu konu, emrin bir şeyi gerektirme işlevine/fonksiyonuna sahip olmasıdır. Usulcüler, bu durumu emrin talep anlamını içerdiğini söylemekle ifade etmişlerdir. Ancak talebin mahiyetinin ne olduğu ve bu talebin tek başına emri ifade edip etmediği konusunda usulcüler ihtilaf etmiştir. Bazı usulcüler emrin taşıdığı bu talebin, emri ifade etme konusunda tek başına yeterli olduğunu savunmuş ve bunun neticesinde emrin iradeyi gerektirmediği sonucuna varmıştır. Bazıları da emri ifade etme konusunda talebin, tek başına yeterli olmadığını savunmuş ve talep dışında başka bir şartın bulunması gerektiğini ileri sürmüştür. Talep dışında ek bir şartın bulunması gerektiği görüşünde olan usulcüler bu şartın irade olduğunu ve iradesiz emrin mümkün olmadığını belirtmişlerdir.

Emrin iradeyi gerektirip gerektirmemesi meselesinde ihtilafa medar olan konunun bu olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Basrî de emirde

¹⁴ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, 2/489-490.

¹⁵ Burada emir-irade ilişkisi bağlamında konumuzla fazla alakası olmayan uluv, isti'lâ ve sîganın bulunması gibi emrin, emir olması için ileri sürülen şartlar üzerinde durulmayacaktır.

bulunması gereken şartları zikrederken emir sîgasının talep anlamını ifade ettiğini belirtmiştir. Konunun devamında Basrî, talebin tek başına yeterli olup olmadığı konusunu tartışmaya açmış ve emir irade ilişkisini bu bağlamda ele almıştır.¹⁶ Şîî usulcülerden Allâme Hillî (ö. 726/1325) de benzer şekilde ihtilafın sebebini talebin mahiyeti konusunda ortaya çıkan farklı yaklaşımlardan kaynaklandığına dikkat çekmiştir.¹⁷

Sünni usulcülere göre de tartışmanın çıkış sebebi, talebin mahiyeti ile ilgilidir denebilir. Mesela Hanefî usulcülerden Üsmendî (ö. 552/1158) emrin şartları arasında talebin bulunması gerektiğini ifade ettikten sonra şöyle bir değerlendirmede bulunur:

“Denirse ki, kelamın emir olmasının anlamı, bununla emredilen fiilin irade edilmesidir. Deriz ki, şayet bu iradeyle kastınız, emrin kapsamına giren fiilin, talep edilmesi ve istenmesi (istid’a) ise bu konuda hemfikiriz. Ancak iradeden kastınız, gerçek irade ise bu görüş batıldır.”¹⁸

Şâfiî usulcülerden Râzî de (ö. 606/1210) talebin mahiyetine ilişkin yaptığı açıklamada bu hususu açıkça dile getirmiş ve bunu şu şekilde ifade etmiştir:

“Talebin mahiyeti, sîganın bizzat kendisi olmadığı gibi sîganın sıfatlarından bir sıfat da değildir. Bilakis talep, konuşan kimsenin (mütakellim) kalbinde kâim olan bir mahiyet olup, kişinin ilmi ve kudreti konumundadır. Emre has olan sîgalar ise talebin mahiyetine delalet eder. Bu kaideden bazı meseleler türemiştir. Birinci mesele talebin mahiyeti hakkındadır. Bize göre bu mahiyet, irade değildir. Mu’tezileye göre ise bu mahiyet (talep), emredilen şeyin irade edilmesidir.”¹⁹

Emir irade ilişkisinin çıkış noktası konusunda yukarıda belirtilen görüşün yanısıra bu meselenin, Allah’ın irade etmediği bir şeyi emretmesinin caiz olup olmamasıyla ilgili olduğu da dile getirilmiştir. Mesela Şâfiî usulcülerden İbn Berhân (ö. 518/1124) ile Hanefî usulcülerden Semerkandî’ye (ö. 539/1144) göre tartışma konusu bu asılla ilgilidir. Buna göre emrin iradeyi gerektirmediği görüşünde olan usulcülere göre Allah’ın irade etmediği bir şeyi emretmesi caiz iken, emrin iradeyi gerektirdiği

¹⁶ Basrî, *el-Mu’temed*, 1/50.

¹⁷ Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü’l-Mutahhar el-Hillî Allâme Hillî, *Nihâyetu’l-vusûl ilâ ‘ilmi’l-usûl*, thk. Muessetu ali’l-beyt (Kum: Sitâre, 1431), 2/30.

¹⁸ Ebü’l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin el-Üsmendî, *Bezlü’n-nazar fi’l-usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Kahire: Mektebetu Dari’t-turâs, 1992), 56.

¹⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, 2/18-19.

görüşünde olanlara göre bu tür bir emir caiz değildir.²⁰

Meselenin kelimî boyutunu göstermesi açısından Hanefi usulcülerden Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) ifadeleri önem arz etmektedir. Molla Hüsrev şöyle der:

“Emredilen fiilin varlığını irade etmek, emrin sıhhatinin şartı değildir. Emredenin, emredilen fiile uymayı talep etmesinin, sığanın emre dönüşmesinin şartı olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur. İhtilaf, emredenin bunu irade etmesi konusundadır. Mu'tezilenin aksine bize göre, iradenin bulunması emrin sıhhatinin şartı değildir. Bu konuda dayandığımız gerekçe şudur: Bize göre, Allah Teâlâ'nın irade ettiği şeyin iradesinden geriye kalması caiz olmadığı için iradenin, emirden ayrılmasını kabul etmemiz gerekir. Zira îmân ile emre muhatap olanlardan bir kısmı emre uymamıştır. Mutezileye göre ise Allah'ın irade ettiği şeyin iradesinden geriye kalması caiz olduğu için onlar, emrin iradeden ayrılmasını kabul etmeye ihtiyaç duymamışlardır. Bu meselenin ayrıntılı bir şekilde incelenmesi, kelim ilminin konusudur. İradenin emirden ayrılması meselesini, Allah'ın irade ettiği şeyin iradesinden geriye kalması meselesine dayandırmanın şekli şudur: İhtilaf, Allah Teâlâ ve başkasının emrinden daha genel olan emirde söz konusu olsa da Allah Teâlâ'nın irade ettiği şeyin, gerçekleşmeyeceğini bildiği bir şeyi emretmesiyle birlikte iradesinden geriye kalmasını caiz görmediğimiz için mutlak olarak emrin iradeyi gerektirmeyeceğini kabul etmemiz gerekir. Şayet emrin, iradeyi gerektirdiğini kabul edecek olursak bu gerektirme, bütün emirlerde gerekli olur. Allah Teâlâ'nın emri de bu emirlerin kapsamına dâhildir ve biz Allâh'ın emri konusunda bu gerektirmeyi kabul etmemekteyiz. Mu'tezile ise irade edilen şeyin geriye kalmasının cevazı konusunda Allah'ın iradesi ile kulun iradesi arasında fark gözetmedikleri için emrin iradeyi gerektirmesini kabul etmek onların bakış açısına göre yerinde bir kabuldür.”²¹

Taraflar arasındaki tartışmanın konuşan kimsenin nefsindeki mânanın (kelâm-ı nefsi) ilim, irade ve kudretten ayrı bir şey olup olmadığından kaynaklandığı da ifade edilmiştir. Buna göre Eş'arîler ve

²⁰ İbn Berhân, *el-Vusûl*, 1/131-132; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fî netâ'ici'l-'ukûl*, thk. Abdulmelik Abdurrahman Es'ed es-Sa'dî (Mekke, 1984), 1/133. Tartışma konusu için ayrıca bk. Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübki, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, thk. Ahmed Cemal Zemzemi - Nureddin Abdulcebbar Sağrı (Dübe: Dâru'l-buhûs, 2004), 4/1004-1005; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl* (Alemlü'l-kutub, ts.), 2/242-243.

²¹ Mehmed b. Ferâmurz b. Ali Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vusûl* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2013), 1/135.

Mâtürîdîler söz konusu manayı ayrı bir mahiyet olarak değerlendirirken Mu'tezile bunu ayrı bir mahiyet olarak değil, ilim ve irade ile ilgili bir şey olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla bu anlayışa göre emri iradeden ayıran yaklaşımının temelinde de bu değerlendirme yatmaktadır.²²

İhtilafın mahiyetine ilişkin yaklaşımlar genel olarak bu çerçevede olmakla birlikte Hanbelîlerden İbn Teymiyye (ö. 728/1328) bu konuda farklı bir yol izlemiştir. İbn Teymiyye emri, şerî/dinî emir ve kaderî/kevnî emir olmak üzere iki kısma ayırarak aynı şekilde iradeyi de şerî/dinî irade ve kevnî/kaderî irade olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Ona göre emir iradeyi gerektirir ya da gerektirmez şeklinde usulcüler arasında tartışılan konunun temel sebebi emir ve irade konusunda yukarıda yapılan ayırımın yapılmamasıdır. Şayet böyle bir ayırım yapılmış olsaydı bu mesele tartışma konusu olmaktan çıkardı. Ona göre bu konuda isabetli olan görüş şudur: Şerî emir her ne kadar şerî/dinî iradeyi gerektirse de kaderî/kevnî iradeyi gerektirmez.²³ Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ile Malikî usulcülerden Şâtıbî (ö. 790/1388) de bu ayırma dikkat çektiikten sonra ihtilafın bu ayırım ile ortadan kalktığını ifade etmişlerdir.²⁴

İbn Teymiyye bu konuda farklı bir yaklaşım ortaya koymuş olsa da bunun usulcülerin geneli tarafından kabul görmediği söylenebilir. Bu nedenle söz konusu tartışma usulcülerin çoğunun yaklaşımıyla emir iradeyi gerektirir ve emir iradeyi gerektirmez şeklinde ele alınacaktır.

B. Emrin İradeyi Gerektirdiği Görüşünde Olanlar

Mu'tezilî ve Şîî usulcülerin benimsediği görüşe göre emir iradeyi gerektirir.²⁵ Buna göre emir, ancak emredilen şeyin irade edilmesiyle olur.

²² Ayrıntılı bilgi için bk. Davut İltaş, *Kelamcı Usulcülerin Delalet Anlayışı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2020), 96-97.

²³ Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 1995), 2/409-413; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebevîyye fi nakzi kelâmi's-Şî'a ve'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşad Salim (Camia'tu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986), 3/154-179.

²⁴ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâü'l-'alil fi mesâilil' kazai ve'l-kaderi ve'l-hikmeti ve't-ta'îl* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1978), 280-281; Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân (Huber: Dâru İbn 'Affan, 1997), 3/369-378.

²⁵ Mu'tezilî usulcülerin görüşü için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/107-108; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/49-56. Şîî usulcülerin görüşü için bk. Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zer'â ilâ usûli's-şerîa*, thk. Lecnetü'l-ilmîyye (Kum: Muessesetü'l-İmâm es-Sâdık, ts.), 58-64; Seyyid Hamza b. Ali b. Zühre el-Halebî İbn Zühre, *Gunyetu'n-nuzû' ilâ ilmeyi'l-usûli ve'l-furû'*, thk.

Dolayısıyla emirde mutlaka iradenin bulunması gerekir. İradesiz emir olmaz.²⁶

Mu'tezilî usulcülere göre, biri söz (kavl) diğer ikisi de emreden kişiyle alakalı olmak üzere emirde toplam üç şart bulunması gerekir. Söz ile bağlantılı olan, emredilen fiili talep eden ve “لِيُفْعَلَ-أُفْعَلْ” gibi emredilen fiili gerektiren sîgalardır. Emrin gerçekte meydana gelmesi için bu tür sîgaların bulunması gerekir. Bu tür sîgalar bulunmadan gerçek anlamda emir söz konusu olmaz. Bu nedenle haber, nehiy ve istihbar gibi lafızlarla kullanılan sîgalar gerçek anlamda emir olmaz ve böyle bir şeyi yapana da emreden (âmir) denmez.²⁷

Emreden kişiyle alakalı olan şartlara gelince bunlar da kendi içinde iki kısma ayrılır. Birinci kısım, emredilen şeyin, emreden kişi tarafından üstünlük bildiren bir yolla (tarikul uluv) yapılmasıdır. Burada emreden kişinin sadece konumca üstte olması (uluv) yeterli olmayıp, emrettiği şeyi üstünlük bildiren bir şekilde yapması gerekli görülmüştür. Üstünlükten kasıt, emreden kimsenin emrettiği şeyi boyun eğmeksizin (tezellül) otoriter bir tarzda emretmesidir. Bu durum isti'lâ kavramıyla ifade edilmiştir.²⁸ Buna binaen konumca aşağıda olan birisinin, konum itibarıyla üstte olan birisine isti'lâ yoluyla emretmesi de bu kapsamda değerlendirilmiş ve caiz görülmüştür.²⁹

Emreden kişiyle alakalı olan şartlardan ikincisi, emredilen fiilin yapılmasının irade edilmiş olmasıdır. Emirde talep tek başına yeterli olmayıp, buna ek olarak emredilen şeyin kastedilmesi ve irade edilmiş olması gerekir.³⁰ Mu'tezilî usulcülerin çoğunluğuna göre emirde şart koşulan

İbrahim el-Bahadırî (Kum: Matbaatu İtimad, 1418), 275-276; Muhakkık Hillî, *Meâricu'l-usûl*, 95-97; Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-vusûl*, 90-91; Allâme Hillî, *Nihâyetu'l-vusûl*, 2/29-30; Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî Allâme Hillî, *Tehzîbu'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Seyyid Muhammed Huseyn Rıdâvî Keşmirî (Sitâre, 2001), 93-95.

²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/107-108.

²⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/49.

²⁸ Usulcüler, uluv ve isti'lâ arasındaki farkı şu şekilde açıklamışlardır: Uluv, kişinin haddi zatında konumca daha üstte olmasıdır. İsti'lâ ise haddi zatında konumca üstte olmadığı halde kibir ve başka bir sıfatla kendini üstün görmesidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Mekke: Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, 1995), 3/1124; Sübkî, *el-İbhâc*, 4/994. Basrî, emirde konumca üstün olmak kaydı yerine (uluv), isti'lâ kaydına yer verilmesine dikkat çekmiş ve bunun daha isabetli olduğunu belirtmiştir. Basrî, *el-Mu'temed*, 1/49.

²⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/49.

³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/107; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/50-56.

irade de kendi içinde üç irade ihtiva eder.³¹ Bu iradeler şunlardır:

a) Emreden kişinin emir sîgasını söylediği anda irade etmesi gerekir (iradetu ihdasi's-sîga). Buna göre emir sîgasının bu tür iradeden bağımsız bir şekilde bulunması halinde emir meydana gelmez. Söz gelimi uykusunda konuşan bir kimse emir sîgasını telaffuz etmesiyle emir gerçekleşmez. Çünkü burada emir sîgasının söylenmesi irade edilmemiştir.³²

b) Sîga ile emre delaleti irade etmek. Bu durumda sîga ile tehdit ve ibahanın irade edilmemesi gerekir. Çünkü sîga ile emrin kastedilmesi mümkün olduğu gibi tehdit ve ibaha gibi anlamlar da kastedilebilir. Bunları birbirinden ayırmak için sîga ile emre delaletinin irade edilmesi gerekir.

c) Emredilen şeyin yapılmasını/yerine getirilmesini irade etmek (iradetu'l-ımtisal). Buna göre emrin meydana gelmesi, emredilen şeyin yapılmasının irade edilmesine bağlıdır. Nitekim Sübkî ve Zerkeşî (ö. 794/1392) gibi usulcülerin de belirttiği üzere emirde iradenin şart koşulması meselesinde ihtilafa konu olan irade, bu iradedir.³³

Emirde iradeyi şart koşma konusunda Şîî usulcülerin de Mu'tezile ile hemfikir olduğu görülmektedir. Mesela önde gelen Şîî usulcülerden Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), emrin hakikatının ne olduğuyla ilgili farklı görüşlere yer verdikten sonra tercihe şayan olan görüşü şu şekilde açıklar: "Emreden kişinin, emrettiği şeyi irade etmesinden dolayı emir, emir olur. Bu konuda sahih olan görüş budur."³⁴

Emrin iradeyi gerektirdiği görüşünü benimseyen usulcüler, emirde bulunan talep anlamını, emredilen şeyin irade edilmesiyle açıklamışlardır. Buna göre talep emri ifade etmede tek başına yeterli olmayıp, buna ilave olarak emredilen şeyin irade edilmesi gerekir. Bu görüşte olan usulcülere göre emir sîgasının talebe delaleti ise vaz' yoluyla olur. Bu delalet iradeye bağlı değildir. Ancak Mu'tezilenin önde gelen usulcülerinden Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ile Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) bu delaletin de

³¹ Bu iradeler hakkında detaylı bilgi için bk. Basrî, *el-Mu'temed*, 1/53-54. Ayrıca bk. Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/10; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/140-141; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/61; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/169-170; Allâme Hillî, *Nihâyetu'l-vusûl*, 2/46.

³² Basrî'ye göre bu irade, tehditte de bulunduğu için şart koşulması caiz değildir. Basrî, *el-Mu'temed*, 1/53-54.

³³ Sübkî, *el-İbhâc*, 4/1011; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülkadir Abdullah el-Ânî (Kuveyt: Vezaretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 2/349.

³⁴ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zer'â*, 58. Benzer ifadeler için bk. Allâme Hillî, *Nihâyetu'l-vusûl*, 2/45-46.

iradeye bağılı olduğunu ifade etmiştir.³⁵

1. Emrin İradeyi Gerektirdiği Görüşünde Olanların Gerekeçleri

Emirde iradeyi şart koşan usulcülerin görüşlerini temellendirme konusunda tutundukları temel gerekçe şudur:

Emri, tehdit ve emir sîgasını unutarak talaffuz eden bir kimsenin sözünden ayırmak için talep anlamına ek olarak ayırt edici bir sıfatın bulunması gerekir. Çünkü talep, emri ifade etme konusunda tek başına yeterli değildir. Şayet talebin tek başına yeterli olduğunu varsayarsak bu durumda tehdit ve unutan kimsenin emir sîgasını kullanarak “yap” demesi de emir kapsamına girer. Çünkü bunlarda da talep bulunmaktadır. Bu nedenle emir ve diğerlerinin arasını ayırt etmek için emreden kimseyle (âmir) ilişkili olan irade şartı aranır. Yani emrin, emir olması için talebin yanısıra emreden kimsenin emrettiği şeyi irade etmesi gerekir.³⁶

Emirde iradenin şart olduğu görüşünde olan usulcülerin usul eserlerinde bu konuda tutunduğu temel gerekçenin bu olduğunu söylemek mümkündür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Basrî'nin *el-Mutemed* adlı eserinde bu gerekçe dışında başka bir gerekçeye yer vermemesi de bunu destekler mahiyettedir. Basrî, emrin sîga, isti'lâ ve talep olmak üzere üç şey ifade ettiğini belirttikten sonra talebin tek başına emri ifade edip etmediği üzerinde durur. Talebin tek başına emri ifade etme konusunda yeterli olduğunun varsayılması halinde tehdit ve unutan kimsenin emir kalıbını kullanarak “yap” demesi de emir kapsamına girer. Dolayısıyla talep tek başına yeterli değildir. Öyleyse emri bu türlerden ayıracak bir şartın bulunması gerekir. İleri sürülecek olan bu şartın, emredilene (memur), emredilen şeye (memuru bih), sîga ya da emreden (âmir) kimseye dönmesi mümkündür. İleri sürülecek şartın ilk üç kısma dönmesi caiz değildir. Çünkü bunlara dönmesi halinde emrin yine tehdit vb. türlerden ayrılması söz konusu olmaz. Bu nedenle ileri sürülecek şart ancak emredenle (âmir) ilgili olursa emir, diğer türlerden ayrılmış olur. Bu da ancak emreden kimsenin emrettiği şeyi kastetmesi ve irade etmesiyle olur.³⁷

Şerîf Murtazâ da benzer şekilde emri, emir kalıbında gelen diğer anlamlardan ayırt etmek için iradenin şart olduğuna dikkat çekmiş ve

³⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-vusûl*, 90-91; Allâme Hillî, *Tehzîbu'l-vusûl*, 94-95. Ayrıca bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 2/29-30.

³⁶ Bu gerekçe hakkında detaylı bilgi için bk. Basrî, *el-Mu'temed*, 1/50-54; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 58-64; Muhakkık Hillî, *Meâricu'l-usûl*, 95-96; Allâme Hillî, *Nihâyetu'l-vusûl*, 2/46-50.

³⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/50-54.

benimsediği görüşü bu gerekçe üzerinden temellendirmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla Muhakkik Hillî ve Allâme Hillî gibi diğer Şîf usulcüler de usul eserlerinde sadece bu gerekçeye yer vermiştir.³⁸

Görüldüğü üzere Mu'tezilî ve Şîf usulcüler söz konusu görüşü bu gerekçe üzerinden temellendirmişlerdir. Genel durum böyle olmakla birlikte diğer ekollere mensup usulcülerin, bahsi geçen gerekçeye ek olarak başka gerekçelere de yer verdikleri görülmektedir.³⁹ Söz konusu gerekçeleri ve bunlara verilen cevapları şu şekilde özetlemek mümkündür:

a) Dilciler, “şunu yap” (أَفْعَلْ كَذَا) ile “şunu yapmanı istiyorum” (أُرِيدُ مِنْكَ (كَذَا) arasında bir farkın olmadığını ifade etmişlerdir. Bu durum emir ve iradenin birbiriyle aynı olduğunu gösterir. Ancak emrin iradeyi gerektirmediği görüşünde olanlara göre her iki söz arasında bir fark bulunmaktadır. Zira “şunu yapmanı istiyorum” cümlesinde iradeden haber verilmektedir. Dolayısıyla cümle ihbarî olduğu için yalan veya doğru olma ihtimali bulunmaktadır. Ancak “şunu yap” cümlesinde aynı durum söz konusu değildir. Çünkü bu cümle ihbarî değil inşaîdir.⁴⁰

b) Emirde irade şart olmasaydı bu durumda deliden sadır olan emirler de geçerli olurdu. Hâlbuki deliden sadır olan emirler geçerli değildir. Çünkü deli irade sahibi değildir. Ancak emrin iradeyi gerektirmediği görüşünde olan usulcüler, deliden sadır olan emrin gerçekleşmemesinin delinin irade sahibi olmamasından değil, söz ile bir fiili gerektirmemesinden (ademu'l-istid'a) kaynaklandığını belirtmişlerdir. Zira onlara göre emrin hakikati, fiili söz ile gerektirmektir (istid'a). Ancak hem söz hem de gerektirmenin her ikisi de deli hakkında madumdur.⁴¹

³⁸ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 58-64; Muhakkik Hillî, *Meâricu'l-usûl*, 95-96; Allâme Hillî, *Nihâyetu'l-vusûl*, 2/46-50.

³⁹ Bu bağlamda zikredilen diğer gerekçeler hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî (Riyad, 1993), 1/219-222; Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî el-Bağdâdî Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe - Muhammed b. Ali b. İbrahim (Cidde: Dârü'l-Medenî, 1985), 1/129-133; İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/469; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/22-23; Sübkî, *el-İbhâc*, 4/1010.

⁴⁰ Söz konusu gerekçe ve bu gerekçeye verilen cevap hakkında detaylı bilgi için bk. Ferrâ, *el-Udde*, 1/221; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lümâ'*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beirut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1988), 1/196; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tabsira fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dimaşk: Dârü'l-fikr, 1983), 21; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 1/131. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/113.

⁴¹ Söz konusu gerekçe ve bu gerekçeye verilen cevap hakkında detaylı bilgi için bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lümâ'*, 1/196-197; Şîrâzî, *et-Tabsira*, 20-21; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 1/133.

c) Nehyin nehiy olması, yasaklayanın nehyettiği şeyi kerih görmesinden dolayıdır. Aynı durum emirde de geçerlidir. Çünkü emreden kimse emrettiği şeyi irade ettiği için emir gerçekleşir. Dolayısıyla nasıl ki nehyedilen şey, kerih görüldüğü için nehyedilmişse, emredilen şey de irade edildiği için emredilmiştir. Emrin iradeyi gerektirmediği görüşünde olan usulcüler bu gerekçenin de müsellemler olmadığını ifade etmişlerdir. Zira nehyin nehiy olması, üstünlük bildiren (isti'lâ) bir şekilde söz ile fiilin terkedilmesidir. Diğer bir ifadeyle nehiy, konumca daha altta olan biri açısından söz ile fiilin terkedilmesini gerektirir. Bu nedenle nehyin nehiy olması, nehyedilen şeyin kerih olması sebebiyle değildir.⁴²

C. Emrin İradeyi Gerektirmediği Görüşünde Olanlar

Hanefîler, Malikîler, Şâfiîler ve Hanbelî usulcülerin benimsediği görüşe göre emir iradeyi gerektirmez.⁴³ Bu görüşte olan usulcülere göre emirde,

⁴² Söz konusu gerekçe ve bu gerekçeye verilen cevap hakkında detaylı bilgi için bk. Ferrâ, *el-'Udde*, 1/221; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lümâ'*, 1/197; Şîrâzî, *et-Tabsira*, 21; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 1/131.

⁴³ Hanefî usulcülerin görüşü için bk. Ebü's-Senâ (Ebü'l-Mehâmid) Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâbun fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1995), 86; Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1/132-133; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 54-57; Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî el-Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (Mekke, 1403), 27-28; Şemseddin Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâ' fî usûli's-şerâ'i*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2006), 2/15-16; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 1/49, 135; Muhibbullâh b. Abdüşşekûr el-Bihârî İbn Abdüşşekûr, *Müsellemü's-sübût (Fevâtihu'r-rahâmât şerhi ile birlikte)*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2002), 1/394. Malikî usulcülerin görüşü için bk. Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 2/10-13; Ebû Alf Hüseyin b. Ebü'l-Fazl Atîk b. Hüseyin er-Rib'î İbn Reşîk, *Lübâbü'l-mahsûl fî ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Gazzâlî Ömer Câbî (Dübey: Dâru'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2001), 2/513-517; Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü Münthe's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, thk. Nezîr Hamâdî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 1/646-651; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fî ihtisari'l-mahsûl-fî'l-usûl*, thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 2004), 112-113. Şâfiî usulcülerin görüşü için bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lümâ'*, 1/193-197; Şîrâzî, *et-Tabsira*, 17-21; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/138-144; Sem'ânî, *Kavâtî'u'l-edille*, 1/90-92; İbn Berhân, *el-Vusûl*, 1/131-133; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/18-22; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/168-173; Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm (Abdirrahmân) b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî Safiyyüddîn el-Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Sâlih b. Süleyman Yusuf - Sa'd b. Sâlim Suveyh (Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1996), 3/823-833; Sübkî, *el-İbhâc*, 4/1005-1010; İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, 2/241-245. Hanbelî usulcülerin görüşü için bk. Ferrâ, *el-'Udde*, 1/214-222; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 1/124-133; İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/461-475; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâfî el-Makdisî Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, thk. Muhammed Mirâbî (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 2009), 234-235; Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1988), 2/359-364.

emredilen fiilin irade edilmesi şart değildir. Dolayısıyla irade edilen bir şeyin emredilmesi caiz olduğu gibi irade edilmeyen bir şeyin emredilmesi de caizdir. Her ne kadar emirde talep anlamı bulunsa da bu talebin yerine getirilmesi iradeye bağlı değildir. Bu nedenle emrin, emir olması için talep dışında irade gibi ek bir sığata ihtiyacı yoktur.⁴⁴

Cüveynî, hükümlerin muallel olan ve muallel olmayan şeklinde ikiye ayrıldığını ifade ettikten sonra, kelâm-ı nefî gibi cinslerin vasıflarının da talili imkânsız olan kısımdan olduğunu belirtmiştir. Buna göre emrin emir olması zatına dönük bir vasıftan kaynaklanıp, bu vasıf da bir illetle muallel değildir. Mesela ilmin ilim olması bir sebepten dolayı değil zâtı itibarıyla. Aynı şekilde emirde de durum böyle olup, emrin emir olması, bir sebepten dolayı değil zatından kaynaklanır.⁴⁵ Cüveynî, Mu'tezilî usulcülerin emir sığasını diğer anlamlardan ayırmak için, zaid bir sıfat ekleyerek, iradeyle açıkladıklarını ifade ettikten sonra bu görüşün isabetli olmadığını belirtmiştir. Zira kesik kesik seslerden ve harflerden meydana gelen lafızların zatında bir kısmı diğerinden ayıracak şekilde birtakım sıfatların bulunması söz konusu olamaz.⁴⁶ Cüveynî, tercihe şayan olan görüşe şu şekilde temas eder:

“Bize göre bu konuda doğru olan yol şudur: Nefisle kâim olan emri hissettirerek lafzın, vukuunun kastedilmiş olması gerekir. Fakat bu lafız için (zaid) bir sıfat yoktur. Nefisle kâim olan emrin hissettirilmesi (iş'ar) ancak karinelerle olur. Mu'tezile bu durumun farkına varmış olsaydı, savundukları görüşü ileri sürmezlerdi. Sözün özü şudur: Bu konuda gerçek kasıt, lafızla birlikte bulunan hallerdir. Şayet sözün kendisinde sesin yükseltilmesi ya da bunun dışında bir şey olursa bu durumda konu hallerin durumuyla ilişkili olur.”⁴⁷

Cüveynî'nin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere emirde bulunan talep, zaid bir sıfatla değil, ancak talebin vukuuna delalet eden karinelerle anlaşılır. Ona göre emrin, emir olması için irade sıfatına değil, lafızla birlikte bulunan birtakım karinelere ihtiyaç vardır. Çünkü bu karineler sayesinde emreden kişinin kastının ne olduğu anlaşılabilir. Söz gelimi yüksek bir sesle “yap” diyen kişinin sözü ile alçak bir sesle “yap” diyen kimsenin sözü arasındaki fark aşikâr olup, muhatabın bu durumu rahatlıkla fark etmesi mümkündür.

⁴⁴ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, 2/490.

⁴⁵ Detaylı bilgi için bk. Tâceddin el-Firkâh, *Şerhu'l-Varakât*, 1/244-245.

⁴⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/143-144.

⁴⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/144. Ayrıca bk. Şemsuddîn 'Alî b. İsmâ'il b. 'Alî es-Senhâcî Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. 'Alî b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî (Kuveyt: Dâru'z-ziyâ, 2013), 1/608-609.

Sonuç olarak emrin iradeyi gerektirmediğini savunan usulcüler mahza talebin emir olduğunu ve bunun dışında bir sığata ihtiyaç olmadığını belirtmişlerdir.

1. Emrin İradeyi Gerektirmediği Görüşünde Olanların Gerekeçleri

Emrin iradeyi gerektirmediği görüşünde olan usulcüler bu görüşü temellendirme konusunda birtakım delillere tutunmuşlardır. Bu deliller özetle şunlardır:

a) Kâfirlerin iman etmekle emrolundukları icmâ ile sabittir. Ancak Allah, kâfirlerin iman etmesini emretmekle birlikte irade etmemiştir. Şayet Allah, kâfirlerin iman etmesini irade etmiş olsaydı bu durumda iman etmeleri gerçekteşmiş olacaktı. İmanın gerçekteşmemiş olması, emir ve iradenin birbirinden farklı şeyler olduğuna delalet eder.⁴⁸

İbn Berhân, emrin iradeyi gerektirip gerektirmemesi probleminin temel sebebinin bu asıl olduğunu belirtmiştir. İbn Berhân'nın konuya ilişkin açıklaması şöyledir:

“Bu mesele (emrin iradeyi gerektirmemesi) bir asla dayanmaktadır. Bu asıl da şudur: Allah, kâfirlerin iman etmelerini emretmiştir. Bununla birlikte bazı kâfirlerin iman etmelerini irade etmemiştir. Şayet irade etmiş olsaydı bu iman gerçekteşirdi. Zira Allah'ın irade ettiği her şeyin gerçekteşmesi gerekir. Onlar (Mu'tezile) bu aslı kabul ederlerse bu durumda mesele çözülmüş olur. Ancak onlar bu aslı kabul etmezlerse biz, cevap olarak söylememiz gereken şeyi söyledik. Bu mesele (emrin iradeyi gerektirmemesi), asıl olan diğer meselenin (kâfirlerin imanla emrolundukları meselesinin) bir uzantısıdır.”⁴⁹

Nitekim Râzî'ye göre bu konuda ileri sürülen en kuvvetli delil bu gerekçedir.⁵⁰ Aynı şekilde Âmidî (ö. 631/1233) de delil olarak yukarıdaki gerekçeyi ileri sürmüş ve bu konuda sadece bu gerekçeye tutunmanın yeterli olduğunu ifade etmiştir.⁵¹

b) Emir iradeyi gerektirmiş olsaydı efendinin kölesine yapmasını istemediği halde “şunu yap” demesi doğru olmazdı. Hâlbuki böyle bir kullanım doğrudur. Şayet emirde, irade şart olsaydı bu kullanımda tenakuz

⁴⁸ İleri sürülen bu gerekçe hakkında detaylı bilgi için bk. İbn Berhân, *el-Vusûl*, 1/131-132; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/19-21; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/171.

⁴⁹ İbn Berhân, *el-Vusûl*, 1/131-132.

⁵⁰ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, thk. Abdulaziz Mahmud (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2009), 173.

⁵¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/171.

olurdu. Usulcüler, bu gerekçeyi genellikle şöyle bir örnek üzerinden açıklamışlardır: Efendi, emirlerine riayet etmediği için kölesine vurur ve köle de bu durumu sultana şikâyet eder. Efendi, sultandan özür diler ve köleye karşı yaptığı muamelede haklı olduğunu göstermek için sultan huzurunda yapmasını istemediği halde kölesine bir şey yapmasını emreder. Efendinin burada kölesinin kendisine muhalefet etmesini istediği aşıkârdır. Köle, efendinin kendisine emrettiği şeyi yaparsa bu durumda efendinin maksadı gerçekleşmemiş olur. Dolayısıyla böyle bir şeyin caiz oluşu emir ve iradenin ayrı şeyler olduğunu gösterir.⁵²

Usul kitaplarının birçoğunda yukarıdaki örneğe yer verilmiştir. Bununla birlikte bu gerekçe bazı usulcüler tarafından eleştirilmiştir. Mesela Gazzâlî (ö. 505/1111) bu gerekçeyi zikrettikten sonra şöyle bir değerlendirmede bulunur:

“Ashabın konu hakkındaki son sözü budur. Bu sözün altında öyle bir çukur (ğavr) var ki, şayet biz onu gösterecek olursak, temeller (usul), bu sözün aleyhimize doğuracağı sonuçları taşıyamaz, kurallar sarsılır ve kuralların geri düzeltilmesi, ancak kelimcülerin çoğunun önceki görüşlerine aykırı bir biçimde anlaşılır kılmakla mümkün olur.”⁵³

Emir irade ilişkisi bahsinde ashabın ileri sürdüğü bu gerekçeyi *el-Müstasfâ*'da zikreden Gazzâlî, bunun dışında başka bir gerekçeye yer vermemiştir.⁵⁴ Gazzâlî'nin sadece bu gerekçeye yer vermesi hususunda hocası Cüveynî'yi takip ettiğini söyleyebiliriz. Zira Cüveynî de bu konuda *el-Burhân* adlı eserinde sadece bu gerekçeye yer vermiş ve konuyla ilgili problemleri bu gerekçe üzerinden temellendirmiştir. Bununla birlikte Cüveynî, bu gerekçeye yöneltilen bir takım itiraz ve eleştirilere de cevap

⁵² İleri sürülen bu gerekçe hakkında detaylı bilgi için bk. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lümâ'*, 1/195; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/139; Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 244-245; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/65; İbn Berhân, *el-Vusûl*, 1/132; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sikillî el-Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*, thk. Ammar et-Talibî (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, ts.), 190; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/22; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/170-171.

⁵³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/65.

⁵⁴ Gazzâlî *el-Menhûl* adlı eserinde bu gerekçeye yer vermekle birlikte bu gerekçeyi eleştirmemiştir. Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dımaşk, 1980), 99-100. Bunun yanısıra Gazzâlî kelama dair kaleme aldığı "*el-İktisâd*" adlı eserinde de bu gerekçeye yer vermiş ve bu gerekçeye yöneltilen birtakım itirazları cevaplandırmıştır. Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l 'itikâd*, thk. Enes Muhammed Adnan (Cidde: Dârü'l-minhâc, 2008), 186-187. Gazzâlî'nin görüşü hakkında detaylı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, 168-174, 181-194.

vermiştir.⁵⁵

Âmidî'ye göre ise ileri sürülen bu gerekçe, zayıf olmanın ötesinde emrin iradeyi gerektirdiği görüşünde olanlar için delil teşkil edecek niteliktedir. Âmidî, bu gerekçeye şu şekilde itiraz etmiştir:

“Ashabımızın emri, fiili istemek (talebu'l-fiil) şeklindeki tarifleri doğruysa bu durumda ileri sürülen bu örnek aleyhimize bir delil olur. Şöyle ki, cezayı hak etme ve yalancı çıkma ihtimalinin bulunması sebebiyle efendi, kölesinden emrettiği fiili yapmasının imkânsız olduğunu bildiği halde emreden (âmir) konumundadır. Akıllı olan kimse, yalanını ortaya çıkaracak ve hakkında zarar içeren bir şeyi istemez. İşte ashabımızın emri talep ile açıklamalarına dair ileri sürdüğü bu gerekçe, emri iradeyle açıklayan hasmın gerekçesi olur.”⁵⁶

Bu itirazı zayıf bulan Safiyyüddîn el-Hindî (ö. 715/1315), Âmidî'nin aksine akıllı bir kimsenin irade etmediği halde hakkında zarar içeren bir şeyi talep etmesinin imkânsız olmadığını ve akıllı bir kişinin böyle bir talepte bulunmasının caiz olduğunu belirtmiştir. Zira zarar içerikli bir şeyin talep edilmesi yukarıdaki örnekte geçtiği üzere efendinin maksadına aykırı olmayıp uygundur. Dolayısıyla emreden kimsenin maksadına asıl aykırı olan şey, zararın vuku bulmasıdır. Talep, zararın vuku bulmasını gerektirmez. Bilakis zararın meydana gelmesini gerektiren şey iradedir.⁵⁷

c) Bu konudaki diğer bir gerekçe de şudur: Allah, Hz İbrahim'e oğlunu kesmesini emretmekle birlikte⁵⁸ kesmesini irade etmemiştir. Şayet Allah kesmeyi irade etmiş olsaydı bu kesim gerçekleşmiş olacaktı. Çünkü Allah'ın irade ettiği her şey gerçekleşir. Ancak kesim işlemi gerçekleşmemiştir. Bu işlemin gerçekleşmemiş olması, emirde iradenin şart olmadığını gösterir.⁵⁹

Bâkullânî, selef-i salihinin bu gerekçe üzerinde ittifak ettiğini belirtmiştir.⁶⁰ Hanbelî usulcülerden İbn Akîl (ö. 513/1119) de benzer şekilde emir ve irade meselesi hakkında ehl-i sünnetin temel dayanağının bu gerekçeyle ilgili olan ayet olduğunu belirtmiştir.⁶¹ İbn Akîl'in kastettiği ayet

⁵⁵ Örnek olarak bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/139.

⁵⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/170-171.

⁵⁷ Safiyyüddîn el-Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 3/825-826. Ayrıca bk. Sübkî, *el-İbhâc*, 4/1007-1009.

⁵⁸ İlgili ayetler için bk. Sâffât Sûresi, 37/102-107.

⁵⁹ İleri sürülen bu gerekçe hakkında detaylı bilgi için bk. Ferrâ, *el-'Udde*, 1/216-217; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lümâ'*, 1/193-194; Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 246-248; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 1/124-127; İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/461-466; Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, 190-191.

⁶⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkullânî, *et-Temhîd*, thk. Richard Yusuf Mukarisi (Beyrut: el-Mektebetu's-şarkiyeye, 1957), 282-283.

⁶¹ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/461-462.

şudur: “Çocuk kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince İbrahim ona, "Yavrum, ben rüyamda seni boğazladığımı gördüm. Düşün bakalım, ne dersin?" dedi. O da, "Babacığım, emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın" dedi.” (Sâffât 37/102)

d) Bir kimsenin diğerine: “Bu işi yapmanı istiyorum (irade) fakat emretmiyorum” demesi caizdir. Hâlbuki iradenin emir olması halinde “Bu işi yapmanı istiyorum (irade) fakat irade etmiyorum” anlamı çıkar ki bu da çelişkiye yol açar. Ortaya çıkan bu çelişkiden emir ve iradenin birbirinden ayrı olduğu anlaşılır.⁶²

e) Usulcülerin konuyla ilgili tutunduğu gerekçelerden biri de şu ayettir: *إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَعْمَلَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece ona "ol" dememizdir. O da hemen oluverir.” (Nahl 16/40) Ayette geçen *إِذَا أَرَدْنَا* ifadesi emrin, iradeyle birlikte gelmesinin caiz oluşuna delalet ettiği gibi iradesiz de olmasına delalet eder. Eğer durum böyle olmasaydı bu durumda *إِذَا أَرَدْنَا* ifadesinin bir anlamı kalmazdı.⁶³

f) Emanetlerin ehline verilmesi Allah’ın emriyle sabittir.⁶⁴ Buna binaen birisi borçlusuna yemin ederek: “İnşallah, bugün borcunu ödeyeceğim” der ve borcunu ödemezse bu durumda bu kişi, yeminini bozmuş olmaz. Zira Allah’ın emri irade olmuş olsaydı bu kişinin günahkâr olması gerekirdi.⁶⁵

Emrin iradeyi gerektirmediği görüşünde olan usulcülerin genel olarak sıraladığımız gerekçeleri kullandıkları görülmektedir. Bu görüşte olan usulcüler söz konusu gerekçelerin yanısıra diğer bazı gerekçelere de yer vermişlerdir.⁶⁶ Ancak bu gerekçelerin de ortak noktasının emrin iradeden ayrı bir şey olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle burada zikredilen gerekçelerle yetinilmiştir.

Sonuç

Fıkıh usulü esas itibariyle şer’î delillerin şer’î hükümlere delaletini konu edinmekle birlikte başta fıkıh olmak üzere kelam, dil, mantık gibi

⁶² İleri sürülen bu gerekçe hakkında detaylı bilgi için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 2/21-22; Safiyyüddîn el-Hindî, *Nihâyetu’l-vusûl*, 3/826.

⁶³ İleri sürülen bu gerekçe hakkında detaylı bilgi için bk. Ferrâ, *el-Udde*, 1/217-218; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 1/127.

⁶⁴ Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi... emreder. (Nisâ 4/58)

⁶⁵ İleri sürülen bu gerekçe hakkında detaylı bilgi için bk. Ferrâ, *el-Udde*, 1/218; Şîrâzî, *Şerhu’l-Lümâ’*, 1/195; Cüveynî, *Kitâbü’l-irşâd*, 242-243; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 1/127-128; Sübkî, *el-İbhâc*, 4/1009.

⁶⁶ Bu gerekçeler için bk. Cüveynî, *Kitâbü’l-irşâd*, 245-246; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 1/128-129; İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/466-469.

disiplinlerin de ilgi alanına giren birçok konuya yer veren ve bu yönüyle teorik açıdan şer'î ilimler arasında bir bağ kuran ve ortak bir dil oluşturan bir disiplindir. Emir-irade ilişkisi konusu da klasik fıkıh usulünün teorik boyutunu gösteren konulardan biridir. Günümüzde yazılan birçok usul eserinde artık bu tür konulara yer verilmemesi, fıkıh usulünün nazari yönünün ihmal edilerek araçsallaştırılmasına yol açmıştır.

Emir-irade ilişkisi konusunda esas itibariyle iki belirgin görüş bulunmaktadır. Bir tarafta emrin iradeyi gerektirmediğini savunan sünî usulcüler yer alırken diğer tarafta emrin iradeyi gerektirdiğini savunan Mutezilî ve Şîî usulcüler yer almaktadır. Her iki tarafın görüş ve gerekçeleri dikkate alındığında emrin iradeyi gerektirip gerektirmemesi konusundaki tartışmanın temel sebebinin emir sığasının emri ifade etmede tek başına yeterli olup olmadığı kabulü olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle emirde talep anlamı bulunmakla birlikte talebin tek başına yeterli olup olmadığı görüş farklılığı söz konusudur. Sünî usulcülerin kahir ekseriyeti emri ifade etme konusunda talebin, tek başına yeterli olduğunu savunmuş ve bunun neticesinde emrin iradeyi gerektirmediği sonucuna varmıştır. Buna karşılık Mu'tezilî ve Şîî usulcüler ise talebin yanısıra ek bir sıfatın bulunması gerektiğini ileri sürmüştür. Talep dışında ek bir şartın bulunması gerektiği görüşünde olan bu usulcüler söz konusu şartın irade olduğunu ve iradesiz emrin mümkün olmadığını belirtmişlerdir.

Tartışmanın bir sebebi talebin mahiyeti ile ilgiliyken diğer sebebinin Allah'ın irade etmediği bir şeyi emretmesinin caiz olup olmadığıyla ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Bütün bu sebeplerin yanısıra kelamın hakikatiyle ilgili tartışmaları da bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

Mu'tezilî ve Şîî usulcülerin emirde bulunmasını şart koştukları iradenin emredilen şeyin yapılması (iradetu'l-imtisal) yönündeki irade olduğu görülmektedir. Onlara göre emrin emir olması için bu iradenin bulunması şarttır. Aksi takdirde emirde bulunan talep gibi anlamlar tehditte de bulunmaktadır. Dolayısıyla emir ve tehdidin birbirinden ayrılması için emreden kimseyle ilgili bir iradenin bulunması gerekir. Onlara göre bu ayırım ancak irade sıfatıyla gerçekleşir. Diğer yandan özellikle Mu'tezilî usulcüler açısından düşünüldüğünde tartışmanın savundukları adalet ilkesiyle yakından ilgisi olduğunu söylemek mümkündür. Zira Mu'tezilî usulcülere göre Allah adaleti gereği istemediği bir şeyi emretmez. Onlara göre Allah'ın istemediği bir şeyi emretmesi adalet ilkesine haleb getirir.

Emrin iradeyi gerektirmediği görüşünde olan Sünî usulcülerin kahir ekseriyetine göre ise emrin emir olması başka bir sıfatla değil zatına dönük

bir vasıftan kaynaklanmaktadır. Onlara göre bu vasıf da bir illetle muallel değildir. Bu nedenle emri ifade etmek için talep tek başına yeterlidir. Dolayısıyla talebe irade gibi ek bir sıfatın eklenmesine ihtiyaç yoktur. Yine bu görüşte olan usulcülere göre Allah'ın irade etmediği bir şeyi emretmesi de caiz olup, bu hikmete aykırı bir şey değildir. Zira şayet emir iradeyi gerektirmiş olsaydı bu durumda Allah'ın bütün emirlerinin gerçekleşmesi gerekecekti. Halbuki kâfirlerin iman etmekle emrolundukları icmâ ile sabittir. Ancak Allah, kâfirlerin iman etmesini emretmekle birlikte irade etmemiştir. Şayet Allah, kâfirlerin iman etmesini irade etmiş olsaydı bu durumda iman etmeleri gerçekleşmiş olacaktı. Aynı şekilde Allah, Hz İbrahim'e oğlunu kesmesini emretmekle birlikte kesmesini irade etmemiştir. Şayet Allah kesmeyi irade etmiş olsaydı bu kesim, gerçekleşmiş olacaktı. Dolayısıyla emir iradeyi gerektirmez.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

AVDÜLKÂHİR el-BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatu't-devle, 1928.

- ALLÂME HİLLÎ, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî. *Mebâdiü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. thk. Abdhuseyn Muhammed Ali el-Bakkal. Beyrut: Dâru'l-advâ, 1986.
- ALLÂME HİLLÎ, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî. *Nihâyetü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. thk. Muessetu alî'l-beyt. 3 Cilt. Kum: Sitâre, 1431.
- ALLÂME HİLLÎ, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî. *Tehzîbu'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. thk. Seyyid Muhammed Huseyn Rıdavî Keşmirî. Sitâre, 2001.
- ÂMİDÎ, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzak Afifî. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-sumey'î, 2003.
- ÂMİDÎ, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *Ğâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-kelâm*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2004.
- ÂMİDÎ, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *Muntehe's-sûl fî ilmi'l-usûl*. thk. Ahmed Ferîd Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2003.
- BÂCÎ, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücbî el-. *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*. thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-islami, 1995.
- BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Züneyd. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1998.
- BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Temhîd*. thk. Richard Yusuf Mukarisi. Beyrut: el-Mektebetu'ş-şarkiyye, 1957.
- BASRÎ, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamidullah. Dımaşk: el-Me'hedu'l-ilmi el-Fransî, 1965.
- CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb. 2 Cilt. Dâru'l-vefâ, 2012.
- CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî. *et-Telhîs fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah Culem en-Niyabî - Şebbir Ahmed el-Umerî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1996.

- CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî. *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavatî'l-edille fî usûli'l-î'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdulmunim Abdulhamid. Mısır: Mektebetü'l-hancî, 1950.
- EBÜ'L-MUÎN NESEFÎ, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî. *Tebssiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ. Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 2011.
- EBYÂRÎ, Şemsuddîn 'Alî b. İsmâ'îl b. 'Alî es-Senhâcî. *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. 'Alî b. Abdirrahmân Bessâm el-Cezâirî. Kuveyt: Dâru'z-ziyâ, 2013.
- FERRÂ, Ebü Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-'Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî. Riyad, 1993.
- GAZZÂLÎ, Hücetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-İktisâd fî'l-î'tikâd*. thk. Enes Muhammed Adnan. Cidde: Dâru'l-minhâc, 2008.
- GAZZÂLÎ, Hücetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Menhûl min ta'lîkâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dimaşk, 1980.
- GAZZÂLÎ, Hücetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 2010.
- HABBÂZÎ, Ebü Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî. *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Mazhar Bekâ. Mekke, 1403.
- İBN ABDÜŞŞEKÛR, Muhibbullâh b. Abdişşekûr el-Bihârî. *Müselle mü's-sübût (Fevâtihu'r-rahamût şerhi ile birlikte)*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2002.
- İBN AKÎL, Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî. *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1999.
- İBN BERHÂN, Ebü'l-Feth Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Vusûl ile'l-usûl*. thk. Abdulhamid Ali Ebü Züneyd. Riyad: Mektebetü'l-me'ârif, 1983.
- İBN KAYYİM el-CEVZİYYE, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî. *Şifâü'l-'alîl fî mesâili'l kazai ve'l-kaderi ve'l-hikmeti ve't-ta'lîl*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1978.
- İBN REŞÎK, Ebü Alî Hüseyin b. Ebü'l-Fazl Atîk b. Hüseyin er-Rib'î. *Lübâbü'l-mahsûl fî ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Gazzâlî Ömer Câbî. Dübey: Dâru'l-

buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2001.

İBN TEYMİYYE, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 1995.

İBN TEYMİYYE, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi's-Şî'a ve'l-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşad Salim. Camia'tu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986.

İBN ZÜHRE, Seyyid Hamza b. Ali b. Zühre el-Halebî. *Ğunyetu'n-nuzû' ilâ ilmeyi'l-usûli ve'l-furû'*. thk. İbrahim el-Bahadırî. Kum: Matbaatu İtimad, 1418.

İBNÜ'L-HÂCİB, Ebü Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Muhtasarü Müntehe's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. thk. Nezir Hamâdü. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.

İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî. *el-Müsâyere fî ilmi'l-kelâmi ve'l-'akâ'idi't-tevhîdiyyeti'l-münciyeti fî'l-âhire*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: Matbaatu'l-mahmûdiyyetü't-ticâriyye, ts.

İBNÜ'L-MUTAHHAR el-HİLLÎ, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî. *Nehcü'l-hak ve keşfü's-sıdk*. thk. Aynullah el-Hasenî Ermevî. Kum: Darü'l-hicre, 1414.

İLTAŞ, Davut. *Kelamcı Usulcülerin Delalet Anlayışı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2020.

İSNEVÎ, Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl*. Alemu'l-kutub, ts.

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Taha Hüseyin - İbrahim Medkur. Beyrut: Dâru'l-'arabiyye, ts.

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn ("Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd" adlı eserinin içinde)*. thk. Muhammed İmâre. Kahire: Dâru's-şurûk, 1988.

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetu vehbe, 1996.

KARÂFÎ, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali

- Muhammed Muavvaz. Mekke: Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, 1995.
- KARÂFÎ, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Misrî. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi ihtisari'l-mahsûl-fi'l-usûl*. thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2004.
- KELVEZÂNÎ, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî el-Bağdâdî. *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*. thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe - Muhammed b. Ali b. İbrahim. Cidde: Dârü'l-Medenî, 1985.
- LÂMİŞÎ, Ebü's-Senâ (Ebü'l-Mehâmid) Mahmûd b. Zeyd. *Kitâbun fi usûli'l-fikh*. thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1995.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî. *Kitâbü't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru sadır, ts.
- MÂZERÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sikillî. *Îzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*. thk. Ammar et-Talibî. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, ts.
- MOLLA FENÂRÎ, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fusûlü'l-bedâi' fi usûli's-serâ'i*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2006.
- MOLLA HÜSREV, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali. *Mir'âtu'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vusûl*. 2 Cilt. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2013.
- MUHAKKİK HİLLÎ, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerîyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî. *Meâricu'l-usûl*. thk. Seyyid Muhammed Huseyn Rıdâvî Keşmirî. Kum: Surûr, 2003.
- MUVAFFAKUDDÎN İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî. *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*. thk. Muhammed Mirâbî. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 2009.
- RÂZÎ, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*. thk. Abdulaziz Mahmud. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2009.
- RÂZÎ, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*. thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1992.
- SAFİYYÜDDÎN el-HİNDÎ, Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdîrrahîm (Abdîrrahmân) b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî. *Nihâyetü'l-vusûl fi dirâyeti'l-usûl*. thk. Sâlih b. Süleyman Yusuf - Sa'd b. Sâlim Suveyh. Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1996.

- SEM'ÂNÎ, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Kavâti'ü'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Hafız b. Ahmed el-Hakemi. Riyad: Mektebetü't-tevbe, 1998.
- SEMERKANDÎ, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mizânü'l-usûl fî netâ'ici'l-'ukûl*. thk. Abdulmelik Abdurrahman Es'ed es-Sa'dî. Mekke, 1984.
- SÜBKÎ, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. thk. Ahmed Cemal Zemzemi - Nureddin Abdulcebbâr Sağrı. Dübey: Dâru'l-buhûs, 2004.
- SÜBKÎ, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Ref'u'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Alemü'l-kutub, 1999.
- ŞÂTİBÎ, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân. Huber: Dârü İbn 'Affan, 1997.
- ŞERÎF el-MURTAZÂ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ. *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerîa*. thk. Lecnetu'l-ilmîyye. Kum: Muessesetü'l-İmâm es-Sâdık, ts.
- ŞÎRÂZÎ, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *et-Tabsira fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1983.
- ŞÎRÂZÎ, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *Şerhu'l-Lümâ'*. thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1988.
- TÂCEDDİN el-FİRKÂH, Ebû Muhammed Tâcüddîn Abdurrahmân b. İbrâhîm b. Sibâ' el-Firkâh el-Fezârî el-Bedrî. *Şerhu'l-Varakât*. thk. Sare Şafi el-Hacırfî. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1997.
- TÛFÎ, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1988.
- TÛSÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *el-'Udde fî usûli'l fikh*. thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî. Kum: Matbaatü's-sitâre, 1417.
- ÜSMENDÎ, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin. *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. Kahire: Mektebetu Dari't-turâs, 1992.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. "Kelâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 08 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kelam--sifat>

YURDAGÜR, Metin. "Kâdî Abdülcebbâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 13 Nisan 2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/kadi-abdulcebbbar>

ZERKEŞÎ, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülkadir Abdullah el-Ânî. Kuveyt: Vezaretü'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye, 1992.



ACCORDING TO THE JURIDISTS COMMAND- WILL RELATION

 Selman DEMİRBOĞA^a

Extended Abstract

One of the issues discussed about the command in the works of fiqh is undoubtedly the issue of whether the command requires will or not. Whether the qualification of will is necessary for an command to be an command is the basis of this issue. It is possible to say that the discussion in question stems from the nature of the demand and whether it is permissible for Allah to command something that he does not will. For all that, it can be said that the difference of opinion about the *kalam-ı nafsî* has an effect on this discussion in the theoretical sense. It is possible to talk about two main views in the law literature on the subject. According to the first approach adopted by Mu'tazili and Shiite jurists, the command requires will. According to the jurists, who hold this view, an command comes into question only by the will of what is commended. Therefore, there must be a will in the command. The will that these opinion holders require to be in command is the will that requires doing what is commended. It is possible to say that one of the main reasons underlying the Mu'tazili jurists stipulating the will in the command is related to the judicial principle they advocate. For, according to them, Allah does not command anything that he does not will, in accordance with His justice.

The main justification that the jurists, who stipulate the will in the command, hold on to justify their views is as follows: In command to distinguish the command from the word of a itself who has forgotten the threat and command, there must be a distinctive adjective in addition to the meaning of demand. Because the demand alone is not enough to express the command. If we assume that the request alone is sufficient, then the threat and the forgetting person's saying "do" using the command pattern would

^a Res. Asst. Ph.D., Batman University, selman.demirboga@batman.edu.tr

also fall within the scope of the command. Because they are also in demand. For this reason, in command to distinguish between the command and the others, the condition of will, which is related to the person who commanding (âmir), is sought. In other words, in command for an command to be an command, besides the demand, the person command must will what he commanded. It is possible to say that this is the main reason that the jurists, who are of the opinion that the will is a must in the command, hold on to this issue in their jurisprudence works.

According to the second approach adopted by Hanafis, Malikis, Shafiis and Hanbali jurists, the command does not require will. Accordingly, it is not necessary for the commanded thing to be willed. Therefore, just as it is permissible to command something that is willed, it is also permissible to command something that is not willed. For this reason, there is no need for an additional adjective such as will other than demand for an command to be an command. Because, according to those who hold this view, the fact that an command is an command stems from a characteristic of the itself, and this qualification is not associated with an illness. For example, the fact that science is science is not because of a reason (talil) but because of itself. In the same way, this is the case with the emir, and the fact that the command is an command is not due to a reason (talil) but due to its itself.

The jurists, who are of the opinion that the command does not require the will, clung to some evidence to justify this view. One of these reason is as follows: It is fixed by consensus (icma) that disbelievers are commanded to believe. However, Allah has not willed the disbelievers to believe, even though he commanded them to believe. If Allah had willed the disbelievers to believe, then their belief would have come true. The fact that faith has not been fulfilled indicates that the command and the will are different things. For example, according to Ibn Berhan, one of the leading jurists of Shafiis, this is the main reason for the problem of whether the command requires the will or not. As a matter of fact, some prominent theologians such as Razi and Âmidî stated that this evidence is the strongest reason.

The aim of this article is to determine the nature of the debate about whether the command requires the will in the context of jurisprudence works and to explain the reasons that the parties hold on to base their views. In this respect, it is aimed to clarify the problem in question.

Keywords: Islamic Law, Fiqh Method, Command, Will, Demand.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:


The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.



XVI. YÜZYIL İSPANYA'SINDA HERETİK BİR GRUP: LOS ALUMBRADOS (AYDINLANMIŞLAR) VE MİSTİK YÖNELİMİ

 Talha FORTACI^a

Öz

Los Alumbrados 16. Yüzyılda İspanya'nın Toledo şehri ve civarında ortaya çıkmış mistik bir gruptur. Savundukları doktrinler geleneksel Hristiyan teolojisinden oldukça farklı olduğu için dönemin İspanyol Engizisyon mahkemesi haklarında üç farklı tarihte ferman yayınlamıştır. Hareketin en belirgin teolojik yaklaşımı, belirli bir mükemmellik derecesine erişen insan ruhunun Kutsal Ruh ile aracsız olarak temasa geçebileceği ve bu tarz kişilerin dini ayin ve ritüellere ihtiyacı olmadığı yönündedir. Yine onlara göre, kişinin azizlere hürmet etmesi bir oyalamadır ve hatta İsa Mesih'i bir aracı olarak kabul etmek Tanrı ile aramıza gereksiz bir mesafe koymak anlamına gelir. *Los Alumbrados* grubunun mensupları kendilerini Tanrı sevgisine adanmış kimseler olarak tanımlamakta ve aydınlanmış bir ruha sahip olduklarına inanmaktadır. Onlara göre zihin tüm düşüncelerden veya hatıralardan arındırılmalıdır. Tanrı'nın bizim için yapmayı planladığı şeyi engellemek için insan hiçbir şekilde harekete geçmemelidir. Mesih'i tefekkür etmek bile Tanrı'da yok olmayı engelleyebilir. İnsanoğlu kendisine sunulan tüm düşünceleri faydalı olup olmadığına bakmaksızın reddetmelidir zira zihin yalnızca Tanrı'yı aramalıdır. *Los Alumbrados*'un gelenekten ayrılan bu inançları ve mistik yönelimlerinin kökeni hakkında ise farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bunlar arasında en ikna edici olanı, onların İslami bir orijine dayandığı tezidir. Bu makale, bahsi geçen grubun heretik olarak kovuşturmaya tabi tutulmasına yol açan teolojik görüşlerini mistik anlayışını merkeze almak suretiyle tespit ederek hangi geleneksel doktrinleri nasıl kabul ettiğini betimlemeye yönelik bir girişimdir. Bununla birlikte makalede hareketin dini ritüellere bakışı ve Hristiyanlık tarihindeki etkileri de ele alınmaktadır.

Anahtar kelimeler: Dinler Tarihi, Mistisizm, Aydınlanmışlar, Engizisyon, Heretizm, Hristiyanlık.



^a Arş. Gör. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, talhaforta@gmail.com

A HERETIC GROUP IN XVI CENTURY SPAIN: LOS ALUMBRADOS (THE ENLIGHTENED) AND THEIR MYSTICAL ORIENTATION

Abstract

When religious traditions are analysed, it is observed that in almost all religious traditions, there are some groups that often manifest themselves with contradictory thoughts and acceptances against the party representing the orthodox belief. Although the reasons for the emergence of these movements, which are called “heretics” in modern literature, vary, it is possible to state that they sometimes arise from religious practices and sometimes from disagreements related to belief. The heresy sometimes manifests itself in the mystical sphere of religions, and Christianity has a long tradition in this area when it comes to “heresy”. Although there are significant differences between different denominations of Christianity, it can be said that the Catholic, Orthodox and Protestant churches represent the tradition in terms of religious doctrine (e.g. the Trinity) in Christianity. When we evaluate the history, it is possible to mention the existence of many movements, large and small, that oppose this tradition.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: History of Religions, Mysticism, The Alumbrados, Inquisition, Heretism, Christianity.



Giriş

Dini gelenekler incelendiğinde hemen hemen hepsinde ortodoks inancı temsil eden tarafın karşısında çoğu zaman aykırı kabulleriyle temayüz eden birtakım grupların varlığı müşahede edilir. Modern literatürde “heretik” olarak adlandırılan bu hareketlerin ortaya çıkış sebepleri farklılık gösterir ancak kimi zaman dini pratiklerden kimi zaman da inanca taalluk eden anlaşmazlıklardan zuhur ettiklerini söylemek mümkündür. Heresi, bazen de dinlerin mistik alanında kendini gösterir ve “sapkınlık” söz konusu olduğunda Hristiyanlık bu alanda zengin bir tarihe sahiptir.¹ Aralarında ciddi farklılıklar olsa da Hristiyanlıkta dini akide (örneğin teslis) bağlamında geleneği temsil eden tarafın Katolik, Ortodoks ve Protestan kiliseleri olduğu söylenebilir. Tarihe bakıldığında ise bu geleneğin karşısında yer alan irili

¹ Steven Runciman, *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy* (U.K.: Cambridge University Press, 1947), 1-4; Ian Hunter, *Heresy in Transition: Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe* (U.S.A.: Ashgate, 2005); Andreas J. Köstenberger ve Michael J. Kruger, *The Heresy of Orthodoxy* (U.S.A.: Crossway, 2010); Halil Temiztürk, *Hristiyan Mistisizmine Giriş* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021).

ufaklı pek çok hareketin varlığından bahsetmek mümkündür.

Makalenin konusu olan *Los Alumbrados* da Hristiyanlık tarihindeki heretik gruplardan biridir ve 16. Yüzyıl İspanya'sında ortaya çıkmış mistik eğilimli bir harekettir. Taraftarları, belirli bir mükemmellik derecesine erişen insan ruhunun tanrısal vizyona sahip olduğuna inanır ve bu mükemmel ruhlara Kutsal Ruh ile doğrudan iletişime geçebilmektedir. Tanrısal vizyona ve ışığa sahip olanlar litürjik uygulamalara ve örneğin ibadet gibi dini yaşamın dış biçimlerine ait ritüellere riayet etmek zorunda değildir. *Los Alumbrados*, söylemlerinden ötürü İspanyol Katolik engizisyonunu oldukça rahatsız etmiştir nitekim insanları "sapkın" düşünceleriyle etkilemesi istenmemektedir. Dolayısıyla engizisyon olaya el koymuştur ve *Los Alumbrados* da diğer pek çok heretik Hristiyan grup gibi tarihten silinmiştir.

İlgili literatür tarandığında ülkemizde konuyla alakalı herhangi bir çalışmanın olmadığı tespit edilmiştir. *Los Alumbrados* hakkında yapılan en önemli çalışma Alastair Hamilton'un 1992 yılında kaleme aldığı *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados* isimli eserdir. Hamilton'un kitabı incelendiğinde konuyu etraflı bir biçime ele aldığı göze çarpmaktadır. Yine Hamilton'un konuyla ilgili kaleme aldığı bir diğer çalışma "A New Companion to Hispanic Mysticism" isimli araştırmada yer alan "The Alumbrados: Dejamiento and Its Practitioners" isimli bölümdür. Hamilton burada hareketle özdeşleşen *Dejamiento* hakkında önemli bilgiler vermektedir. Söz konusu çalışmalar bu makalenin de başlıca kaynakları arasındadır. Bu makalenin ortaya çıkmasındaki en önemli etken ise *Los Alumbrados*'un mistik yönelimi üzerine yoğunlaşmak suretiyle konuyla ilgili Türkçe literatürdeki boşluğa bir katkı sunmaktır. Makalede öncelikle bu dini grubun ortaya çıkışı ile ilgili bilgi verilecektir. Akabinde, hareketin benimsediği öğretiler ele alınacak ve mistik eğilimleri üzerine bazı tartışmalar yapılacaktır. Bu bakımdan makalenin sınırlarının *Los Alumbrados*'un mistik yönü ile çerçvelendiğini söylemek mümkündür.

A. Los Alumbrados'un Ortaya Çıkışı

16. yüzyıl Hristiyanlık tarihi açısından üzerinde durulmayı hak eden bir zaman dilimidir. Bu süreç önemlidir zira kilise o zamana değin hiç karşılaşmadığı bazı meydan okumalara muhatap olmuştur ve gelişmelerin nihayetinde Hristiyanlıkta yeni mezheplerin ortaya çıktığı görülmektedir. Martin Luther öncülüğünde başlayan protesto hareketleri Reform sürecini başlatmış ve irili ufaklı Protestan kiliselerinin boy gösterdiği bir zaman

dilimine girilmiştir.² Her yenilik hareketinde olduğu gibi burada da sosyo-kültürel çeşitliliğe bağlı olarak farklı coğrafyalarda farklı anlayışların ortaya çıkışı söz konusudur. Örneğin dönemin İspanya'sına baktığımızda Kilise'nin problemleriyle uğraştığı iki grubun varlığından söz edilebilir. İspanya'daki Reformist düşüncenin iki belirgin damarını temsil eden bu hareketlerden ilki Erasmus'un takipçileri olan İspanyol hümanistlerdir. Diğeri ise Kilise'nin otoritesini yok sayan "Aydınlanmışlar (Los Alumbrados)"dır.³ Antonio Marquez'in ifade ettiğine göre *Los Alumbrados* 16. yüzyılda birden bire ortaya çıkmış bir hareket değildir; dini yorumlama anlayışları dikkate alındığında kökleri çok daha eskiye dayanmaktadır.⁴

Alumbrado terimi, İspanyolcada "aydınlatmak" (to illuminate) anlamına gelen "alumbrar" fiilinden türemiş bir kavramdır. Hareketin mensupları kendilerini Tanrı sevgisine adanmış kimseler olarak *aydınlanmış* bir ruha sahip olduklarına inanıyorlardı⁵ ancak *Alumbrados* kavramını hiçbir zaman kendileri için kullanmadılar. Bu, onlara muhalifleri tarafından verilen bir isimdir.⁶ *Los Alumbrados*, 1512 ve 1532 yılları arasında Kastilya'daki Isabel de la Cruz, Francisca Hernandez ve Maria de Cazalla isimli bazı kadınlar tarafından yönetiliyordu ancak bir diğer önemli figür de Isabel'in manevi yardımcısı olan Pedro Ruiz de Alcaraz'dı. Maria evliydi fakat Isabel ve Francisca rahibe olmadığı halde bekaret ve yoksulluk yemini ederek kutsallığı arayan bekar kadınlardı.⁷ Maria ile ilgili bazı mahkeme kayıtları

² Hans J. Hillerbrand, ed., *The Protestant Reformation* (U.S.A.: Happer Perennial, 1968); Carter Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi*, çev. Özgür Umut Hofaşçı (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2014).

³ Clive Griffin, *Journeymen-Printers, Heresy, and the Inquisition in Sixteenth-Century Spain* (New York: Oxford University Press, 2005), 1-3; Matthew Carr, *Blood and Faith: The Purging of Muslim Spain* (London: C Hurst & Co Publishers, 2010), 83.

⁴ Antonio Mârquez, *Los Alumbrados: Origenes Y Filosofia 1525-1559* (Spain: Taurus, 1972), 37-38. Hristiyanlık tarihine bakıldığında Los Alumbrados benzeri bazı grupların varlığı dikkatleri çekmektedir. Örneğin, 13. Yüzyılda ortaya çıkmış "Özgür Ruh'un Kardeşleri" hareketi de bunlardan biridir. Anlayış itibarıyla ele alındığında Los Alumbrados'a yakın bazı yaklaşımlarının olduğu anlaşılmaktadır. Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Grace M. Jantzen, *Power, Gender and Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 264; Robert Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages* (Berkeley: University of California Press, 1972).

⁵ Lu Ann Homza, *The Spanish Inquisition, 1478-1614* (U.S.A.: Hackett Publishing Company, 2006), 80; Mercedes Garda-Arenal ve Felipe Pereda, "On the Alumbrados: Confessionalism and Religious Dissidence In the Iberian World", içinde *The Early Modern Hispanic World*, ed. Kimberly Lynn ve Erin Kathleen Rowe (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 126-27.

⁶ Alastair Hamilton, "The Alumbrados: Dejamiento and Its Practitioners", içinde *A New Companion to Hispanic Mysticism*, ed. Hilaire Kallendorf (Boston: Brill, 2010), 103.

⁷ Lu Ann Homza, *Religious Authority in the Spanish Renaissance* (London: The Johns Hopkins University Press, 2000), 6-7.

bulunsa da Isabel ve Francisca hakkındaki dava kayıtları kaybolmuştur ve onlar hakkındaki bilgiler yalnızca ikincil kaynaklardan gelmektedir.⁸ Her ne kadar hareketin kurucusu ve en önemli şahsiyeti olarak Isabel bilinse de Alcaraz en çok tanınan kişidir çünkü engizisyonda yargılandığı davasıyla ilgili kayıtların tamamı korunmuştur. Oysa Isabel için elimizde sadece Latince bir özet ve orijinalin bazı bölümleri ile arkadaşlarının ve hayranlarının davalarında izole edilmiş birtakım referanslar bulunmaktadır.⁹ Alcaraz da diğer arkadaşları gibi hemen hemen kırk yaşlarındadır ve geniş bir aileye sahiptir. Bir eşi ve beş çocuğu bulunan Alcaraz 1524'te Engizisyon tarafından tutuklanmıştır.¹⁰

Los Alumbrados'un teoloji öğrenimiyle ilgili ilk tecrübesi Alcalá üniversitesinde oldu. Bu üniversite ünlü Kardinal Francisco Jiménez de Cisneros tarafından idare ediliyordu ve teolojiye mutlak öncelik verilen bir yerdi. Diğer İspanyol üniversitelerinin çoğunda öne çıkan bir özellik olan medeni hukuk ile ilgili bir bölüm yoktu ve Thomizm ve Scotizm kürsülerine İspanya'da tamamen eşi benzeri olmayan bir nominalizm de eklenmişti. Alcalá üniversitesinde Yunanca, İbranice ve Arapça gibi diller öğretilmekteydi ve çok dilli Kitabı Mukaddes¹¹ de yine burada Cisneros'un başkanlığını yürüttüğü bilginlerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkmıştı. Bu girişim, gelecek iki yüzyıl boyunca Avrupa kıtasında yayınlanan bir dizi çok dilli baskının başlangıcıydı. Heyet, Yeni Ahit'in Yunanca ve Latince metinleri 1514'te tamamladı. Eski Ahit ise Latince, Yunanca, İbranice ve Aramice versiyonları ve açıklamalarıyla üç yıl sonra basıldı.¹² Bu çok dilli Kitabı Mukaddes edisyonu altı cilt olarak yayımlanmıştır. İlk dört cilt Eski Ahit'i içerir ve her sayfasında farklı dildeki metinler birbirlerine paralel sütunlar halinde yer alır. Dış tarafta İbranice metin, ortada Vulgate ve iç tarafta Septuaginta bulunur. Tora'nın her sayfasında, Aramca metin (Targum Onkelos) ve bunun Latince çevirisi sayfaların altına eklenmiştir. Beşinci cilt Yeni Ahit'i ihtiva eder. Yunanca ve Latince metin yan yana iki sütun halinde konumlanır. Altıncı cilt, çeşitli İbranice, Aramca ve Yunanca sözlükçeler ve

⁸ Homza, *The Spanish Inquisition, 1478-1614*, 80-81; Márquez, *Los Alumbrados*, 61-62.

⁹ Márquez, *Los Alumbrados*, 62-63.

¹⁰ Márquez, 62-63.

¹¹ Papa X. Leo'nun talebiyle Francisco Jiménez de Cisneros'un yönetimindeki bir heyet tarafından hazırlanan bu Kitab-ı Mukaddes versiyonu Targum, Vulgate ve Septuaginta'yı muhteva eden ilk çok dilli Kitab-ı Mukaddes'tir (Complutensian Polyglot). Bk. Richard Rex, "Hümanizm", içinde *Reformasyon Dünyası*, ed. Andrew Pettegree (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 87.

¹² Alastair Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados* (U.K.: James Clarke & Co, 1992), 10-11.

yardımcı bilgiler içerir.¹³

Hareketin öncüsü ve doktrin belirleyicisi Isabel de la Cruz'dur.¹⁴ Tahminlere göre, Fransisken manastırlarında özümlediği fikirleri kendi mistik anlayışıyla bütünleştirip doktrine eden ilk kişi odur.¹⁵ Isabel'in eyaletteki neredeyse tüm Fransisken manastırlarıyla irtibatı vardır. Pastrana'da onun öğretilerini takip eden bir insan çemberinin varlığından söz edilir ve bu çemberi yöneten kişi ise bir din adamı olan Gaspar de Bedoya'dır.¹⁶ Isabel ile ilgili duruşma kayıtlarının çoğu bugün elimizde değildir. Onun hakkında bildiğimiz çok az şey takipçilerinin, özellikle de baş yardımcısı Pedro Ruiz de Alcaraz'ın davalarından gelmektedir.¹⁷ *Los Alumbrados*'un bir kadın hareketi olduğu söylenebilir nitekim 1527'de Engizisyona sunulan "alumbroso" listesi, harekete katılanların sosyal kategorileri hakkında bir fikir vermektedir. Listede geçen 46 isimden 11'i keşiş ve en az 5'i rahiptir. Diğerleri ise eğitilmiş kadınlardan oluşmaktadır ancak bunlar arasında eğitimsiz olanlar da yer almaktadır.¹⁸ Haklarında çok fazla tarihi kanıt bulunmayan *Los Alumbrados* hareketi, İspanya'da kilisedeki apokaliptik reformun öncüsü olarak kabul edilir. Bunların geneli Fransisken tarikatının keşişleridir ve çoğu Yahudilikten Hristiyanlığa geçmiş (konverso) kimselerdir.¹⁹ Ayrıca *Los Alumbrados*'un *Eresia Spagnola* (İspanyol Sapkınlığı) olarak adlandırılan "heretik" öğretilerinin Alonso de Cartagena, Juan de Valdés, Juan de Ávila, Arias Montano ve hatta Michael Servetus'a²⁰ kadar pek çok ismi etkilediği ve aynı inancın izlerinin çok daha farklı kesimlerde bulunabileceği yorumları vardır.²¹

Los Alumbrados'un erken dönemlerinde onları himaye eden İspanyol aristokrasisine mensup bazı isimlerden bahsedilir. Bunlardan ilki Infantado

¹³ Rex, "Hümanizm", 87.

¹⁴ Márquez, *Los Alumbrados*, 62.

¹⁵ Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*, 25.

¹⁶ Márquez, *Los Alumbrados*, 62.

¹⁷ Hamilton, "The Alumbrados", 108.

¹⁸ Hamilton, 111-12.

¹⁹ Jose C. Nieto, "The Franciscan Alumbrados and the Prophetic-Apocalyptic Tradition", *The Sixteenth Century Journal* 8, sy 3 (1977): 6; *Los Alumbrados*'un homojen bir grup olmadığını, dolayısıyla onları toptan bir şekilde konverso olarak tanımlamanın hatalı olduğunu düşünen araştırmacılar da bulunmaktadır. Örnek için bk. Mercedes Garda-Arenal ve Felipe Pereda, "On the Alumbrados: Confessionalism and Religious Dissidence In the Iberian World", 150-51.

²⁰ Teslis karşıtı bir Hristiyan olarak bilinen Michael Servetus'un teolojisinde *Los Alumbrados* öğretilerinin etkisi olup olmadığına ilişkin bir tartışma için bkz. Peter Hughes, "The Early Years of Servetus and the Origin of His Critique of Trinitarian Thought", *JUUH* 37 (2014 2013): 60-66.

²¹ Hamilton, "The Alumbrados", 122.

Dükü Don Diego Hurtado de Mendoza'dır. *Los Alumbrados*'un görülmeye başladığı ilk yerler olan Guadalajara kasabası, Henares ve Tagus arasındaki güney ve güneydoğudaki vadiler, tepelerdeki köy ve manastırlar Mendoza ailesinin bazı kolları tarafından yönetiliyordu. Mendoza ailesi *Los Alumbrados*'un en büyük hamisiydi; onları çalıştırıyor, koruyor ve sahip çıkıyordu.²² Infantado Dükü Don Diego Hurtado de Mendoza'nın farklı dini görüşlere saygısının ve ilgisinin olduğu biliniyordu nitekim *Los Alumbrados*'a yakın olması da çok şaşırtıcı değildi.²³ *Los Alumbrados*'u destekleyen ikinci aristokrat Escalona Dükü Don Diego Lopez Pacheco'ydu. Lopez aynı zamanda Kastilya Kralı IV. Henry'nin gözdesi Don Juan Fernández Pacheco'nun oğluydu. Lopez, Kastilya Amiralî'nin kız kardeşi olan ikinci hanımı Dofla Juana Enríquez ile Fransiskenlere olan bağlılığını paylaşmıştı. Mülklerinde kiliseler ve manastırlar kurdu; kendi ruhani danışmanlarının karargâhı 1493'te Escalona'nın dışında inşa ettiği bir manastırdı. Francisco de Osuna, mistisizm üzerine yazdığı kitabı *Tercer Abecedario Aspiritual*'ı ona ithaf etmişti. Harekete sahip çıkan önemli aristokratlardan bir diğeri de Kastilya Amiralî Don Fadrique Enríquez'di. Enríquez, V. Charles'in yurtdışı turları sırasında ortak naip olarak eşlik eden biriydi ve hükümdarı Luther taraftarlarına karşı ilerlemeye teşvik eden İspanya'nın ilk valilerindendi. 1521'de isyancıların yenilgisinden sonra kamusal hayattan çekilmiş ve Valladolid'in kuzeybatısındaki Medina de Ríoseco'daki mülklerine yerleşmiştir.²⁴

Los Alumbrados'un ortaya çıkışıyla ilgili en önemli veriler Kutsal Roma İmparatoru ve İspanyol Kralı V. Charles tarafından 1525'te Sevilla başpiskoposu engizisyoncu General Alonso Manrique'ye hazırlatılan bir inanç fermanında listelenmiştir. Bu ferman kırk sekiz önermeyi, çoğunlukla düşman tanıkların kulak misafiri olduğu ifadeleri veya konuşma parçalarını içermektedir. Engizisyoncu general Alonso Manrique tarafından toplanan din adamları heyeti *Los Alumbrados*'un "sapkın"lığını bu belgede ortaya koymaktadır. Manrique fermanında *Los Alumbrados*'un bu yeni sapkınının nasıl keşfedildiğini ve araştırıldığını açıklamaktadır. Metin, Isabel de la Cruz ve Pedro Ruiz de Alcaraz'ın tutuklanmasından sonra hazırlanmıştır ve bahsedilen "hatalar" Isabel ve Pedro'nun davalarından alınan bilgilerden

²² Mârquez, *Los Alumbrados*, 62-64.

²³ Mendoza ailesi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Nader Helen, *The Mendoza Family in the Spanish Renaissance, 1350-1550* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1979).

²⁴ Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*, 21-23,27-28.

ileri gelmektedir.²⁵ Oluşturulma tarzına bakıldığında bu fermanın ilk bakışta *Los Alumbrados*'un doktrinlerini tatmin edici bir şekilde tanımlaması beklenmemelidir. Metindeki bazı ifadeler Kuzey Avrupa'daki birtakım evanjelik hareketleri anımsatan özellikleri yansıtmaktadır ve ifade ettikleri fikirler *Los Alumbrados*'un inançları hakkında bildiklerimizde çok az etkiye sahiptir. Zaten önermelerin çoğu Alcaraz'a, geri kalanların da neredeyse tamamı Isabel de la Cruz ve onun diğer takipçilerine atfedilmektedir.²⁶ Bu metnin en önemli özelliği *Los Alumbrados* hakkındaki ilk yazılı belge olmasıdır.²⁷ Metinde genel olarak, hareketin içsel bir dini deneyimin peşinde olduğu ve sakramentleri reddettiği üzerinde durulmaktadır.²⁸ Bununla birlikte, *Los Alumbrados*'un gerçek öğretilerini onların kendi savunmalarından ve zamanın benzer hareketleri hakkında bildiklerimizden yararlanarak tespit etmek de mümkündür.²⁹

1. 1525 Toledo Fermanı

İspanya'da *Los Alumbrados* ile ilgili ilk ihbar 1519'da Mari Nunez tarafından yapılmış, ancak bu ihbarlara rağmen kilise tarafından uzun yıllar herhangi bir işlem yapılmamıştır.³⁰ *Los Alumbrados* hakkında ilk resmi süreç 23 Eylül 1523'te Toledo'da yayınlanan ferman ile başlamıştır. Esasen *Los Alumbrados* hakkındaki ilk belgeler de bu tarihten sonra bulunmuştur. Öncesinde *bu hareketi* aydınlatacak bir kaynak tespit edilmemiştir.³¹ Bu resmi süreç Alcaraz'ın tutuklanmasıyla (26 Nisan 1524) devam etmiş ve 21 Nisan 1529'daki mahkumiyetiyle sona ermiştir. Hocası Isabel de la Cruz ve din adamı Gaspar de Bedoya, Alcaraz'la birlikte mahkûm edilmiştir. Eldeki mevcut belgelerden Isabel, Francisca ve Maria'nın birbirlerini tanıdıkları ve ortak müritlere sahip oldukları anlaşılmaktadır. Grubun müntesipleri genellikle hem manastır çevrelerinden (önemli bir kısmı fransiskenlerden) hem de seküler ortamlardan gelen kadın ve erkek bireylerden oluşuyordu.

²⁵ Hamilton, "The Alumbrados", 103. Belgenin İngilizce çevirisi için bkz. Homza, *The Spanish Inquisition, 1478-1614*, 81-92.

²⁶ Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*, 29.

²⁷ Mercedes Garda-Arenal ve Felipe Pereda, "On the Alumbrados: Confessionalism and Religious Dissidence In the Iberian World", 125.

²⁸ Jessica A. Boon, "A Mystic in the Age of the Inquisition: Bernardino de Laredo's Converso Environment and Christological Spirituality", *Medieval Encounters* 12, sy 2 (2006): 143-44.

²⁹ Melquíades Andrés, "Alumbrados, Erasmians, 'Lutheran' and Mystics: The Risk of a More 'Intimate' Spirituality", içinde *The Spanish Inquisition and the Inquisitorial Mind*, ed. Angel Alcalá (New York: Columbia University Press, 1987), 457-94.

³⁰ Mercedes Garda-Arenal ve Felipe Pereda, "On the Alumbrados: Confessionalism and Religious Dissidence In the Iberian World", 125.

³¹ Márquez, *Los Alumbrados*, 58.

Los Alumbrados'un Engizisyon kovuşturması aşamalı bir seyir izledi. Isabel de la Cruz ve manevi yardımcısı Pedro Ruiz de Alcaraz 1524'te; Francisca Hernandez 1529'da tutuklanmış ve en önemli iki öğrencisi Francisco Ortiz ve Antonio de Medrano onun hemen ardından yakalanmıştır. Maria de Cazalla da 1532'e tutuklanmıştır.³² Maria de Cazalla (1531-1535)'nin davası Alcaraz'ın davasından sonra en önemlisidir zira zamanın tüm heterodoks eğilimleri (Los Alumbrados, Erasmus taraftarlığı ve Luthercilik) bu davada bir araya getirilmiş gibi görünmektedir. Maria'nın davası hem ilk orijinal grubun öğreti belirleyicilerinin hem de onun kendi takipçilerinin hemen hemen hepsinin bir arkadaşı ya da tanıdığı olması bakımından engizisyon için ayırt edici bir husus olmuştur.³³

Toledo Engizisyonunun Los *Alumbrados*'un önde gelenlerini tutuklaması 23 Eylül 1525'te³⁴ yayınlanacak olan ferman için zemin hazırlamıştı zira bu ferman yeni bir *sapkınlık* gibi görünen bu hareketin iç yüzünü ortaya çıkaracaktı. Ferman, Los *Alumbrados* hakkında geniş çaplı bir rapor niteliğindedir ve hareketin Hristiyanlık anlayışını yansıtan en önemli belgedir. Tutuklananlardan öğrenildiğine göre bu kişiler ebedi cezayı inkâr ediyorlardı ve dolayısıyla tövbeye ihtiyaç olmadığını düşünüyorlardı. Ayrıca onlara göre salih amel denen şeylere de ihtiyaç yoktu. Yine, azizlerin ve din adamlarının kutsal sembollerin ve papalığın otoritesini tanımiyorlardı. Verdikleri ifadelerden dönemin Erasmus hayranlarıyla benzer çok yönlerinin olduğu anlaşılmaktaydı ve bazı Protestan zümreleriyle de yakın görüşlere sahiptiler.³⁵ Katoliklerin yaptığı gibi Mesih'in sevgisi üzerine tefekkür etmek dahi onlara göre yanlışti. Evharistiya ayini yapmak ve şefaatçiler olarak azizlere dua etmek gibi dışsal ritüelleri de reddettiler.³⁶

Los Alumbrados'un önde gelen ilk üç isminin tutuklanması onlar için yalnızca bir başlangıçtı. Grubun üyelerine verilen cezalar nispeten hafif olarak değerlendirilse de Alcaraz ve Isabel de la Cruz içi en ağırları tatbik edilmişti. Ayrıca, mallarına el konuldu, süresiz hapis ve sürekli tövbe etme cezasına çarptırıldılar.³⁷ Ancak 1537'de Alcaraz'ın karısı ve kızlarından

³² Homza, *The Spanish Inquisition, 1478-1614*, 81.

³³ Mârquez, *Los Alumbrados*, 29-31.

³⁴ Bu ferman Katolik ilahiyatçılardan ve din bilginlerinden oluşan bir imparatorluk komisyonu tarafından hazırlanmış hacimli bir metindir. *Los Alumbrados* ile ilgili kırk sekiz 'hatalı' veya 'sapkın' doktrini ihtiva eder. Metnin en önemli özelliği 'heresi'nin teorik bir model olarak sunulmasıdır. Detaylı bilgi için bkz. Mârquez, 67-68.

³⁵ Hamilton, "The Alumbrados", 103-4.

³⁶ Homza, *The Spanish Inquisition, 1478-1614*, 80; Homza, *Religious Authority in the Spanish Renaissance*, 7.

³⁷ Hamilton, "The Alumbrados", 114.

biriyle tekrardan yaşamasına izin verildi. İki yıl sonra, Toledo çevresinde hareket etme özgürlüğüne de sahip oldu. Ona bazı hafif manevi kefaretlar verildi ve *San Benito*³⁸ giymekten de kurtuldu. Isabel de la Cruz, 1538'de hapisten serbest bırakıldı, ona da bazı manevi kefaretlar verildi ve Guadalajara bölgesinde kalmaya zorlandı. Duruşma kayıtları kaybolan Gaspar de Bedoya da 1533'te serbest kaldı. María de Cazalla ise 100 duka para cezasına çarptırıldı. Aslında hiçbir zaman hapsedilmemiş olan Rodrigo de Bivar'a tövbe etme, 200 duka para cezası ödeme ve bir manastıra kapatılma cezası verildi ancak cezanın son kısmı 30 duka ek para cezasına çevrildi.³⁹

B. Los Alumbrados'un "Heretik" Öğretileri

Los Alumbrados, dönemin diğer dini gruplarına nazaran kendilerine has birtakım ilkelerle ön plana çıkmıştır. Toledo Fermanı'ndan anlaşıldığına göre onlar zihinsel duanın sözlü duaya üstünlüğünü vurguluyorlardı. Kendi mükemmelliklerine veya tanrısallıklarına inanıyorlardı. İnsandaki Tanrı sevgisi bizzat Tanrı'nın kendisiydi ve bu sevgi insanın ölümcül günahlar işlemesinin önündeki en büyük engeldi. Dolayısıyla insan kendisini yalnızca bu sevgiye bırakmalıydı.⁴⁰ Bahsi geçen teosentrik yaklaşım onların dini faaliyetler hakkındaki adımlarının en önemli belirleyicisidir. Bu anlayışa göre zihin tüm düşüncelerden veya hatıralardan arındırılmalıdır. Tanrı'nın bizim için yapmayı planladığı şeyi engellemek için insan hiçbir şekilde harekete geçmemelidir. Mesih'i tefekkür etmek bile Tanrı'da yok olmayı engelleyebilir. İyi de olsalar insan kendisine sunulan tüm düşünceleri reddetmelidir zira yalnızca Tanrı'yı aramalıdır. Dolayısıyla Tanrı'dan gayrısını telkin eden düşünceleri reddetmek için harcanan emek bile değerlidir.⁴¹ Yine onlara göre azizlere ve heykellere tapınmak, endüljanslara,

³⁸ *San Benito*, kutsanmış çuval anlamındaki "saco bendito" kavramından türemiş bir isimdir. Engizisyon tarafından mahkûm edilen sapkınların giydiği bir tövbe elbisesidir. Bu giysi sarı renkli, kolsuz bir yün çuvala benzer ve bunu giyen kimsenin alenen ayıplanmasına yöneliktir. Hükümlüler, kefaretlarini bitirene kadar San Benito'yu giymek zorundadırlar. Ölüme mahkûm edilenler de idam edilinceye kadar San Benito giyerler. Hükümlüler cezalarını çektiklerinde veya idamlarından sonra, tüm San Benito'lar Kilise yetkilileri tarafından toplanır ve mahkûmların isimleriyle birlikte bölge kiliselerinde halka açık bir şekilde sergilenir. San Benito'ların farklı türleri vardır. Üzerindeki renkler ve çizimler, hükümlülerin işledikleri suçları ve hak ettikleri cezaları gösterir. Detaylı bilgi için bkz. Shelomo Alfassa, "The Origins and Stigma of the Iberian Garment of Shame, the 'San Benito', *International Sephardic Journal*, sy 1 (2004): 1-13.

³⁹ Hamilton, "The Alumbrados", 114.

⁴⁰ Hamilton, 104.

⁴¹ Hamilton, 104.

papanın ve kilisenin emirlerine itibar etmek de yanlıştır.⁴²

Los Alumbrados'un ulaştığını iddia ettiği “dinginlik hali” esasen mistisizm tarihinde tekrarlanan bir olgudur. Burada önemli olan bu “hal”e nasıl varılacağıdır. Belirli bir süreç içerisinde ve zahmetli bir şekilde mi ulaşılabileceği yoksa *Los Alumbrados* herkesin ona tek bir hamlede zahmetsizce ulaşabileceğini mi ima etmektedir? Hareketin ilk liderleri olan Pedro Ruiz de Alcaraz ve Isabel de la Cruz, Engizisyonculara yöntemlerinin tamamen geleneksel olduğuna dair güvence verdiler.⁴³ Isabel de la Cruz, yeni başlayanlara kendilerini disipline etmelerini, oruç tutmalarını, dua etmelerini ve Mesih'in tutkusu üzerine meditasyon yapmalarını öğütlediğini söylemiştir. Alcaraz ise bu yola girenlerin kendi günahkârlıklarının farkına vardıkları standart üç mistik adıma atıfta bulunur. Bunlardan ilki, *via purgativa* (arınma), ikincisi, içlerinde Tanrı'nın merhametini hissettikleri *via illuminativa* (aydınlanma) ve üçüncüsü ise Tanrı ile birleştikleri *via unitiva* (mistik tefekkürdür). Son aşama, yüksek bir erdem düzeyine erişmiş ve “Tanrı'nın arzu ve sevgisini sonsuza kadar içlerinde hissedecek” kişilere özgüdür.⁴⁴ Onların bilinçlerine derin günahkarlık duygusu hakimdir ve bu duyguya yoğun bir Tanrı özlemi eşlik etmektedir. İnsan Tanrı nazarında değersizliğin farkında olmalıdır. Bununla birlikte, Tanrı'nın kendisine olan sevgisine de tam anlamıyla güvenip inanmalıdır.⁴⁵ *Los Alumbrados*'a göre sevgi, yalnızca Tanrı'nın kavrayabileceği bir armağandır ve insan çabasından bağımsız olarak bahşedilmiştir. Tüm iyi işler Tanrı'dan gelir ve insan kendisini Tanrı'ya tabi kılmaktan ve O'nun nazarında kendi değersizliğini kabul etmekten başka herhangi bir seçeneğe sahip değildir. Esasen bu kavrayış bile onun hediyesidir. İnsan Tanrı'ya güvenmek ve benliğini tamamiyle O'nun iradesine teslim olmak zorundadır.⁴⁶

Onların en temel karakteristiklerinden birisi, günah işlemeyecek kadar büyük bir lütuf derecesine ulaştıklarını düşünmeleridir. İleride bahsedilecek olan *Dejamiento*, *Los Alumbrados* için günah işleme arzusunu

⁴² Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*, 29; Sara T. Nalle, “The Millennial Moment: Revolution and Radical Religion in Sixteenth-Century Spain Sara Nalle”, içinde *Toward the Millennium: Messianic Expectations from the Bible to Waco*, ed. Peter Schäfer ve Mark Cohen (Leiden: Brill, 1998), 165.

⁴³ Hamilton, “The Alumbrados”, 105.

⁴⁴ Hamilton, 105. Hamilton bu bilgileri bazı arşiv kayıtlarına dayandırmaktadır. Bk. Madrid, Archivo Histórico Nacional, Inquisición de Toledo, Leg. 106, no. 5, Proceso de Pedro Ruiz de Alcaraz, fol. 32r.

⁴⁵ Hamilton, bu anlayış ile ilgili en sık başvurdukları kutsal kitap pasajının Yuhanna 4: 16 olduğunu söyler; “Tanrı'nın bize olan sevgisini tanıdık ve buna inandık. Tanrı sevgidir. Sevgede yaşayan Tanrı'da yaşar, Tanrı da onda yaşar.

⁴⁶ Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*, 34-36.

ortadan kaldırmak için her zaman iyi bir işlev görür. Alcaraz'ın soruşturmasını yürüten engizisyoncular da bunu merak edip Tanrı'nın sevgisine mazhar olduğundan nasıl bu kadar emin olabildiğini kendisine sormuşlardır. Bu soruya aldıkları cevap genellikle kutsal kitabın bazı pasajları olmuştur.⁴⁷ Alcaraz ayrıca, tanrısal aşkın kendisine derinden kök saldığını ve Kutsal Yazıları yanlış yorumlamasının veya yanılmasının da imkânsız olduğu iddiasındadır. Bu iddiaya “yalan söylemesinin de mümkün olmadığını” da eklemektedir.⁴⁸ Alcaraz'ın *Sonra İsa, öğrencilerine şunları söyledi: Ardımdan gelmek isteyen kendini inkâr etsin, çarmıhını yüklenip beni izlesin.*⁴⁹ şekliyle geçen kutsal kitap pasajına yaptığı yorum da ilginçtir nitekim *kendi irademizi inkâr etmemiz, ölümcül günahlardan kaçınmamız, kibirden vazgeçmemiz ve sıkıntı içinde de olsa İsa'nın iradesine aykırı olan geçici tüm şeylerden yüz çevirmemiz gerekir* tarzında bir açıklamayı benimsemiştir.⁵⁰

Dönemin şartlarına bakıldığında Katolik din adamlarını en çok rahatsız eden durum *Los Alumbrados*'un Kutsal Yazıları okuma ve yorumlamaya 'cüret' etmesiydi nitekim onlar herhangi bir dini eğitimden yoksun insanlar olarak bu girişimde haddi aşmışlardı. *Los Alumbrados* aynı zamanda bunu yapmakla kalmıyor kendisi din adamı olmayan başkalarına da bunu tavsiye ediyordu fakat bahsi geçen faaliyet Katolik bakış açısı için kabul edilemez bir durumdu. Kutsal Kitap'ın herkes tarafından okunup yorumlanabileceği yaklaşımı Luther'in etkisiyle açıklanabilecek bir tercih olsa da *Los Alumbrados*'un Lutherci görüşlerden etkilenip etkilenmediğine ilişkin bir kanıt yoktur.⁵¹ Katolik bakış açısına göre Kutsal Yazılar sadece bu konuda eğitim almış din adamları tarafından yorumlanabilmektedir. *Los Alumbrados*'a göre ise dini eğitim almış olmanın bu konuda herhangi bir geçerliliği yoktu hatta Kutsal Kitap'ı yalnızca kendisine tanrısal ilham verilenlerin gerçekten anlayabileceğini savunuyorlardı. Kutsal Yazılar'ın Tanrı'yı memnun etmekten başka bir şey istemeden basit bir şekilde

⁴⁷ Yuhanna: 3: 8-9; “Günah işleyen, İblis'tendir. Çünkü İblis başlangıçtan beri günah işlemektedir. Tanrı'nın Oğlu, İblis'in yaptıklarına son vermek için ortaya çıktı. Tanrı'dan doğmuş olan, günah işlemez. Çünkü Tanrı'nın tohumu onda yaşar. Tanrı'dan doğmuş olduğu için günah işleyemez.” Bk. Hamilton, “The Alumbrados”, 106.

⁴⁸ Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*, 35.

⁴⁹ Matta: 16: 24.

⁵⁰ Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*, 35-36.

⁵¹ Engizisyoncular, *Los Alumbrados* hakkındaki tüm suçlamaları her zaman Lutheran tehlikesini göz önünde bulundurarak ele aldılar. Bkz. Márquez, *Los Alumbrados*, 65-66. Ayrıca, modern dönemde de *Los Alumbrados*'u Lutherci yaklaşımla ilişkilendiren araştırmacılar vardır. Bk. Mercedes Garda-Arenal ve Felipe Pereda, “On the Alumbrados: Confessionalism and Religious Dissidence In the Iberian World”, 124.

okunması gerekiyordu.⁵² Onlar, kendilerini “ruhun” (Kutsal Ruh’un) insanları olarak gördükleri için Kutsal Yazıları anlama konusunda eğitilmiş ilahiyatçılardan daha büyük bir kapasiteye sahip olduklarını düşünüyorlardı. Görüşlerini, grubun müntesipleri tarafından okunması gerektiğini iddia ettikleri Kutsal Kitap’a da atıfta bulunarak desteklediler.⁵³

1525 tarihli fermanla *Los Alumbrados*’un heretik olarak kabul edilen öğretilerinin çoğu sıralanmıştı. İlgili fermanın hazırlanmasında en etkin isimlerden biri olan Marí Núñez, hem Isabel de la Cruz’u hem de Alcaraz’ı cehennemden varlığını inkar etmek ve günahlarından tövbe edenlerle alay etmekle suçluyordu. Alcaraz, daha çok günah işlemiş olmayı dilediğini söylemekle itham ediliyordu zira yine ona nispet edilerek söylendiğine göre Tanrı, çoğunlukla bağışlanmaya ihtiyacı olan yani hataları ve günahları olan kişileri sevmekteydi. Örneğin, Hamilton’un aktardığına göre Isabel’in bu konuda en çok atıf yaptığı pasaj Matta 11:25’tir.⁵⁴ Yuhanna 3:9’u ise şöyle yorumlar; *Tanrı’dan doğan günah işlemez çünkü tohumu onda yaşar. Günah işleyemez çünkü Tanrı’dan doğmuştur.* Alcaraz da I. Korintliler 2:15⁵⁵e ve Selanikliler 5:19⁵⁶a atıf yapar ancak en önemlileri Yuhanna 4:16’dır; *Tanrı’nın bize olan sevgisini tanıdık ve buna inandık. Tanrı sevgidir. Sevgide yaşayan Tanrı’da yaşar, Tanrı da onda yaşar.*⁵⁷ Diğer tanıklar ise Alcaraz’ın törenleri ve bazı oruçları reddettiğini söylüyordu. İddiaya göre hem Isabel de la Cruz hem de María de Cazalla, Paskalya öncesi perşembe orucunu tutmak yerine ziyafet çekiyordu.⁵⁸

Los Alumbrados’a ait ilk elden bir metnin günümüze ulaşmamış olması bilim adamlarını bir zamanlar onlara yakın olan bazı yazarların eserlerini inançlarının anahtarı olarak almaya teşvik etti. Buna en iyi örnek Juan de

⁵² Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*, 37-38.

⁵³ Hamilton’un ifadesine göre en çok başvurdukları pasaj Matta 11: 25’tir; “İsa bundan sonra şöyle dedi: “Baba, yerin ve göğün Rabbi! Bu gerçekleri bilge ve akıllı kişilerden gizleyip küçük çocuklara açtığın için sana şükrederim.” Yine sıklıkla alıntı yaptıkları başka bir pasaj İbraniler 6: 4-6; “Bir kez aydınlatılmış, göksel armağanı tatmış ve Kutsal Ruh’a ortak edilmiş, Tanrı sözünün iyiliğini ve gelecek çağın güçlerini tatmış oldukları halde yoldan sapanları yeniden tövbe edecek duruma getirmeye olanak yoktur. Çünkü onlar Tanrı’nın Oğlu’nu adeta yeniden çarpmışa geriyor, herkesin önünde aşağılıyorlar.” Bk. Hamilton, “The Alumbrados”, 105-6.

⁵⁴ “İsa bundan sonra şöyle dedi: “Baba, yerin ve göğün Rabbi! Bu gerçekleri bilge ve akıllı kişilerden gizleyip küçük çocuklara açtığın için sana şükrederim.” Bk. Hamilton, 106.

⁵⁵ “Ruhsal kişi her konuda yargı yürütebilir, ama kimse onun hakkında yargı yürütemez.”

⁵⁶ “Ruh’u söndürmeyin.”

⁵⁷ Hamilton, “The Alumbrados”, 106.

⁵⁸ Hamilton, 110.

Valdés'e ait *Diálogo de Doctrina Christiana* isimli kitaptır.⁵⁹ *Diálogo*, 1529'da Alcalá'da Erasmus'un eserlerini de yayınlamış olan Miguel de Eguía tarafından basıldı. Miguel de Eguía'nın en önemli özelliği ise Rodrigo de Bivar ve onun gibi diğer bazı *Los Alumbrados* üyelerine olan yakınlığıydı. Kitap daha sonra *Los Alumbrados*'un önemli isimlerinden María de Cazalla tarafından da coşkuyla okunacaktı. Juan de Valdés'in Alcaraz'dan bazı fikirleri aldığı düşünülmeyle birlikte başka güçlü yanlarının olduğu da ifade edilir. Örneğin o, önemli bir konverso aileden gelmektedir ve saraya imparatorluk sekreteri olarak bağlı olan ağabeylerinden Alfonso de Valdés Erasmus'un yakın bir arkadaşıdır. Ayrıca Juan de Valdés'in kendisi de bizzat Erasmus ile yazışmıştı ve en başından beri Protestan reformcuların yazılarına da erişimi vardı.⁶⁰ Dolayısıyla *Los Alumbrados* öğretilerinin bahsi geçen eserin şekillenmesinde etkin olan kaynaklardan yalnızca biri olduğu söylenebilir.

1525 tarihli fermanda *Los Alumbrados* daha farklı suçlamalar da gündeme getirilmekteydi. Onlardan bazıları; "İsa'nın adı anıldığında baş eğmek, ayinlerde Kutsal Kitap okunurken veya Kutsal emanetler sokaklarda taşınırken ayağa kalkmak, kutsal su almak ve kiliseye girerken haç çıkarmak." Bu fiillerin hepsi *Los Alumbrados* için kabul edilemez davranışlardı. Haç, tapınılmaya hakkı olmayan bir tahta parçasından ibaretti. İmgelere saygı göstermek ve azizlere dua etmek de yine faydası olmayan boş ritüellerden başka bir şey değildi. Bu suçlamalar sadece iftira temelinde kalan önermeler değildir nitekim Alcaraz, sorgulanması esnasında bunlara dair ipuçları vermiştir. Örneğin *Bir rahibin içinde bulunabileceği en mükemmel durumun Tanrı'nın iradesine saf bir teslimiyet olduğunu* savunması bunun en açık göstergelerinden biri olarak kabul edilebilir. Yine başka bir örnek olarak, Alcaraz'ın önemli öğrencilerinden olan Pedro de Marquina'nın Alcaraz ile tanışmadan önce evharistiya ayini sırasında kendinden geçip göğsüne vurarak şatahatvari hallere girdiği fakat onun öğretilerini benimsemesinden sonra bu davranışlardan vazgeçtiği bilinmektedir.⁶¹ Buradan anlaşıldığına göre *Los Alumbrados* dini ritüellerdeki abartıdan, gösterişten ve yalnızca şekle hitap eden uygulamalardan uzaklaşmak gerektiği hususunda kesin yargılara sahiptir. Bu bakımdan Toledo fermanında kendilerine yöneltilen suçlamaların güçlü bir zemine dayandığı ve onların dini öğretilerini kavramak bakımından bu

⁵⁹ Massiomo Firpo ve John Tedeschi, "The Italian Reformation and Juan de Valdes", *The Sixteenth Century Journal* 27, sy 2 (1996): 356-57; Márquez, *Los Alumbrados*, 63-64.

⁶⁰ Hamilton, "The Alumbrados", 118.

⁶¹ Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*, 36-37.

metnin oldukça önemli bir belge olduğu savunulabilir.

Los Alumbrados'un öğretilerinin nasıl yorumlanması gerektiği uzun zamandır tartışma konusudur. Öğretileri bir tür mistisizm miydi? veyahut Protestanlıktan ya da Erasmuscılıktan etkilenmiş eklektik bir hareket miydi? Bunların aksine, inançlarını şekillendiren şeyi bir konverso geleneğine mi borçlu muydu? Bu soruların hepsi mantıklıdır ancak yanıtlarını incelerken bir noktayı her zaman akılda tutmak gerekir; bazı *Los Alumbrados* üyelerinin davaları hakkında son derece açık bilgiler olmakla birlikte inançları hakkında birinci elden ifadeler ne yazık ki tespit edilememektedir.⁶² Halihazırda onlarla ilgili tek birincil kaynak metinler engizisyonculara yazılan mektuplardır. Bununla birlikte, yıllar boyunca farklı tanıklar tarafından tekrarlanan suçlamalar neye inandıkları hakkında bir fikir vermektedir. Üstelik söz konusu iddiaların önemli bir kısmı, sapkın olduklarını inkâr etseler de sanıklar tarafından da kabul edilmiştir.⁶³ Yine de engizisyonculara verdikleri cevaplar gerçekten ne düşündüklerine dair tamamen güvenilir göstergeler olarak kabul edilemez. Tüm bunlarla birlikte, Hristiyanlık tarihinde 'heretizm' tarihi yazan bazı araştırmacıların İspanya'da *Los Alumbrados*'un ardından ortaya çıkmış pek çok gelenek dışı hareketi bir şekilde *Los Alumbrados*'la ilişkilendirilme kolaylığı da üzerinde durulması gereken bir diğer konudur.⁶⁴

C. Los Alumbrados'un Mistik Metodu

16. yüzyılın başlarında Kardinal Francisco Jiménez de Cisneros tarafından teşvik edilen ve ayrıntılı olarak açıklanan iki mistik yöntem vardır. Jiménez'in teşvik ettiği ve aynı zamanda Fransiskanların da sıklıkla uyguladığı bu yöntemlerden ilki *Recogimiento*'dur. *Recogimiento* düzenli bir aktiviteyi içermektedir. Sistematik olarak, kişi günün belirli saatlerinde (ayından bir saat önce ve bir saat sonra) bir süre diz çöker ve sonra gözleri kapalı olarak bir köşede oturur. Yöntem daha önce de bahsedilen (via purgativa, via illuminativa, via unitiva) üç mistik aşamadan ibarettir. Bazıları son aşama olan *via unitiva*'yı, tüm düşüncelerin hatta erdemli olanların bile bir kenara atıldığı bir askıya alma aşaması olarak tasavvur eder. Bu hal, ruhu "ne kendisini ne de Tanrı'yı anımsayana kadar" bir sessizlik durumuna sokmak olarak da tanımlanır.⁶⁵ *Recogimiento*, tüm düşüncelerden

⁶² Homza, *Religious Authority in the Spanish Renaissance*, 223.

⁶³ Hamilton, "The Alumbrados", 116.

⁶⁴ William Monter, *Frontiers of Heresy: The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily* (U.K.: Cambridge University Press, 1990), 57,178,180,303,318; Auke Jelsma, *Frontiers of the Reformation* (New York: Routledge, 2016), 145.

⁶⁵ Hamilton, "The Alumbrados", 106-7.

uzaklaşarak ruhu “ne kendisini ne de Tanrı’yı hatırlama” aşamasına ulaşana kadar sessiz bir duruma getirmeyi gerektiren bir duyular topluluğu olarak tanımlamak mümkündür. *Recogimiento* esasen “iradeyi ve kalbi Tanrı’ya terk etmek” şeklinde de anlaşılabilir. Buna ulaşmak isteyen *Recogimiento* uygulayıcıları bir süre diz çöker ve daha sonra gözleri kapalı olarak bir köşeye çekilirler. Kişi, her gün ayından bir saat önce ve bir saat sonra bunu yaparsa sonunda yöntemi sürekli olarak koroda, hücrede veya başka herhangi bir faaliyette bulunurken hatta pazar yerinde dahi uygulayabilecek noktaya ulaşır.⁶⁶

Los Alumbrados, *Dejamiento* olarak bilinen geleneksel mistik yolu benimsemiştir. Antonio Márquez *Los Alumbrados*’u Pseudo-Dionysius⁶⁷ geleneğine bağlı mistikler olarak değerlendirir.⁶⁸ Hamilton ise onların mistik bir hareket olduğu konusunda hemfikir olduğunu ancak mistisizmlerini belirli bir kaynağa atfederken dikkatli olmak gerektiği söyler.⁶⁹ *Los Alumbrados*’un inançlarının ve mistik yönelimlerinin kökeni hakkında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bunlar arasında en ikna edici olanlar Antonio Márquez’in argümanlarıdır ancak en sıra dışı yorum 1940’larda zamanının önemli İslami çalışmalar ve Arap dili bilginlerinden olan Arap kökenli İspanyol Miguel Asín Palacios tarafından ileri sürülmüştür. O, *Los Alumbrados* mistisizminin İslami bir orijine dayandığını savunur⁷⁰ ancak bu teori çok az destek bulmuştur. Beghards gibi diğer yazarlar onların öğretilerinde bir orta çağ kaynağı arar. Çoğu araştırmacı ise onları Protestanlığın bir uzantısı olarak görür. Bir dizi bilim adamı onların önde gelenlerinin söylemlerinin kökenine dikkat çeker ve Yahudi emsalleriyle mukayese eder. Bu fikrin önemli savunucularından biri Melquíades Andrés Martín’dir ve 1997’te verdiği bir konferansta bu konu üzerinde etraflıca durmuştur. Andrés’in en önemli savı, *Los Alumbrados*’un yöneliminin esasen

⁶⁶ Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*, 30.

⁶⁷ Pseudo-Dionysius, MS beşinci yüzyıl ortalarında Suriye’de yaşamış bir Hristiyan düşünürdür. Eserlerinde kendisini Pavlus’un bir takipçisi olarak tanıtmıştır. Dionysius, Tanrı’yı bilmenin üç ayrı yolundan söz etmiştir. Tanrı’nın var olan her şeyin aşkın ve fail nedeni olduğunu söyleyen Dionysius’a göre Tanrı, evreni kendisinde bulunan örnek ya da arketip idealar aracılığıyla hiçten ve özgür olarak yaratmıştır. Tanrı, buna ek olarak nihai ya da ereksel nedendir çünkü iyi olan varlık, en yüksek iyilik olarak iyiliği özleyen tüm varlıkları kendisine çekimler. Dionysius, yaratılış konusunda Aziz Augustinus’ta doruk noktasına çıkan Eflatuncu ve Yeni-Eflatuncu geleneğe uygun bir görüş benimsemiş ve Hristiyanlığın yaratılış öğretisini Plotinos’unkiyle birleştirme girişiminde bulunmuştur. Detaylı bilgi için bkz. Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence* (U.K.: Oxford University Press, 1993).

⁶⁸ Márquez, *Los Alumbrados*, 130-35.

⁶⁹ Hamilton, “The Alumbrados”, 120.

⁷⁰ Miguel Asín Palacios, “Shadilés y Alumbrados”, *Al-Andalus*, sy 9 (1944): 321-45.

geleneksel *Recogimiento* sistemini yanlış anlamış konversoların ileri sürdükleri yorumlardan kaynaklandığı yönündedir.⁷¹

D. Bir Meditasyon Yöntemi Olarak *Recogimiento* ya da *Dejamiento*

16. yüzyılın ilk yıllarında mistisizm üzerine yazan İspanyol yazarların çoğu fransiskanlardandı ve yine *Recogimiento* olarak bilinen meditasyon yöntemini tanımlayan da Francisco de Osuna isimli fransiskan bir mistisizm yazarıydı. Endülüs'ün yerlisi olan Francisco de Osuna, Alcalá'da teoloji okumuş ve konuyla ilgili ilk kitabı *Tercer Abecedario Espiritual*'i 1527'de yayınlamıştı. Yöntem ve usul üzerine bir el kitabı mahiyetinde olan bu eserde *Recogimiento*'yu genel ve özel olmak üzere ikiye ayırır. İlki, insanlığın günlük meşgalelerinden uzak, erdemli bir varoluş olarak tanımlanır. İkincisi ise keşişler tarafından uygulanan özel meditatif bir egzersizdir. Egzersizin karanlık ve sessiz bir yerde, gözler kapalı olarak uygulanması gerekir. Bu, tam olarak odaklanmayı veya duyuları bir noktaya toplamayı mümkün kılar. İlk aşama öğleden önce, ikincisi ise öğleden sonra olmak üzere günde en az iki saat yapılmalıdır. Osuna'ya göre bu yöntem, dindarlar açısından çok daha uygulanabilirdir bunu yapmak için çok az insan seçilmiştir. Bununla birlikte, onun evrenselliği konusunda da ısrar eder. *Recogimiento*'nun yeterli boş zamanı olan zenginler ve hatta ticaretle uğraşan tüccarlar için uygun bir yöntem olduğu kanaatindedir.⁷²

Osuna, uygulayıcının gerçekten ihtiyacı olan tek şeyin iştahına hükmedecek güç olduğunu söyler ve bunun nasıl yapılması gerektiği konusundaki tavsiyelerinde oldukça detaylı ipuçları verir. Kişi diyetine dikkat etmeli, baharatlardan, sarımsaktan, çiğ soğandan ve çok süslü şeylerden kaçınmalıdır. Keskin kokulardan uzak durmalı, ağızdaki keskin tadı gidermek için ağzını çalkalamalı, dişlerini temizlemeli ve şarabını su ile içmelidir. Ona göre yemek porsiyonlarının büyüklüğünü test etmek son derece basittir; onu yedikten sonra dua etmeye devam edebiliyor musun yoksa doğrudan uykuya mı dalyorsun? Bu sorunun cevabı öğünlerimizin boyutunun da belirleyicisi olmalıdır.⁷³ *Recogimiento* uygulayıcısının mutlak

⁷¹ Hamilton, "The Alumbrados", 121. Bununla birlikte, bazı araştırmacılar *Los Alumbrados*'un İspanya'daki Morisko nüfusuyla doğrudan bağlantılı bir hareket olduğunu savunmaktadır. Temeli zayıf olan bu görüşün günümüzde de bazı savunucuları bulunmaktadır. Bk. Mercedes Garda-Arenal ve Felipe Pereda, "On the Alumbrados: Confessionalism and Religious Dissidence In the Iberian World", 124.

⁷² Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*, 14.

⁷³ Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario Espiritual*, ed. M. Andrés Martín, (Madrid, 1972), 436-43; Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*, 14-15.

surette öğrenmesi gereken üç dua biçimi vardır. Birincisi sesli duadır ve en iyisi Osuna'nın da yorumladığı *Lord's Prayer* (Rabb'in Duası)'dır.⁷⁴ İkincisi kalpte yapılan duadır ve Mesih'in yaşamı ve tutkusu üzerine meditasyon yapmaktan ibarettir. Üçüncü de son mistik aşama olan *via unitiva*'ya karşılık gelir ve en mükemmel dua türüdür nitekim 'zihinsel veya ruhsal' olandır.⁷⁵

Bahsi geçen aşamalardan ilkinde hafızanın, ikincisinde ise kavrayışın mükemmelleştirilmesi arzu edilir. Şayet bunlar gerçekleşirse üçüncü aşamada iradenin mükemmelleşmesi söz konusu olacaktır. Son aşamada ruhun en yüksek kısmı, sevgi tarafından tahrik edilen arzu ve dindar şefkatin kanatlarında Tanrı'ya yükseltilir. Bu aşamada bir irade alışverişi meydana gelir: 'insan sadece Tanrı'nın istediğini arzular ve Tanrı insanın iradesine nüfuz eder'. Bu durumda tüm düşünsel faaliyetler sona ermelidir. Osuna, bu noktada okuyucularına 'hiçbir şeyi göründüğünden daha fazla düşünmemek' şeklinde bir hatırlatma da yapar. Yönelinen Tanrı kavranamaz olduğu için onu açıklamak da mümkün değildir. Zaten burada kastedilen hiçlik düşüncesi O'nu (Tanrı) bütünüyle tefekkür etmek anlamına da gelmemelidir.⁷⁶

Bu tasavvufi ekolün taraftarları için formal eğitim ya da kitaplarda aranan literal ilmin çok fazla önemi yoktur. Fazla kitap okumak zihnin çok fazla dağılmasından, aşırı çalışmadan, dinlenme eksikliğinden, hafızada ağırlıktan ve tabir caizse gereksiz bir gıda ile mideyi rahatsız etmekten ibarettir. Yalnızca okumayı tercih eden kişiler tüm enerjilerini sanki herhangi biriyle konuşuyormuş gibi Tanrı'yla konuşmaya harcadıklarından gerçek bağlılığa yabancıdırlar. Kişinin klasik bir okula veya akla da ihtiyacı yoktur ancak O (Tanrı), erdemlerin coşkulu egzersizi yoluyla duygulanımlar okulunda aranmalıdır. En nihayetinde şu da söylenmelidir; evet mistik teoloji en üstün ve en mükemmel bilgidir ancak ister miskin bir kimse olsun isterse de cahil bir inanan olsun herkesin dilediğinde öğrenebileceği bir yoldur.⁷⁷ Osuna da formal eğitime mesafelidir ve 'ruhun içindeki lezzet'e vurgu yapar ancak işaret edilen içsel deneyimin bazen yanıltıcı olabileceğini de kabul eder. İlahi lütfun tüm tezahürleri belirlediğindeyse en büyük güvence alınmış olur ve söz konusu yanıltıcılık ortadan kalkar.⁷⁸

⁷⁴ Matta 6: 9-13: "Bunun için siz şöyle dua edin: 'Göklerdeki Babamız, Adın kutsal kılınsın. Egemenliğin gelsin. Gökte olduğu gibi, yeryüzünde de Senin istediğin olsun. Bugün bize gündelik ekmeğimizi ver. Bize karşı suç işleyenleri bağışladığımız gibi, Sen de bizim suçlarımızı bağışla. Ayartılmamıza izin verme. Bizi kötü olandan kurtar. Çünkü egemenlik, güç ve yücelik Sonsuzlara dek senindir! Amin'."

⁷⁵ Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*, 15.

⁷⁶ Hamilton, 15.

⁷⁷ Hamilton, 15.

⁷⁸ de Osuna, *Tercer Abecedario Espiritual*, 210,221,223,225.

Dejamiento ise gerçekte Tanrı'yı tefekkür edip masivadan yüz çevirme esasına dayalı olmakla birlikte uygulandığı *Recogimiento*'nunkinden biraz değişiktir. İki yöntem arasındaki temel fark, uygulandıkları fiziksel koşullarda yatmaktadır. *Dejamiento*'ya göre Tanrı'yı tefekkür etmek için kişinin bir köşede oturup gözlerini kapatması gerekmemektedir. Bireyin kendisini Tanrı'ya teslim etmek için çok fazla çabaya gerek yoktur. *Los Alumbrados*'un genellikle uyguladığı yöntem de budur. *Dejamiento*, Isabel de la Cruz ve Alcaraz'ın ileri sürdüğü gibi zamana ve mekâna bağlı kalmaksızın ve tüm insanlar tarafından sürekli uygulanabilir. Bu mistik metot her nerede veya nasıl olursa olsun, ticaret yaparken bile yapılabilir ve hiçbir şey onu engelleyemez. Nitekim Alcaraz'ın kendisi de ticaretle meşgul olan biriydi ve pazar yerinde sık sık bunu uyguluyordu.⁷⁹ Esasen iki yöntem arasındaki benzerlikler açıktır ve aralarındaki sınırlar hiçbir şekilde her zaman net değildir. Ne de olsa aynı kaynaklardan türetilmişlerdir ve çoğu zaman aynı yerlerde uygulanmaktadır. Alcaraz, sorgulaması esnasında onları tanımlaması istendiğinde hem *Recogimiento* hem de *Dejamiento*'nun aynı anlama geldiği cevabını vermiştir. Bu iki teknik "Tanrı'yı gücendirmeme, kötülüklerden kaçınma, bu dünyanın boş işlerinden kaçınma, Tanrı'nın ve kilisenin emirlerini yerine getirme arzusu" anlamlarına gelmektedir. Buna binaen bazı araştırmacılar, metodolojik farklılıkları ne olursa olsun hem *Dejamiento* hem de *Recogimiento*'nun insan iradesinin ilahi iradeye tamamen teslim edilmesi anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁸⁰ Bununla birlikte, *Recogimiento*'nun daha fiziksel ve *Dejamiento*'nun ise daha içe dönük bir eylem olduğu söylenebilir. Ayrıca, *Los Alumbrados* fiili *Recogimiento* uygulamasına hiçbir zaman itiraz etmemiş gibi görünse bile onu uygulayan bazı Fransiskenlerin aşırılıklarına da şiddetle karşı çıkar.⁸¹ Hatta onlar, o dönemde çok popüler olan dini coşkunun abartılı tezahürlerine ve şatahat gibi hallere de karşıdır. Isabel de la Cruz, "Tanrı'nın armağanları" olan ilahi lütufları kişinin kendine mal etmekten sakınması gerektiğini çünkü yargı gününde bunun hesabının sorulacağını ifade eder ve tanrısal (manevi) hediyelere muhatap olanların bunları saklaması gerektiğini düşünür. Yani sahip olunan kerametler mutlak surette saklanmalıdır.⁸²

María de Cazalla *Dejamiento*'yu "Tanrı'ya ulaşmak, O'nun iradesini kavramak ve ona itaat etmek için azizlerin öğretisine en yakın ve en iyi yol."

⁷⁹ Hamilton, "The Alumbrados", 107.

⁸⁰ John E. Longhurst, *Luther's Ghost in Spain (1517-1546)* (Kansas: Coronado Press, 1969), 109.

⁸¹ Hamilton, "The Alumbrados", 107-8.

⁸² Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*, 32-33.

olarak tanımlar.⁸³ *Dejamiento*'da özne, kendisini dua etmeye ve şeytanın ayartmalarını reddetmeye zorlamadan yalnızca Tanrı'ya boyun eğmek zorundadır. Ruhu arındırmak için Tanrı tarafından gönderilmiş bazı kötü düşünceler akla gelebilir ancak kişi onlarla savaşmak zorunda değildir; yapabileceği tek şey onlara isteyerek rıza göstermemektir. Bu dua şekli *Los Alumbrados* için her zaman, her yerde ve tüm insanlar tarafından kullanılabilen bir ibadet şeklidir. Tanrı, her yerdedir; dindarlar nerede olurlarsa olsunlar, sanki O önlerinde duruyormuş gibi aynı saygıyla dua etmelidirler. Hareketin önde gelen isimlerinden Isabel de la Cruz ve Alcaraz "duanın, nerede ve nasıl istenirse, ticaret sırasında bile sürekli olarak yapılabilmesi ve hiçbir şeyin onu engelleyemeyeceği" kanaatindedir.⁸⁴ Ayrıca o, *Dejamiento*'nun mistik ve ilerici doğası hakkında daha da spesifiktir. Üç tür dua olduğunu düşünmektedir; sesli, zihinsel ve üst akılsal. Kendisini sorgulayan engizisyonculara, yeni başlayanlara kendilerini disipline, oruca, duaya ve Mesih'in tutkusu üzerine meditasyona adanmalarını tavsiye ettiğini söylemiştir. Yeterli bir erdem derecesine ulaşmış olan kimselerin yalnızca "talimat verilenler" olduğunu ve bu kimselerin alçak şeylere itibar etmeyerek yalnızca Tanrı'nın arzusu ve sevgisinde sonsuza kadar asılı kalmaları gerektiğini de ilave eder.⁸⁵

Sonuç

16. yüzyılın ilk çeyreği Avrupa'nın diğer bölgelerinde olduğu gibi İspanya'da da bazı manevi problemlerin yaşandığı bir dönemi temsil etmektedir. Bu süreçte birbirinden farklı unsurları kendisinde mezc eden hareketler ortaya çıkmıştır. *Los Alumbrados* da onlardan biridir ve diğerlerinin genelinde olduğu gibi Reform ve Trent Konseyi tarafından dayatılan dogmatik tanımlardan kendini kurtaramamıştır. *Los Alumbrados*'u diğer aykırı gruplardan ayıran en önemli özellikler, kadın karakterli bir hareket olması ve o dönemde sık görülmeyen bazı dini söylemlere sahip olmasıdır. Bu manzara aslında o dönemki İspanya'da bir taraftan dini hayattaki canlılığın bir taraftan da kadınların manevi hayattaki otoritesinin bir göstergesidir. Bununla birlikte engizisyoncuların ortodoksinin sınırlarını belirleme mücadelelerini de unutmamak gerekir. Heretik gruplarla mücadelede Kilise'nin en önemli destekleyicisi de yine engizisyon mahkemeleri olmuştur.

⁸³ Hamilton, 31-32.

⁸⁴ Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachism* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 72,146,175-241.

⁸⁵ Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*, 32.

Los Alumbrados'un gerçekte ne öğrettiği ile engizisyoncular tarafından öğretilerinin nasıl sunulduğu arasında ayırım yapılması da oldukça önemlidir. Onların benimsediği heretik yaklaşımlar, büyük ölçüde melez doğası ve hareketi oluşturan farklı bileşenler ile ilgilidir. Bir yandan özünde mistiktir nitekim kökleri hem manastırda hem de dünyada ulaşılabilecek bir Tanrı'ya kestirme yol arayan Fransiskanların izlediği yöntemlerden gelmektedir. Bir yandan da klasik ritüelleri benimsemiş diğer Hristiyanlara benzer özelliklere sahiptir. Katolik kilisesini eleştirmeleri, Yeni Ahit'i yoğun bir şekilde okumayı tavsiye etmeleri ve evanjelik hareketlerde çok tipik olan bireyin günahkârlığına vurgu yapmaları esasen hareketin zamanın ruhuyla da doğrudan bağlantılı olduğunun göstergesidir. Doktrinleri bazen çelişkili görünse de *Los Alumbrados* öncülerinin evanjelik özlemlerinde şüphe yoktur. Onların heterodoksileri, katolikliğe karşı keskin düşmanlıktan ziyade aşırı zahitliğin bir sonucu gibi görünmektedir. Yine de günah işleyemeyeceklerine inanarak ve dini görevleri yerine getirmek için sadece kendi aralarında dini törenler yaparak Kilise'nin "Ortodoks" öğretilerinden giderek uzaklaşmış olmaları bir vakıadır.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- ALFASSA, Shelomo. "The Origins and Stigma of the Iberian Garment of Shame, the 'San Benito'". *International Sephardic Journal*, sy 1 (2004): 1-13.
- CARR, Matthew. *Blood and Faith: The Purging of Muslim Spain*. London: C Hurst & Co Publishers, 2010.
- FIRPO, Massimo, ve John Tedeschi. "The Italian Reformation and Juan de Valdes". *The Sixteenth Century Journal* 27, sy 2 (1996): 353-64.
- GRACE M. Jantzen. *Power, Gender and Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- GRIFFIN, Clive. *Journeymen-Printers, Heresy, and the Inquisition in Sixteenth-Century Spain*. New York: Oxford University Press, 2005.
- HAMILTON, Alastair. *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*. U.K.: James Clarke & Co, 1992.
- HAMILTON, Alastair. "The Alumbrados: Dejamiento and Its Practitioners". İçinde *A New Companion to Hispanic Mysticism*, editör Hilaire Kallendorf. Boston: Brill, 2010.
- HELEN, Nader. *The Mendoza Family in the Spanish Renaissance, 1350-1550*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1979.
- HILLERBRAND, Hans J., ed. *The Protestant Reformation*. U.S.A.: Happer Perennial, 1968.
- HOMZA, Lu Ann. *Religious Authority in the Spanish Renaissance*. London: The Johns Hopkins University Press, 2000.
- HOMZA, Lu Ann. *The Spanish Inquisition, 1478-1614*. U.S.A.: Hackett Publishing Company, 2006.
- HUGHES, Peter. "The Early Years of Servetus and the Origin of His Critique of Trinitarian Thought". *JUUH* 37 (2014 2013): 32-99.
- HUNTER, Ian. *Heresy in Transition: Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*. U.S.A.: Ashgate, 2005.
- JELSMA, Auke. *Frontiers of the Reformation*. New York: Routledge, 2016.
- JESSICA A. Boon. "A Mystic in the Age of the Inquisition: Bernardino de Laredo's Converso Environment and Christological Spirituality". *Medieval Encounters* 12, sy 2 (2006): 133-52.
-

- JOHN E. Longhurst. *Luther's Ghost in Spain (1517-1546)*. Kansas: Coronado Press, 1969.
- KÖSTENBERGER, Andreas J., ve Michael J. KRUGER. *The Heresy of Orthodoxy*. U.S.A.: Crossway, 2010.
- LINDBERG, Carter. *Avrupa'da Reform Tarihi*. Çeviren Özgür Umut Hofaşçı. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2014.
- MÂRQUEZ, Antonio. *Los Alumbrados: Origenes Y Filosofia 1525-1559*. Spain: Taurus, 1972.
- MELQUÍADES Andrés. "Alumbrados, Erasmians, 'Lutheran' and Mystics: The Risk of a More 'Intimate' Spirituality". İçinde *The Spanish Inquisition and the Inquisitorial Mind*, editör Angel Alcalá, 457-94. New York: Columbia University Press, 1987.
- MERCEDES Garda-Arenal ve Felipe PEREDA. "On the Alumbrados: Confessionalism and Religious Dissidence In the Iberian World". İçinde *The Early Modern Hispanic World*, editör Kimberly Lynn ve Erin Kathleen Rowe. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- MONTER, William. *Frontiers of Heresy: The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*. U.K.: Cambridge University Press, 1990.
- NIETO, Jose C. "The Franciscan Alumbrados and the Prophetic-Apocalyptic Tradition". *The Sixteenth Century Journal* 8, sy 3 (1977): 3-16.
- OSUNA, Francisco de. *Tercer Abecedario Espirial*. Editör M. Andrés Martín, Madrid, 1972.
- PALACIOS, Miquel Asin. "Shadilés y Alumbrados". *Al-Andalus*, sy 9 (1944): 321-45.
- REEVES, Marjorie. *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachism*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- REX, Richard. "Hümanizm". İçinde *Reformasyon Dünyası*, editör Andrew Pettegree, 82-109. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- ROBERT Lerner. *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 1972.
- ROREM, Paul. *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*. U.K.: Oxford University Press, 1993.
- RUNCIMAN, Steven. *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*. U.K.: Cambridge University Press, 1947.
- SARA T. Nalle. "The Millennial Moment: Revolution and Radical Religion in

Sixteenth-Century Spain Sara Nalle". İçinde *Toward the Millennium: Messianic Expectations from the Bible to Waco*, editör Peter Schäfer ve Mark Cohen, 151-71. Leiden: Brill, 1998.

TEMİZTÜRK, Halil. *Hıristiyan Mistisizmine Giriş*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021.



A HERETIC GROUP IN XVI CENTURY SPAIN: LOS ALUMBRADOS (THE ENLIGHTENED) AND THEIR MYSTICAL ORIENTATION

 Talha FORTACI^a

Extended Abstract

When religious traditions are analysed, it is observed that in almost all religious traditions, there are some groups that often manifest themselves with contradictory thoughts and acceptances against the party representing the orthodox belief. Although the reasons for the emergence of these movements, which are called “heretics” in modern literature, vary, it is possible to state that they sometimes arise from religious practices and sometimes from disagreements related to belief. The heresy sometimes manifests itself in the mystical sphere of religions, and Christianity has a long tradition in this area when it comes to “heresy”. Although there are significant differences between different denominations of Christianity, it can be said that the Catholic, Orthodox and Protestant churches represent the tradition in terms of religious doctrine (e.g. the Trinity) in Christianity. When we evaluate the history, it is possible to mention the existence of many movements, large and small, that oppose this tradition.

Los Alumbrados, who constitutes the subject of this article, is one of the heretical groups in the history of Christianity and is a mystically inclined movement that emerged in Spain in the 16th century. The supporters of this movement believe that human souls who have reached a certain degree of perfection have divine vision and that these perfect souls can directly communicate with the Holy Spirit. Those who have divine vision and light do not have to observe liturgical practices and rituals of the external forms of religious life, such as worship. Los Alumbrados caused the Spanish Catholic Inquisition a great deal of discomfort because the Church did not want this movement to influence people with “heretical” ideas. Therefore, the

^a Res. Asst. Ph.D., Mehmetbey University, talhaforta@gmail.com

Inquisition intervened and Los Alumbrados, like many other heretical Christian groups, was erased from history by force.

Because the doctrines they advocated were quite divergent from traditional Christian theology, the Spanish Inquisition court of the time issued three different edicts against this group. The most prominent theological approach of the movement is that the human soul, which has reached a certain degree of perfection, can come into unmediated contact with the Holy Spirit and that such people do not need to perform religious ceremonies and rituals. According to this group, veneration of saints is a distraction, and even to accept Jesus Christ as a mediator would mean putting an unnecessary distance between oneself and the Creator. The followers of Los Alumbrados describe themselves as devoted to the love of God and believe that they have an enlightened soul. According to them, the mind needs to be cleansed of all thoughts or memories. One should not endeavour in any way to prevent what God plans to do for him. Even the contemplation of Jesus Christ can hinder being annihilated within God. One should reject all thoughts presented to him, even if they are good thoughts, because the mind must only seek God. Different approaches have been proposed as to the origin of these beliefs and mystical orientations of Los Alumbrados, which departed from tradition. The most convincing approach is the thesis that they have an Islamic origin.

The first quarter of the 16th century was a period of some spiritual problems in Spain, as in other parts of Europe. In this process, movements that incorporated various different concepts emerged. Los Alumbrados was one of them, and this movement, like many others, was not able to free itself from the dogmatic definitions imposed by the Reformation and the Council of Trent. The most important features that distinguish Los Alumbrados from the other dissenting groups are the fact that it is a movement characterised by a female identity and that it adopts some religious discourses that were not common at the time. This is actually an indication of the vitality of religious life in Spain at that time and the authority of women in spiritual life. However, one should not forget the struggle of the inquisitors to define the limits of the orthodox belief. In the struggle against heretical groups, the most important supporter of the Church was once again the Inquisition courts.

It is also important to distinguish between the values that Los Alumbrados actually taught and how their teachings were presented by the inquisitors. The heretical approaches adopted by them were largely due to the hybrid nature of the movement and the different components that constituted it. On

the one hand, it has mystical elements at its core, since it is rooted in the methods followed by the Franciscans, who sought a shortcut to reach God both in the monastery and in the world. On the other hand, it has similar characteristics to other Christians who have adopted classical rituals. Their criticism of the Catholic Church, their recommendation to read the New Testament intensively and their emphasis on the sinfulness of the human soul, which is a very typical belief in evangelical movements, are in fact the most concrete indication that the movement was directly linked to the spirit of its time. Even if their doctrines sometimes appear contradictory, there is no doubt about the evangelical aspirations of the Los Alumbrados pioneers. Their heterodoxy seems to have been the result of extreme asceticism, rather than of a sharp antagonism towards Catholicism. Nevertheless, it is a fact that they gradually moved away from the “orthodox” teaching of the Church, believing that they could not sin and performing religious rites only among themselves to fulfil their religious obligations.

When the relevant literature was investigated, it was determined that no previous study on the subject had been conducted in our country (Türkiye). The most important study on Los Alumbrados is the book written by Alastair Hamilton in 1992, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*. The aforementioned research has taken its place among the important sources of this article. An examination of Hamilton's book reveals a thorough treatment of the subject. The most important factor in the emergence of this article is to fill the gap in the Turkish literature on the subject by focusing on the mystical orientation of Los Alumbrados. This article is an attempt to identify the theological views and mystical understanding of the group which resulted in its prosecution as heretical and to describe how and which traditional doctrines it adopted. Furthermore, the article also analyses the movement's view of religious rituals and their impact on the history of Christianity.

Keywords: History of Religions, Mysticism, The Alumbrados, Inquisition, Heretism, Christianity.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:


The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.



MUHAMMED ABDURRAHÎM en-NEHÂVENDÎ'NİN NEFEHÂTU'R-RAHMÂN FÎ TEFSİRİ'L-KURÂN ADLI ESERİNDE TEFSİR USÛLÜNÜN TEMEL KONULARINA YAKLAŞIMI

 Nur Ahmet KURBAN^a

Öz

Tefsîr sahası, başlangıcından günümüze kadar, bilginlerin çok farklı bakış açılarına bağlı olarak ortaya çıkan birbirinden farklı yorumlarla doludur. Bu yorumlar, kimi zaman birer zenginlik olarak değerlendirilirken, kimi zaman ise şiddetli tartışmaların konusu olmuştur. Bunların başında Sünnî ve Şîî ekolleri gelir. Söylemlerine bakıldığında her iki ekolün temel referansları Kur'an ve Hz. Peygamberin sünneti olduğu görülür. Ancak bakış açıları ve tevessül ettikleri yorum metotlarının farklı olması nedeniyle ortaya koydukları ürünlerin de farklı olması kaçınılmaz olmuştur. Diğer yandan bu iki ekole mensup ulema, bazen birbirine zıt kutuplarda varlık gösterirken, bazen de uzlaştırıcı bir yol izlemiştir. Bu amaç doğrultusunda, günümüze kadar olan süreç içerisinde ılımlı Sünnî ulemanın yanı sıra, ılımlı Şîî düşünülerin de çabalarıyla aradaki fark asgari seviyeye indirilmeye çalışılmıştır.

Biz bu çalışmada geçtiğimiz yüzyılın başlarında yaşamış Şîî müfessirlerden Muhammed Abdurrahîm en-Nehâvendî'nin *Nefehâtu'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserini tefsîr usûlü ve Kur'ân ilimlerinin bazı temel konuları açısından araştırmaya çalıştık. İlk olarak tespit ettiğimiz şey, müellifin tefsîr ve te'vîl kavramına yaklaşımı olacaktır. Bunun bir uzantısı olarak zâhir ve bâtın kavramları gelir. Zira Şîî yorum geleneğinin beslediği damarlardan birisi de bâtînî bakış açısıdır. Diğer yandan bazı Şîî akımların, Kur'ân'ın eksik olduğunu ileri süren iddiaları üzerinde durulacaktır. Burada özellikle Nehâvendî'nin söz konusu yaklaşıma karşı duruşunu tespit etmeye çalışacağız. Daha sonra Kur'ân'ın îcâzı, muhkem-müteşâbih, nasih-mensûh, huruf-u mukatta'a ve Kur'ân'ın kıraati gibi konular üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Şîâ, Bâtînî Yorum, Tahrif, İcâz

^a Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, nkurban@comu.edu.tr



**MUHAMMAD ABDURRAHİM NAHĀWANDĪ'S APPROACH TO THE BASIC
TOPICS OF THE RULES OF TAFSİR IN HIS EXEGESIS WORK NAMED
NAFAHĀT AL-RAHMĀN FĪ TAFSİR AL-QUR'ĀN**

Abstract

The history of tafsir has continued in vary forms right from its beginning to the present, and in this context, a very rich literature has emerged. Sunni and Shiite schools of thought are the head of this circle. In this research, we have tried to study the work of Muhammad Abdur Rahım Al-Nahāwandī, one of the Shiite commentators who lived at the beginning of the last century, viz. Nafahāt Al-Rahmān fī TafsİR Al-Qur'ān from the perspective of some basic issues of tafsir principles within the framework of the world view of the age in question. As far we could conclude, the aforementioned work of Nahāwandī contains wide information from Akhbārī school, just like it goes through a line very close to the usūlī school of thought too.

When we look at the interpretations of Nahāwandī on the basis of tafsir-ta'wİL, it is understood that tafsir is the meanings understood from the appearance of the words, and ta'wİL is the form used as a mean to reveal the esoteric meaning. He, in this context, did not hesitate to convey the information from both Sunni and Shiite without any differentiations and he put forward a bundle of rational evidence too. It is clear that the interpreter puts a lot of emphasis on the distinction between the inner and the outer, and perhaps the main claim is based on this issue.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Tafsir, Shia, Esoteric Interpretation, Distortion, I'jāz.



Giriş

Kendilerini Ehl-i Beyt taraftarı olarak gören gruplar içerisinde en yaygın olanı İmāmiye Ş'asıdır. Onlar da diğer akımlar gibi Kur'ān ve Hz. Peygamberin sünnetini temel kabul ederler. Ancak uygulamalar Hz. Ali ve onun soyundan gelen imamlar ekseninde yürütülür. Tarihlerini incelerken bazen karşımıza eksik bir Kur'ān nüshasının olduğunu ileri süren bir grup çıkarken,¹ bazen de Kur'ān'ın Yüce Allah tarafından korunduğunu beyan

¹ Muhammed b. Yakub el-Kuleynī, *Usūlu'l-Kāfi* (Beyrut: Menşûrātu'l-Fecr, 1428/2007), I/135-136; Ebu'l-Hasan Ali b. İbrâhîm el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Kum, Muessesetu'l-İmam el-Mehdî, 1435/2014), I/30; Muhammed Hâdî Marife, *et-Temhîd fî Ulûmi'l-Kur'ān* (Kum: Matbaatu Mehr, 1396/1976), I/322 vd.; Feyzu'l-Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi* (Meşhed:

edenler çıkmaktadır.² Birçok farklı görüşün varlığıyla birlikte Şîî tefsîr hareketinin doğuş dönemi, Ahbârîler dönemi olarak da bilinir. Ahbârîlere göre Kur'an'ı anlamak için Ehl-i Beyt imamlarının görüşlerine başvurmak gerekir. Dinî hükümler topyekûn masum imamlardan ya da onlara mensup imamlardan nakledilen rivayetlere dayandırılır. Sünnet dedikleri de masum imamlarından nakledilen rivayetlerdir.³ Diğer yandan Şîî ulemâdan bazıları ise Ahbârî ekolünün ileri sürdüğü rivayetlerin birçoğunu problemlili bulmuş ve tenkit etmişlerdir.⁴ Hicrî IV. asrın sonlarına doğru Şî'a tefsîrinde rey/dirayet (Usûliyyûn) metodu ortaya çıkar. Bu dönemde birçok konuda İmâmiyye Şî'ası ile Mutezilenin birbirine yakın bir çizgiye geldikleri görülür.⁵ Bu konudaki gelişmeler Şîî tefsîr hareketlerinde itidal ya da normalleşme olgusunu doğurmuştur. Akabinde Kur'an'ın tahrif edildiği iddiası kesin bir dille reddedilir. İkinci bir önemli gösterge ise ilk üç halife ile diğer sahabîlerden bazısına hakaret içeren rivayetlere itibar edilmemesi olmuştur. Tefsîrde dilin kuralları daha etkin hale gelir.⁶

İmâmiyye Şî'asının anlayışına göre tefsîr, âyetlerin zahirinden anlaşılan manadır. Te'vîli de batınıyla alakalıdır.⁷ Te'vîli imamlar yapar. İmâmiyye'ye göre zaruri olarak peygamberler, imamlar ve onların vasîleri dünyaya gelişlerinden vefatlarına kadarki süreçte masumdurlar. Hatta bu düşüncede olan bazı tefsîrcilere göre insanlara önderlik etme durumunda imamların günahattan alıkonması, Allah için vaciptir.⁸ İmâmiyye Şî'asının Kur'an yorumunda en çok önem atfettikleri hususlardan biri zâhir-bâtın anlayışıdır. Bu konuda bir dereceye kadar Sûfî ve İşârî tefsîr ekolü ile benzerliklere sahiptirler. İşârî tefsîrde lafzın işaret ettiği manayı arifler

Dâru'l-Mureteza, t.y), I/44; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, thk. Mustâfa Abdilkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2002), II/243 vd.

² eş-Şeyh Resul Ca'feriyân, *Ukzubetu Tahrîfi'l-Kur'an Beyne's-Şî'ati ve's-Sünne* (Tahran: Mu'aveniyyetu'l-'Alâkâti't-Düveliyye fi Munazzamati'l-A'lâmi'l-İslâmî, 1406/1985), 10 vd; Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, *Nehcu'l-Beyân an Keşfi Meâni'l-Kur'an*, thk. Hüseyin Dergâhî (Kum: Matbaatu'l-Hâdî, 1419/), I/Mukaddime.

³ Ahmed Koştî Abdurrahîm, *es-Sirâ' beyne'l-Ahbâriyyine ve'l-Usûliyyin Dahili'l-Mezhebi's-Şî'îyyi'l-İsnâ Aşerî*, (London: Tekvîn li'd-Dirasât ve'-Ebhâs, 1436/2015), 12, 15.

⁴ Mustafa Öztürk, "Şîî-İmamî Tefsîr Kültürünün Genel Karakteristikleri", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. Ed. Bilal Gökkr, Necdet Yılmaz, Muhammed Abay vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Tefsir Akademisi, 2010), 248; Ali Nasiri, "Şia Hadis Tarihine Genel Bir Bakış", *Misbah Dergisi*, 3/7-8 (İlkbahar-Yaz 2014), 165.

⁵ Mecdî b. 'Ived el-Cârihî, *Menehecu's-Şî'ati'l-İmâmiyye el-İsnâaşeriyye fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Y.y. 1430/2009), 58.

⁶ Öztürk, "Şîî-İmamî Tefsîr Kültürünün Genel Karakteristikleri", 262.

⁷ Muhammed Hâdi Marife, *et-Temhîd fi Ulûmi'l-Kur'an*, III/28.

⁸ Muhammed b. Abdurrahîm en-Nehâvendî, *Nefehât fi Tefsîri'l-Kur'an (Nefehât)*, (Kum: Muessesetu'l-Bi'se, 1429/2008), I/252.

bilebilmekteyken,⁹ Şîîlerin benimsediği bâtinî yorum masum imâmlara mahsustur. Bazı araştırmacılar Sufî tefsîr metodu ile Şîî tefsîr metodu arasında bir fark görmezler.¹⁰

Usûl açısından Şii tefsîr edebiyatına bakıldığında Kur'an'daki nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih âyetler üzerinde de geniş bir literatürün oluştuğu görülür. Masum imamlar hurûf-u mukatta'a dahil bütün müteşâbihleri bilirler.¹¹ Nüzul sebeplerine ilişkin rivayetler adeta Ehl-i Beyt'i tenzih, muhaliflerini takbîh için enstrümanlardan biri sayılır. Kıraat ve ahruf-i seba', Şîa tefsîrinde ihtilaflı konulardan biridir.¹² Biz araştırma konusu yaptığımız Muhammed Abdurrahîm en-Nehavendî'nin tefsîr metodunu *Nefehâtu'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kurân* adlı eserindeki Kur'ân ilimlerine ilişkin bazı konular çerçevesinde ele almaya çalışacağız. Bu süreçte eserin geçmiş ile şimdi arasında nerede durduğunu tespit etmeye ve gerekli görüldüğü yerlerde kendi geleneği içerisinde karşılaştırmalar yapmaya gayret edeceğiz. Bilinen konuların tekrarından kaçınmak öncelikli hedefimiz olacak. Bunları yaparken tarafsızlık ilkesinden taviz verilmeyecektir

A. Nehâvendî'nin Hayatı

XIX. yüzyıl, Avrupa güçlerinin İran'a nüfuz etmeye başladığı, Batı kökenli fikirlerin toplumun geleneksel yapısını derinden etkilemeye başladığı bir süreçtir.¹³ Muhammed b. Mirza Abdurrahîm b. Mirza Necef el-Mustavfî b. Mirza Muhammed Ali eş-Şîrâzî en-Nehâvendî böylesine hem siyâsî hem de fikrî açıdan çalkantılı bir dönemde yaşamıştır. Nehâvendî, bir görüşe göre 1289/1872,¹⁴ diğer bir görüşe göre 1291/1874 yılının Recep ayında Necef'te doğmuştur. Şî'anın İsnâaşeriyye koluna mensuptur.¹⁵ Büyük dedesi, Ağa Muhammed Kaçar (ö. 1797) tarafından Nehâvend'e vali tayin

⁹ Muhammed Ali Ayazî, *el-Müfessirûn: Hayatuhum ve Menhecuhu* (Tahran: Vizaretu's-Sekâfe ve'l-İrşâd el-İslâmî, 1386/1966), s. 79-80, 82.

¹⁰ Süleyman Ateş, *İmâmiyye Şiasının Tefsîr Anlayışı* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyatı, 2000), 160; Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açısından İşârî Tefsîr* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 226-227; Nihat Uzun, "Tefsîr Disiplini Açısından Bâtinî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri", *Kur'ân'ın Bâtinî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018), 191.

¹¹ eş-Şeybânî, *Nehcu'l-Beyân an Keşfi Meâni'l-Kur'ân*, I/Mukaddime, 5.

¹² Öztürk, "Şîî-İmamî Tefsîr Kültürünün Genel Karakteristikleri", 270-271, 273-274.

¹³ İsmail Safa Üstün, "İran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/402.

¹⁴ Ağa Büzürg et-Tahrânî, *Tabakâtu E'lamu'-Şî'a* (Meşhed: Dâru'l-Murtezâ, 1404/), 1/1109.

¹⁵ e-Seyyid Muhammed Ali Ayâzî, *el-Müfessirûn: Hayatuhum ve Menhecuhum* (Tahran: Vizaretu's-Sekâfe ve'l-İrşâd el-İslâmî, 1386/1966), III/1236; Uzun, "Tefsîr Disiplini Açısından Bâtinî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri", 190, 191.

edilmiş önemli bir şahsiyettir. Babası ise bölgenin büyük alimlerinden Mirza Abdurrahîm en-Nehâvendî'dir (ö. 1304/1887). Müfessir Nehâvendî, 1317/1900 yılında Meşhed'e gitti ve orada döneminin büyük alimlerinden el-Hâc el-Şeyh Hasan Ali Tahrânî ve Mir Seyyid Ali el-Hâirî el-Yezdî ve diğer alimlerden ders aldı. 1324/1908 yılında hem ziyaret hem ilim tahsili için Irak'a gitti. Kerbelâ'da Seyyid Sadr el-İsfehânî'ye talebe oldu ve usûl, akâid, fıkıh ve ahlak dersleri aldı. Molla Kâzım Horâsânî, Seyyid Muhammed Kâzım el-Yezdî, el-Hâc Mirza Hüseyin el-Halîlî, Şeyh Abdullah el-Mâzinderânî, Molla Lütfü Ali, âyetullah Mirza Muhammed Takî el-Şirâzî'den naklî ve aklî ilimleri öğrendi. 1329/1913 yılında tekrar Meşhed'e döndü ve ağabeyinin ölümüyle boşalan dinî liderlik ve fetvâ makamına geçti. Bu süreçte bir yandan tedrisât işleriyle ilgilenirken diğer yandan telif işleriyle meşgul oldu. 1370/1950 veya 1371/1951 yılında vefat etti.¹⁶

Nehâvendî geride *Nefehâtu'r-Rahmâm fî Tefsîri'l-Kur'ân*,¹⁷ *Ziyâu'l-Ebsâr fî Mebâhisi'l-Hiyâr* ve *Sirâcu'n-Nehci fî Mesâili'l-'Umreti ve'l-Hacc* gibi dini eserlerin yanı sıra bir Dîvân bırakmıştır.¹⁸ Ayâzî'nin tespitine göre onun *Hâşiye 'alâ Kitâbi's-Salevâti li'l-Hâirî* adında bir eseri daha vardır.¹⁹

Müfessirin çalışmamızı konu eseri Kur'ân'ın tüm âyetlerini ihtiva eden ve İmâmiyye'nin temel görüşlerine özellikle Caferîlerin fıkına dayanır. Müfessir eserin başında 'İcâzu'l-Kur'ân, Kur'ân'ın nüzulü, Kur'ân'ın tedvini, âyet ve surelerin tertibi ve Kur'ân'ın korunmuşluğu gibi 40 konu başlığı altında bir mukaddime yazmıştır. Önemine binaen eser üzerinde İran'da Farsça yüksek lisans ve doktora tezleri yapılmıştır.²⁰

Müfessir eserinde temel tefsîr kaynaklarına başvuruda bulunduğunu, âmme (Ehl-i Sünnet) ve hassâ (Şî'a) kanalıyla gelen rivayetlere karşı son derece titiz davrandığını, âyet ve sureler arasındaki münâsebeti tespit için çabaladığını, âyetlerin nüzul sebepleri bağlamında varid olan rivayetlerin araştırılmasına ihtimam gösterdiğini ifade eder. Diğer yandan âyetlerde geçen kelimelerin irabları ve ulemânın itibar ettiği kıraatlerin dışında kalan, meşhur kıraatlere muhalif olan kıraatleri eserde değerlendirmekten

¹⁶ et-Tahrânî, *Tabakâtu E'lamu's-Şî'a*, 1/1109; Nehâvendî, *Nefehât*, 1/11-12.

¹⁷ Eserin adı başka bir kaynakta *Nefehâtu'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân ve Tebyîni'l-Kur'ân*'dir. Eserin telifi 1369 yılında tamamlanmıştır. Hatta tefsîrini yazıp tamamladıktan sonra bütün müsveddeleri bir yangında telef olmuş, ardından müfessir tefsîrini yeniden yazmıştır. Bk. Ayâzî, *el-Müfessirûn*, III/1236-1237.

¹⁸ et-Tahrânî, *Tabakâtu E'lamu's-Şî'a*, 5: 227; Nehâvendî, *Nefehât*, 1/14; Aka Büzürg et-Tahrânî, *ez-Zarî'a ilâ Tesânîfi's-Şî'a* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1398/1978), 24: 247-248.

¹⁹ Ayâzî, *el-Müfessirûn*, III/1237-1240.

²⁰ Ayâzî, *el-Müfessirûn*, III/1237-1240.

kaçındığını söyler.²¹

Müfessir kendi taraftarını *hassâ* (خاصة), diğerlerine *âmmê*,²² bazen *âmmî* tabirini kullanır.²³ *Hayru'l-Berîyye* lafzı, Hz. Ali ve onun taraftarlarına yorumlanmıştır.²⁴ *Ruhu'l-Beyan*'da geçen bir bilgiyi "Ammîlerin haberleri" tabirini kullanır.²⁵ Aynı eser için bazen "âmmînin hadisi" tabiri geçer.²⁶ "Kale ba'z"²⁷ ve "*kale'l-âherûn*" tabiriyle Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân*'ına atıfta bulunur.

Nehâvendî tefsîrinde aktardığı rivayetlerin tümüyle meşhur ve muteber eserlerden alındığını ifade eder. İstifade ettiği kaynaklar bağlamında Fadl b. el-Hasan et-Tabersî'nin (ö. 548/1154) *Cevâmi'u'l-Câmi'*, el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698) *Bihâru'l-Envâr*, Hüseyin b. Abdussemmed el-Âmilî'nin (ö. 984/1576) *Hevâşî 'alâ Kitâbi Esrârî't-Tenzîl*, el-Kâşânî'nin *es-Sâfi*, Fahrüddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-Gayb*, Suyûtî'nin *el-İtkân*, Ebussuud'un (ö. 982/1574) *İrşâdu 'Akli's-Selîm*, Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl*, İsmail Hakkî'nin (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-Beyân* ve Ali b. Muhammed el-Hurr el-'Amilî'nin (ö. 1104/1693) *Tafsîlu Vesâili's-Şî'a* gibi eserleri zikreder.²⁸ Biz de çalışmamızda gerekli gördüğümüz yerlerde ilgili eserlere müracaat edeceğiz.

B. Tefsîr Usûlü İlmîne İlişkin Konulara Yaklaşımı

1. Tefsîr ve Te'vîl/Zâhir-Bâtın Olgusu

İlmî İmâmîyye ekolüne göre nasıl ki Kur'ân'ın zâhirî manalarını keşif için konulmuş kaideler varsa, Kur'ân'ın bâtinî manalarına götüren te'vîl için de bazı şartlar aranır. Ölçüleri olmayan bir te'vîl, menfur rey ile yapılan bir tefsîr sayılır. Bunların başında kelâmın bâtinî ile zâhiri arasındaki yakın ilişkinin dikkate alınması gelir. İkincisi lafızlar arasındaki umûm-husûs ilişkisidir.²⁹ Bu gruba göre Şî'î tefsîr esasen kendisini böyle konumlandırır. Onlara göre Kur'ân'ın gerçek müfessirleri Hz. Ali ve ondan sonra gelen on bir masum İmam'dır. Fakat bu konudaki rivayetlerin onların dışındakilerin Kur'ân'dan hiçbir meseleyi anlayamayacakları anlamına gelmeyeceğini

²¹ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/15, 21.

²² Nehâvendî, *Nefehât*, IV/535.

²³ Nehâvendî, *Nefehât*, IV/541.

²⁴ Nehâvendî, *Nefehât*, IV/546.

²⁵ Nehâvendî, *Nefehât*, IV/549.

²⁶ Nehâvendî, *Nefehât*, IV/552.

²⁷ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/59.

²⁸ Nehâvendî, *Nefehât*, I/173-174.

²⁹ Muhammed Hâdî Marife, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn fî Sevbihi'l-Kaşîb* (Meşhed: el-Câmiatu'r-Ridaviyye li'l-Ulûmi'l-İslâmîyye, 1425/2004), I/26-30.

zikrederler. Onlara tahsis edilen kısım Kur'ân'ın tümünün tefsiriyle ilgilidir.³⁰ Nehâvendî eserinde tefsir ve te'vîl kavramlarını genel bir çerçevede tanımlamıştır. Onun dikkate şayan yaklaşımı, muhkem âyetlerin maksatlarını beyan etmenin tefsir sayılmayacağı yönündeki görüşüdür. Zira ona göre kitaba (Kur'ân'a) sınıksız sarılmanın ve onunla amel etmenin önemi hakkında mütevatir derecesinde emirler vardır. Hadisler ona arz edilmekte, sahih olmayanından sahih olanı onun koyduğu ölçülere göre ayırt edilmektedir.³¹ Bu demek oluyor ki muhkem âyetler, açıklamaya gerek duymayan âyetlerdir.

Nehâvendî'ye göre müteşâbihlerin bilgisi *râsihûne fi'l-ilm'e* aittir. Peygamber dönemindeki Araplar ahkâmının zâhirini anlayabilmekteydiler. Fakat bâtinî inceliklerini ancak Hz. Peygambere soru sorarak bir araştırma yapmakla anlayabiliyorlardı.³² Kur'ân'da nâsih-mensûh, hâssın kastedildiği umûm, mukayyedin kastedildiği mutlak ve bunun tersi olan şeyler vardır. Dolayısıyla bu işi bilen masum imamların bilgisine müracaat etmeden Kur'ân'ın muhkem olanlarıyla amel etmek caiz değildir. Çünkü bütün ilimler onlardadır. Onların dışındakilere bu konuda bir paye verilmemiştir. Bu ilimlerin bilgisi o imamlarla sınırlı olduğundan kitabın muhkemliği düşer.³³ Hatta İmam Ebû Hânîfe (ö. 150/767) bile Kur'ân'dan çok sayıda âyeti yanlış anlamıştır.³⁴ Müfessir, Allah'ın eli, Allah'ın gelmesi ve istivâ gibi âyetleri buna örnek vermiştir.³⁵

Nehâvendî, Kur'ân'ın zâhirine tenzil, bâtinine da te'vîl derken, delil olarak İmâm Bâkır'ın (ö. 114/733) "Kur'ân'ın zâhiri tenzili, bâtinine ise te'vîlidir." sözünü nakleder.³⁶ Ona göre bir âyetin ilkinde başka manada yapılan te'vîli, diğerinde ise bir başka manaya te'vîli mümkündür. Aralarında görülen bu ilişki çelişki sayılmaz. Nitekim Kur'ân çok anlamlı bir kitaptır. Bu anlamlardan en güzel olan tercih edilir.³⁷ Bir örnek vermek gerekirse

³⁰ Üstad Ali Ekber Babaî, *Tefsîr Ekolleri*, çev. Kenan Çamurcu (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014), 23, 335-336.

³¹ Nehâvendî, *Nefehât*, I/93.

³² Celâluddîn es-Suyûtî, *el-itkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, haz. Şu'ayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1429/2008), 760 vd.

³³ Nehâvendî, *Nefehât*, I/93-98.

³⁴ Şeyh Sadûk, *'İlelu'-Şereai'* (Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 1427/2006), I/92-93.

³⁵ Nehâvendî, *Nefehât*, I/578-579.

³⁶ Muhammed Muhsin eş-Şehîr bi'l-Feyzu'l-Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, tashih, takdim ve talik. el-Allame eş-Şeyh Hüseyin el-A'lemî (Meşhed: Dâru'l-Murtezâ, t.y), I/27; Nehâvendî, *Nefehât*, I/110.

³⁷ Muhammed b. Ali b. İbrâhîm el-Ehsâî el-Maruf İbn Ebî Cumhûr, *'Avâli'l-Leâlî el-Azîze fi'l-Ahâdisi'd-Dîniyye*, thk. el-Hac Aka Muhteba el-İrâkî (Kum: Matbaatu Seyyidi's-Şühedâ, 1405/1985), IV/104.

Nehâvendî, İhlâs suresinde geçen *samed* kelimesi üzerinde Ehl-i Sünnet'in 26 farklı görüşünü zikreder. Ardından İmâm Sâdık başta olmak üzere kendi mezhebinin kelimeye geçen her harfe farklı manalar yükleyen birçok görüşünü sıralar. Konuyla ilgili bütün görüşleri aktardıktan sonra "*Samed*"in tefsîri hakkında zikredilenler kelimenin istilâhî manadaki izâhı değil, Kur'ân'ın batınî anlamlarındandır."³⁸ şeklinde bir değerlendirme yapar. Başka bir örnekte batınî yorumun âyetin tefsîri değil, te'vîli olduğunu söyler.³⁹ Nehâvendî'nin bu konuda verdiği örneklerle bakarak batınî yorumun sonuçlarını te'vîl, zâhirinden anlaşılman manaları tefsîr saydığını söyleyebiliriz. Nitekim Nehâvendî, Kur'ân âyetlerinin zâhirî ve batınî anlamların varlığı konusunda âmme ve hâssadan tevatür derecesinde rivayetler nakletmiştir.⁴⁰

Şi'î kaynaklarda batınî tefsîr anlayışını benimseyenler iki ana çizgide tahlil edilir. Bunlardan birincisi Kur'ân tefsîrinde mutlak batını dikkate alan ekoldür. Onların anlayışında Kur'ân âyetlerinden kastedilen sadece batındır; Kur'ân'ın zâhirinden anlaşılman, Allah Teâlâ'nın murad ettiği şey değildir. Kur'ân'ın zâhiri hüccet olamaz ve ona itimat edilemez. Aynı şekilde istidlal için de kullanılmaz. Sahih tefsîr ancak Kur'ân'ın batınının beyan edildiği tefsîrdir. Bu bakış açısı daha çok Şia'nın İsmâilî koluna mal edilir.⁴¹ Bu yaklaşıma karşın ılımlı Şiâ ulemâsı Kur'ân âyetlerinin batını bir boyutu olmakla birlikte zâhirî boyutunun da olduğunu kabul ederler.⁴² Kur'ân'ın zâhirî yönünü yüzeysel ve cüzi bir bilgiye sahip olan sıradan insanlar anlayabilecekken, batınî yönünü ise ancak bilgi, tefekkür, üstün zeka ve kavrayış gücü ile donatılmış, Kur'ân'ın zarafet ve yüceliği ile gizli ve aşikar hakikatlerine ulaşmayı başaran âlim ve uzman kişiler anlayabilecektir.⁴³ Tabatabâî'ye (ö. 1981) dayandırılan bir görüşe göre her kelâmdan başlangıçta basit bir mana anlaşılır. Bu, birinci basit anlama nispetle batındır. Fakat âyet daha dikkatli bir tahlille anlaşılabilen başka bir manaya nispetle zâhirdir. Üçüncü anlam ise ikinci manaya nispetle batın ve daha dikkatli bir tahlil ile elde edilebilen derin manaya nispetle de zâhirdir.⁴⁴ Batınî yorumun

³⁸ Nehâvendî, *Nefehât*, IV/618.

³⁹ Nehâvendî, *Nefehât*, IV/299.

⁴⁰ el-Feyzu'l-Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, I/52; Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî ez-Zebidî, *İthâfu's-Sâdeti'l-Muttakîn bi Şerhi İhyâi Ulûmiddîn* (Beyrut: Muessetu't-Tarihî'l-Arabî, 1414/1994), IV/527; Nehâvendî, *Nefehât*, I/110.

⁴¹ Ayâzî, *el-Müfessirun*, I/62; Babaî, *Tefsîr Ekoller*, II/13; Mustafa Öztürk, *Tefsîrde Batınlık ve Batınî Te'vîl Geleneği* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 143.

⁴² Üstad Ali Ekber Babaî, *Tefsîr Ekoller*, II/15.

⁴³ Muhammed Hadi Marifet, *Kur'ân İlimleri*, çev: Burhanettin Dağı (İstanbul: Kevser Basım ve Yayın, 2009), 59.

⁴⁴ Babaî, *Tefsîr Ekoller*, II/22.

bu yönüyle işârî yorumla aynı zeminde buluştuğunu söyleyebiliriz. Nitekim çağdaş dönem İmâmiyye müelliflerinden Muhammed Hâdî Marifet'in (ö. 2006) ifadesiyle bâtinî anlamı lafzın delaletlerinde hafî (gizli) iltizâmın delatiyle elde edilen mana olarak görür ve bâtinî manayı elde ederken zâhirin de göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgular.⁴⁵ Teorik olarak bâtinî yorum her ne kadar çok masum gözüksün de ayrıntılara inildiğinde kendi içinde birçok sorunu beraberinde getirdiği açıktır. Dolayısıyla bâtinî tefsir yöntemi Kur'ân'a her istediğini söyletmenin bir aracı olarak görülmüş ve kökenleri İslam dışı düşünce sistemleriyle ilişkilendirilmeye çalışılmıştır.⁴⁶

Zâhir ibârenin delaleti, te'vîl ise işâretin delaleti olduğu ifade edilir. Sünnî çevrelerde zahir kelâmın aslî manası olarak kabul edilirken, İmamiyye müfessirlerinde asıl olan bâtinîdir. Çağdaş Şîî müelliflerden Alevimehr konuyu daha açık olarak ifade eder. Ona göre te'vîl delil ve karine aracılığı ile lafzın zâhirî bir manadan bâtinî manaya döndürülmesi olarak kabul edilmiştir.⁴⁷ Nehâvendî'ye göre Kur'ân âyetlerinin zâhirinden maksat, herkesin mutabakaten ve açık iltizam yoluyla lafızlardan anladığı medlullerdir. Burada lafızlar manalara mutabakaten ve açık iltizam yoluyla. Yalnız bunların dışında da âyetlerden mana elde etmenin birçok yolu vardır. Onlardan her biri için çok sayıda bâtinî yön vardır. Nitekim "Kur'ân için bir zâhir ve bir de bâtin vardır. Her bâtin için yediye kadar bâtin vardır."⁴⁸ Bu bağlamda zikrettiği hususlara bakıldığında bâtinî yorumla işârî yorumun aynı çizgide olduğu gözükür.

Nehâvendî'nin aktardığına göre İmâm Sâdık şöyle demiştir: "Allah'ın kitabı dört şey üzeredir. Bunlar ibâre, işâret, letâif ve hakikattir. İbare, avâm için, işâret hâs için, latâif ise evliyâlar için ve hakikat de enbiyâlar içindir."⁴⁹ Ona göre ibârenin zâhire, işâret ve letâifin de bâtinâ karşılık geldiği söylenebilir. Müfessir zaten Şîî ulemâyı hâstan sayar. Dolayısıyla lafızların işâreti yine Şîî ulemânın bilgi alanı sayıldığı anlaşılır. Zira Nehâvendî'ye göre lafızlar alemindeki muhtelif varlıklar kendi içinde birbirleriyle etkileşim

⁴⁵ Muhammed Hâdî Marifet, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn fi Sevbihî'l-Kaşîb* (Meşhed: el-Câmiatu'r-Ridaviyye li'l-Ulumi'l-İslâmiyye, 1425/2004), 1/26.

⁴⁶ Mustafa Öztürk, "Tefsîrde Bâtinîlik ve Bâtinî Te'vîl Geleneği" (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2002), 115 vd.; Ali Avcu, "Bâtinî Din Anlayışının Epistemik Temelleri", *Kur'ân'ın Bâtinî ve İşârî Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 21.

⁴⁷ Hüseyin Alevimehr, *Tefsîr Metotları ve Ekolleri*, çev. Erdal Tuncay (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017), 31.

⁴⁸ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/110.

⁴⁹ Ebu Abdillâh Muhammed b. eş-Şeyh Cemâluddîn Mekki b. Muhammed b. Hâmid b. Ahmed el-Âmili en-Nebtî el-Cüzzeynî (Şehîdu'l-Evvel), *Dürretü'l-Bâhire mine'l-Esdâf e-Tâhire*, thk. Dâvud Sâbirî (Meşhed: Muessesetu Tab' ve Neşri'l-Âsitâne er-Radviyye el-Mukaddese, 1365/1946), 31; Nehâvendî, *Nefehât*, 1/110.

halindedir. Nefsini tezkiye eden, kendini geliştiren kimsenin zihni bir alemde diğerine, denk olandan denk olana, gerekli olandan gerekli kılana, eserden müessire geçer. Allah'ın, kendisine kitabını anlama yetisi verdiği kişi zâhirden öze (bâtına) ulaşır. Oradan kitabın inceliklerine, ardından hakikatine ulaşacak, nihayetinde ona kitapta gizli hiçbir şey kalmayacaktır. Son olarak onun aleminde var olan bütün hakikatleri kuşatmış olur.⁵⁰

Nehâvendî Hz. Ali'den her âyetin zâhir, bâtın, had ve muttala' olmak üzere dört manası; zâhirin tilâvet, bâtının kavrama (fehm), haddin helal ve haramların hükmüyle alakalı, muttala'ı ise Yüce Allah'ın kullarından istediği muradı olduğunu ifade eden bir söz nakleder.⁵¹ Ona göre bu rivayette geçen bâtın, fehmdir. Zâhirin ardında saklı olan manaları onların (İmamlar) nezdinde belli olan yöntemlerle kavramak gerekir. Çünkü peygamberin ve vasîlerinin bilgileri Kur'ân'dan elde edilmiş bilgilerdir. Kur'ân ise tükenmek bilmeyen ilâhî bilgilerin kaynağı ve varacağı yerdir. Bu sebepten ötürü İmâm Sâdık "Yüce Allah mahlukatına kelâmında tecelli etmiştir; ama insanlar bunu fark etmezler." demiştir.⁵²

2. Kur'ân'ın Korunmuşluğu

Müfessir tefsîrinde vahiyle alakalı olarak İmâm Câfer Sâdık'ın bir sözüne atıfta bulunur. Rivayet edildiğine göre Câfer Sâdık'a "Kur'ân dışında Hz. Peygamberden yanınızda bir şey var mı? diye sorulmuş, o da "Hayır, tanecikleri yaran ve canlıları yaratana yemin olsun ki kula sadece kitabı hakkında anlama yetisi verilmiştir." demiştir.⁵³ Buradan hareketle Nehâvendî, Kur'ân'da yazılı olmayan herhangi bir bilgiyi Kur'ân'dan saymamaktadır. Müfessire göre Allah'ın kuluna anlama yetisi vermesi kalbin aydınlatılması, aklın takviye edilmesi, zihnin ikmal edilmesi, tefekkür gücünün attırılması ve bunlardan faydalanma yollarının öğretilmesidir.⁵⁴ Ona göre insanlar Kur'ân'ın te'vîlinden kaçınmalıdır. Çünkü onlar ona güç yetiremezler. Bu iş ancak kendisini Allah'ın ilmin kapısı yaptığı kişiden öğrenilmelidir.⁵⁵ Daha önce de değinildiği üzere ilk dönemlerinde Resm-i Osmanî'nin mevsukiyetsizliği üzerinde yoğunlaşan bir Kur'ân tasavvurunun tenkit edilmesi usûl düşüncesinin tefsîre girmesiyle başlamıştır. Nehâvendî'nin burada Ahbârîlerden olmadığı anlaşılmaktadır.

Nehâvendî tefsîrinin mukaddimesinde bir başlık halinde ele aldığı

⁵⁰ Nehâvendî, *Nefehât*, I/111.

⁵¹ el-Feyzu'l-Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, 28-29; Nehâvendî, *Nefehât*, I/111.

⁵² Nehâvendî, *Nefehât*, I/111.

⁵³ Nehâvendî, *Nefehât*, I/111.

⁵⁴ Nehâvendî, *Nefehât*, I/111.

⁵⁵ Nehâvendî, *Nefehât*, I/115.

konulardan biri Kur'ân'ın ziyade ve noksanlıktan korunmuşluğu üzerinedir. Ona göre mevcut Aziz Kitap, Allah'tan inen, cemedilmesi ve tertibi bizzat Hz. Peygamber döneminde ve onun emriyle gerçekleşen; tamamı mütevatir derecesinde olan, tahrif edilmemiş veya değişikliğe uğramamış olan o kitaptır. Bütün Müslümanların, özellikle ulemânın nezdinde ve kurrânın hıfzında, tilavetlerinde ve araştırmalarında tahribe karşı özenle korunan bir kitaptır. Zira o İslam'ın esasıdır. İnsanlığın efendisinin en büyük mucizesidir. Dini ahkâmın kaynağıdır. Yüce Allah'ın insanlığa gönderdiği kelâmı ve yeryüzüne gönderdiği nurudur."⁵⁶

Müfessir, Kur'ân'ın korunmuşluğu konusundaki tereddütlere cevap verirken et-Tûsî'ye (ö. 460/1067) atıfta bulunarak noksan veya ziyadeliğin olduğunu söylemenin Kur'ân'a yakışmayacağını söyler. Çünkü ona ziyade ve noksanlık atfetmek, onun batıl olduğu fikrinde ittifak etmeyi gerektirir. Zaten Müslümanların görüşleri de onda bir noksanın olmadığı yönündedir. Bu görüşün kendi mezhebinin görüşü olmaya daha fazla layık olduğunu belirtir.⁵⁷ Nehâvendî'ye göre Şerif el-Murteza da bu görüştedir. Nehâvendî'nin ifadesiyle söyleyecek olursa gerek hâssa (Şîa imamları), gerekse âmme (Ehl-i Sünnet) tarafından Kur'ân âyetlerinin noksanlığı konusunda çok sayıda rivayet aktarılmıştır. Bunlar bir yerden diğer yere aktarılır durur. Mezkûr rivayetler ahad tarikiyle gelmiştir. Bilgi değeri yoktur. Öncelikli olan onlara itibar etmemek ve onlarla meşgul olmamaktır.⁵⁸ Müfessir, Şeyh Sadûk'un (Ö. 381/991) şu görüşünü nakleder: "İtikadımıza göre Allah Teâlâ'nın peygamberi Hz. Muhammed'e indirdiği Kur'ân, iki kapak arasında bulunan elimizdeki kitaptır. O, insanların ellerindedir. Ne ondan fazlası vardır ne de eksigi. Surelerinin sayısı 114'tür. Bize göre İnşirâh suresi ile Duhâ sureleri tek bir sure sayılmış; aynı şekilde Kureyş suresi ile Fil suresi de tek bir sure sayılmıştır. Bu konuda bundan daha fazlasını söylediğimizi iddia eden varsa işte o kimse yalancıdır."⁵⁹ Nehâvendî yukarıdaki Duhâ-İnşirâh, Fil-Kureyş surelerinin birleştirilmesinin doğru olduğunu desteklemek için Übey b. Ka'b'ın Mushaf'ında da durumun böyle olduğunu bildirir.⁶⁰ Nehâvendî'nin tespitlerine göre Kur'ân'da bütün surelerin isimleri tevkîfidir.⁶¹

⁵⁶ Nehâvendî, *Nefehât*, 1: 61.

⁵⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, I/15-16; Nehâvendî, *Nefehât*, I/63.

⁵⁸ Nehâvendî, *Nefehât*, I/63.

⁵⁹ Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât*, thk. 'İsâm Abdu's-Seyyid (Kum: el-Mu'temeru'l-Alemî li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413/), 84; Nehâvendî, *Nefehât*, I/63-64.

⁶⁰ Nehâvendî, *Nefehât*, I/69 vd.

⁶¹ Nehâvendî, *Nefehât*, I/71.

Doğrudan Kur'ân metni üzerinde tahrif yapıldığı ve Kur'ân metninde ekleme ve çıkarmaların olduğu görüşü ilk başta Ali b. İbrahîm el-Kummî (ö. 307/919) ve onun talebesi Muhammed b. Yakub el-Kuleynî'ye (ö. 329/941) dayandırılır. Ahmed b. Ebî Tâlib et-Tabersî'nin (ö. 548/1154) görüşü de Kur'ân'ın kesinlikle eksiksiz olduğu yönündedir.⁶² Nehâvendî, Kuleynî'ye dayandırılan rivayetin aslının tespit edilemediğini söyler. Konuyla alakalı geniş bir literatür bilgisi paylaşan müellif, sonunda Kur'ân'da hiçbir surette ne fazlasıyla ne de eksikliğiyle bir tahriften söz etmenin mümkün olmadığını ortaya koyar.⁶³

Nehâvendî, korunmasını Yüce Allah'ın kendi üstüne aldığını belirttiği Kur'ân nüshasının, Hz. Ali'nin cemettiği ve kayda geçirdiği nüsha olduğunu söyleyen görüşe de itiraz eder. Ona göre bu nüshanın bulunması fazilet ve artı değer ifade etmesi bakımından Kur'ân'ın korunmuşluğu için yeterli değildir. O, bu konuda Muhammed Hüseyin Kâşifulgîta (ö. 1877/1954), Bahaüddîn Âmilî (Şeyh Bahâî) (ö. 1031/1622) ve eş-Şeyh Abdulâlî (ö.940/1534) gibi bu görüşe taraftar olan Şî'î ulemâsından alıntılar yapar. Kâdî Nurullah b. Şerefuddîn (ö. 1019/), Muhammed b. Nu'man el-Müfid (ö. 413/) ve el-Fazıl et-Tûnî'den (ö. 1071/1661) iktibaslarda bulunur. Şî'î kaynakların yanı sıra Sünnî kaynaklarda da geçen bazı rivayetlerin, özellikle recm uygulamasıyla ilgili olarak Hz. Ömer'e dayandırılan "الشيخ والشيخة إذا زنيا..." şeklindeki rivayetin Kur'ân'ın fesahati ve üslubuna uygun düşmediğini, dahası mütevâtır sünnetin buna benzer rivayetleri reddettiğini ifade ederek kabul etmediğini ifade eder.⁶⁴ Bütün bu bilgiler ışığında Nehâvendî'nin, Kur'ân'ın tahrif edildiğini söyleyen görüş ve Kur'ân'ın eksik veya ziyade oluşuyla ilgili olarak nakledilen rivayetleri kabul etmediği anlaşılmaktadır.

3. Kur'ân'ın Tedvin Süreci

Kur'ân'ın mevsukiyyetiyle ilgili Şî'î çevreler ile Sünnî çevreler arasında meydana gelen problemlerin düğümlendiği noktalardan biri de onun derlenme sürecinde yaşanan gelişmelerdir. Nehâvendî'ye göre o denli önemli bir kitap olan Kur'ân'ın ilk önce Levh-i Mahfuz'dan topluca alınıp Kadir gecesinde dördüncü kat semada bulunan Beytu'l-Me'mûr'a toplu bir şekilde indirildiği konusunda âmme ve hâssa ulemâsı ittifak etmiştir. Daha sonra Cebrâil yirmi küsur senede parça parça Hz. Peygambere indirmiştir. Kur'ân'ın ilk önce dünya semasına veya Beytu'l-Ma'mûr'a toptan indirilmesi

⁶² el-Feyzu'l-Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, haz. Şeyh Hüseyin el-A'lemî (Meşhed: Dâru'l-Murteza, t.y), 47.

⁶³ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/64, 69

⁶⁴ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/67-68.

onun şanınin yüceltilmesi açısından önemlidir. Onun son peygambere indirilen son kitap oluşunun sema ehline duyurulması açısından böyle olması daha fazla önemi haizdir. Müfessir, Kur'ân'ın dünya semasına toptan indirildikten sonra oradan Hz. Peygambere peyderpey indirilişinin daha başka birçok hikmetinin bulunduğunu genişçe zikreder.⁶⁵

Nehâvendî'nin ifadesinden anladığımız kadarıyla hem aklî hem de naklî delillerin tanıklığıyla Kur'ân'ın Hz. Peygamber döneminde, yine onun emriyle toplandığı bir gerçektir. O, bu bağlamda Buhârî ve Nesâî başta olmak üzere hem Sünnî hem de Şî'î kaynaklardan birçok rivayet aktarır.⁶⁶ Sünnî kaynaklardan bazılarında Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ı cemedinlerin isimleri zikredilir. Müfessir burada Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân*'ından konuyla ilgili birçok rivayet aktardıktan sonra onların içerisinde Hz. Ali'nin olmamasından dolayı yaşadığı şaşkınlığı dile getirir.⁶⁷ Ardından İbn Hâcer ve diğer âimme ulemânın "Hz. Ali, Kur'ân'ı Hz. Peygamberin vefatından sonra nüzul sırasına göre tertip etmiştir"⁶⁸ şeklindeki sözlerini hayretle karşılar. Diğer yandan belki Hz. Ali'nin Kur'ân'ı ezberlemiş, ancak yazılı tedvinini gerçekleştirmemiş olabileceğine ihtimal dahi vermez. Aksine Kur'ân'ın Hz. Peygamber tarafından cemedildiğini ifade eden rivayetlerden maksat onun tedvididir. Sünnî kaynaklara paralel olarak Tabersî'nin *el-İhticâc*'dan aktardığı bir rivayette Hz. Ali'nin Hz. Peygamberin vefatından sonra evine kapanıp Kur'ân'ı cemettiğinden bahsedilir.⁶⁹ Müfessirin Tabersî'ye atfen zikrettiği bir rivayete göre Hz. Ömer hilafet makamına oturduktan sonra Hz. Ali'den Hz. Ebû Bekir döneminde cemedip huzura getirdiğinde kabul edilmeyen Mushaf'ı tahrif etme düşüncesiyle tekrar ondan istemiş; fakat onun söz konusu Mushaf'ı Hz. Ömer'e vermekten imtina ettiği bilinir.⁷⁰ Nehâvendî'nin ifadesine göre Hz. Ali'nin cemettiği Mushaf'ta âyetlerin nüzul sebepleri, haklarında âyet inen sahabenin kim oldukları, müteşâbihlerin te'vîli, nâsîh ve mensûhun tayini, umûm ve husûsu ve bununla ilgili bilgilerin yanı sıra Kur'ân okumanın keyfiyeti konusundaki bilgiler bulunmaktadır. Müfessir bu görüşü desteklemek için Şî'î kaynaklarından çok sayıda rivayet zikreder.⁷¹ Eğer durum onun iddia ettiği gibi ise Hz. Ali'ye isnad edilen bu çalışma sadece bir Mushaf'tan ibaret olmayıp oldukça geniş kapsamlı bir

⁶⁵ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/36-40.

⁶⁶ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/40 vd.

⁶⁷ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/44.

⁶⁸ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/43.

⁶⁹ Ebî Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib et-Tabersî, *el-İhticâc*, talikat. es-Seyyid Muhammed Bâkır (Necef: Matbaatu'n-Nu'mân, 1386/1966), I/107, 226 vd; Nehâvendî, *Nefehât*, 1/44.

⁷⁰ Tabersî, *el-İhticâc*, 1/225-228.

⁷¹ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/44-45.

tefsîr denemesi olmalıdır.

Nehâvendî yukarıdaki konu bağlamında naklettiği rivayetler ışığında Kur'ân'ı Kerim'in henüz Hz. Peygamber döneminde tedvin edilip bir kitap haline getirildiğini iddia eder. Zira bir eserin *Kur'ân* veya *Kitap* olarak isimlendirilmesi onun bir amaç doğrultusunda kâğıt üzerinde toplanması ve belirli bir düzene göre tertip edilmiş olmasını gerektirir. Bir kâğıt üzerinde toplanmamış ve dağınık vaziyette olduğu zaman ona kitap denmez. Nitekim Medîne döneminde ilk inen Bakara suresi *el-Kitap* lafzıyla başlamaktadır. Diğer yandan Hz. Peygamber de kendisinden nakledilen birçok rivayete Kur'ân için *Kitap* lafzını kullanmıştır.⁷² Nehâvendî, Kur'ân'ın Hz. Ebû Bekir döneminde Hz. Ömer'in teşebbüsleriyle tedvin edilmesiyle ilgili Sünnî kaynaklarda geçen bazı rivayetleri aktardıktan sonra onların çok zayıf rivayetler olduğunu söyler. Ona göre bu rivayetlere itimad etmek, peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed'in nübüvvetini küçümsemek, dinin temelini tahrîb etmek, kitabın tevatürüne karşı mulhidlere telkinde bulunmak ve Hz. Ali'nin imametini inkâr edenlere destek çıkmaktır. Diğer yandan Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekir'in Kur'ân cemedilmesi konusunda bütün âyetler hakkında bilgisi olmamasına rağmen Zeyd b. Sâbit'e görev vermesini de üzüntüyle karşıladığını ifade eder.⁷³ Sahabenin fikir birliğinde yapılan bu çalışmayı sırf imamete dayalı husumetinden dolayı yadırgar.

Nehâvendî, Sünnî kaynaklardan aktardığı birçok rivayete dayanarak Kur'ân'ın Hz. Peygamber döneminde yazılıp bir kitap haline getirildiğini söyler.⁷⁴ Onun ifadesiyle ilgili rivayetlerden bir kısmı ve ulemâdan bir kısmının nezdinde Kur'ân-ı Kerîm, nüzul sebepleri, Hz. Peygamber tarafından yapılan bazı te'vîl ve tefsîrler ve yedi kıraat gibi ulûmu'l-Kur'ân'la ilişkili birçok konuyu içine alacak şekilde Hz. Peygamber henüz hayattayken cemedilmiştir. O nüsha İbn Sîrin'in ifade ettiği gibi Hz. Ali'nin elinde olan nüshadır. Müfessir yorum içeren bazı nüshaların sahabenin ellerinde Hz. Ebû Bekir dönemine kadar devam ettiğini, ancak mezkûr nüshalarda sahabeden bazılarının ayıplarını içeren bilgiler yer almasından dolayı âyetlerin nüzul sebepleri ve te'vîllerini çıkarıp kıraat vecihlerini bırakmak suretiyle ikinci defa Kur'ân'ı yeniden cemetmiştir. Hz. Osman dönemine gelince ihtilafların çoğalması üzerine bütün kıraat vecihlerini de çıkartarak Kur'ân'ı üçüncü defa cemetmiştir. Diğer nüshaları yakmıştır.⁷⁵ Müellife göre Hz. Ömer ve

⁷² Nehâvendî, *Nefehât*, 1/46 vd.

⁷³ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/50-51.

⁷⁴ en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, II/249; es-Suyûtî, *el-İtkân*, 129-131.

⁷⁵ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/51-53.

beraberindekiler Hz. Ali tarafından getirilen Mushaf'ın tefsîr ve te'vîlini değiştirmiş, Mushaf'ta ise bir değişiklik yapmamışlardır.⁷⁶ Dolayısıyla müfessirin elimizdeki Mushaf'ın muharref olduğunu kabul eden Şî'î çevrelerden ayrıldığı söylenebilir.

4. Âyet ve Surelerin Tertibi

Ayet ve surelerin tertibi de ulemânın üzerinde ihtilaf ettiği konulardan biridir. Nehâvendî'nin ifadesiyle Kur'ân âyetleri Allah'ın yanında onun istediği şekilde tertip edilmiş vaziyette bulunuyordu. Levh-i Mahfuz'da da aynı tertip içerisinde dizilmiş bulunmaktaydı ve yine o tertiple Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygambere indirilmiştir. Kimi ulemânın ifade ettiği gibi Kur'ân âyet ve surelerinin nazmındaki güzellik onun icazındandır. Bu sebeple onun nazmı ve tertibi kesinlikle Allah tarafından gerçekleştirilmiş olmalıdır. Aksine onun tertibi ve nazmı bir beşerin işi olmamalıdır. Nitekim Yüce Allah'ın bu değerli kitabı kendi zatına izafe etmiş olması bu görüşü desteklemektedir. Zira Hz. Peygamberin hadisleri veya Hz. Ali'nin konuşmalarını derleyip bir eser oluşturan kişi o eseri kendi adına tanzim eder. Dolayısıyla birçok âyet ve hadisin delaletiyle Kur'ân, her yönüyle Allah kitabıdır.⁷⁷

Nehâvendî bu doğrultuda bazı rivayetler nakleder. Netice itibariyle Hz. Peygamber döneminde vahiy katiplerinin ve sahabenin Kur'ân olarak topladığı her şey Levh-i Mahfuz'da yazılı olana uygun şekilde tertip ve tanzim edilmiştir. Müfessir bu görüşü destekleme amacıyla Suyûtî⁷⁸ ve Seyyid Murtezâ'dan iktibaslarla bulunur. Nihayetinde âyet ve surelerin tertibinin vahiy mahsulü olduğunu söyler.⁷⁹

5. Kur'ân'ın İ'câzı

Kur'ân'ın i'câzı ulumu'l-Kur'ân'ın çok boyutlu bir meselesidir. Tarih boyunca bu konu sadece Sünnî ekol içerisinde değil Şî'î ulemâ içerisinde de çeşitli açılardan izah edilmeye çalışılmıştır. Hatta bazı Şî'î düşünürlerin Kur'ân'ın i'câzını *Sarfe* düşüncesi ekseninde Mu'tezile ile aynı çizgide izah etme girişimlerinin olduğuna tanıklık etmekteyiz.⁸⁰ Müfessir Nehâvendî'ye göre Kur'ân, peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed'in mucizeleri içerisindeki en büyük mucizedir. Kur'ân'ın i'câzı diğer peygamberlere gelen

⁷⁶ Nehâvendî, *Nefehât*, IV/158.

⁷⁷ Nehâvendî, *Nefehât*, I/54.

⁷⁸ *es-Suyûtî*, *el-İtkân* 135; Nehâvendî, *Nefehât*, 1/54 vd.

⁷⁹ Nehâvendî, *Nefehât*, I/55-56.

⁸⁰ Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyin b. Musa el-Musevî el-Bağdâdî eş-Şerîf Murteza, *el-Mûdihu an Ciheti'l-İ'câzi'l-Kur'ânî (es-Sarfetu)*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî (Meşhed: Mecmau'l-Buhusi'l-İslamiyye, 1424/), 33 vd.

mucizelerden daha açık ve etkileyicidir. Dolayısıyla Yüce Kur'ân üzerinde düşünen akıllı insan onun Allah kelâmı olduğunda şüphe etmeyecektir. İndiği dönemde Araplar dil bakımından en üs seviyede olmalarına rağmen Kur'ân'ın bir âyeti kadar bile bir metin getirmekten aciz kalmışlardır.⁸¹ Müfessir, Kur'ân'ın i'câzî yönünü ispat etmek için rivayet kaynaklarından bolca bilgi aktarır. Sonuç itibariyle fesâhat, belâgat ve nazm ustası olmanın insana onun bir benzerini ortaya koyma fırsat vermeyeceğini söyler.⁸²

Nehâvendî'nin ifadesiyle nübüvvet iddiasında bulunan peygamber, söylediklerinin doğruluğunun delili olarak kendisinin getirdiğinin bir benzerini getirmeleri için onlara karşı meydan okumuştur. Müfessir bu bağlamda Kur'ân âyetlerinden Bakara suresi 167, İsrâ suresi 88 ve Hûd suresi 13. âyeti delil olarak zikreder. Özellikle Hûd suresinin âyeti muhaliflere karşı en çok susturucu ve en çok azarlayıcı mahiyettedir. Meydan okuma "Bu kitabın bir benzerini getirin. Eğer tümüne benzer bir kitap getiremiyorsanız, yarısına kadar bir kitap getirin. Eğer buna da gücünüz yetmiyorsa bir bölümü veya bir konusu kadar olsun." demek gibidir.⁸³ Müfessir burada gayet makul ifadeler kullanır. Ayrıca seleflerinden bazılarında olduğu gibi Sarfe görüşüne hiç değinmediği görülür.

6. Muhkem ve Müteşâbih âyetler

Muhkem ve müteşâbih âyetler olgusu tefsîr usûlünün tartışmalı ve önemli konularındandır. Bu konu Şi'î müfessirlerin de üzerinde durdukları bir konudur. Zira masum imamların güç gösterisi yaptıkları alanların başında bu konu gelir. Nehâvendî, Âl-i İmrân suresi 7. âyete dayanarak Kur'ân âyetlerinin muhkem ve müteşâbih olmak üzere iki kısma ayrıldığını zikreder. Ardından ilgili kavramların tanımlarıyla ilgili rivayetler ve bunların üzerinde cereyan eden ulemânın görüşlerindeki farklılıklara işaret eder. Onun tanımlamasına göre muhkemler örfteliktir, ihtiva ettiği karinelerin değerlendirilmesiyle de olsa kendisinden kastedilen manadan istifade edilirken karışıklığın olmamasından dolayı delaleti açık kelâmdır. Maksudın tayininde bir bilene, ayrı bir karineye ya da aklî veya naklî bir delile ihtiyaç duyulmaz. Müteşâbihler, örfteliktir kastedildiği manalar karışık olan mübhem ya da mücmel kelâmdır. Zira onun için hakikat olsun hükmî olsun manası konusunda muttasıl bir karine veya vaz'ı ile açıklık yoktur. Ondan istifade edebilmek için mütekellimin muradını bilen birine ya da kelâmdan ayrı karinelerin elde edilmesi için içtihadı gerekir. Hakkında bilgi istenen

⁸¹ Nehâvendî, *Nefehât*, 1: 23-24.

⁸² Nehâvendî, *Nefehât*, 1/29.

⁸³ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/223.

müstakil aklî bir hüküm olduğu gibi mütekellimin konuştuğu kelimeler de olabilir.⁸⁴

Müfessir Nehâvendî muhkem ve müteşâbihlerin tanımı ve muhtevasıyla ilgili Şi'î müelliflerin yanı sıra Taberî tefsîri ve Sûyûtî'nin *el-İtkân*'dan rivayetler aktarır. Nihayetinde Muhkem kabul edilen âyetlerin ahkâmıla ilgili hüküm taşıyan âyetler olduğunu, icmal ve ihmalin en çok olduğu yerler isen bunların dışında kalan konularda cereyan ettiğini söyler. Ona göre Müteşâbihlerin te'vîli sadece Allah'ın bileceğini, onların bilgisini Allah'ın kendine sakladığını, Hz. Peygamber ve onun masum vasîlerinin bilemeyeceğini söylemek çok büyük yanlıştır. Kelâmdan yararlanma onun başkaları tarafından anlaşılmasıyla olur. Eğer kelâm bundan yoksun ise o boş bir kelâm olur. Hikmet sahibi olan Allah bundan münezzehtir. Diğer yandan Hz. Peygamber onun bütün âyetleriyle meydan okumuştur. Manası bilinmeyen bir kelâm ile meydan okuma olmaz. Dolayısıyla derin bilgi sahipleri (الراسخون في العلم) ve onun vasiyette bulunduğu vasîler Kur'ân'ın müteşâbihlerini bilirler. Nehâvendî bu görüşünü desteklemek için kendi kaynakları başta olmak üzere naklî delillere başvurur. Velhasıl insanların içerisinde derin bilgi sahibi olmayanlar müteşâbihlerin te'vîli konusunda susmalılardır. Kendilerine göre doğru olan Kur'ân hakkında söz söylemekten kaçınmak, ona iman etmek ve onun Allah katından olduğunu ikrar etmektir.⁸⁵ Rey ile Kur'ân tefsîrinin yasaklandığı rivayetler bu konuya hamledilir.⁸⁶

7. Nâsîh-Mensûh

Müfessir neshin lügat anlamını zikrettikten sonra Allah'ın kelâmında neshin aklen mümkün olduğunu belirtir. Bunun *bedâ* olmadığını, *bedâ*'nın Allah için muhal olduğunu ve neshi kabul etmenin Allah'ın bilgisizliğini gerektirmeyeceğini ifade eder. Ona göre şeriatların kendilerinden önceki şeriatları neshettiğini söyledikten sonra Kur'ân'daki nâsîh âyetlerin iki kısım olduğunu zikreder. Birincisi, ya kendinden önceki şeriatları nesheder ya da nübüvvetin başlangıcında hakkında henüz âyet inmemiş olan, Hz. Peygamberin de reddetmediği cahiliye ahkâmının neshedilmesi hakkındaki âyetlerdir. Bunların sayısı çoktur. İkincisi, hakkında Kur'ân âyetleri inen bazı hükümleri nesheden âyetlerdir. Böylece nâsîh ve mensûh, Kur'ân'ın içinde olmuş olmaktadır. Bu konuda âm ve hâs ulemâsından birçok kimse ihtilafa

⁸⁴ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/78 vd.

⁸⁵ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/79 vd.

⁸⁶ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/93.

düşmüştür.⁸⁷

Müellife göre Kur'ân'da mensûh âyetlerin sayısı çok azdır. Bakara suresinde dört (2/83, 221, 240 ve 284), Âl-i İmrân suresinde bir (3/102), Nisâ suresinde bir (4/8, 15), Enfâl suresinde bir (8/65), Ahzâb suresinde bir (33/53), Mumtehine suresinde bir (58/12), Müzzemmil suresinde bir âyet (73/20) mensûhtur.⁸⁸ Nehâvendî kendi açısından mensûh kabul edilen yukarıdaki âyetleri tek tek inceler. Bazen Şî'î müfessirlerin görüşlerindeki tutarsızlıkları tartışır ve bazen onlara muhalif tezler ortaya koyar. Örneğin Ehl-i Sünnet ulemâsından bazısının mensûh saydığı "...*Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumunu fidye verir...*"⁸⁹ mealindeki âyetin mensûh olmadığını söyler.⁹⁰ Yine anne baba ve yakın akrabaya vasiyeti gerekli kılan âyetin⁹¹ bazı Şî'î ulemâsı tarafından neshedildiği söylenmiş olsa da Nehâvendî'ye göre mensûh değildir.⁹² Bazı âmme müfessirlere göre haram aylarda savaşı yasaklayan âyet, Müslümanlara karşı savaş açanlara karşı topyekun savaşa çağıran âyet⁹³ ile mensûh sayılırken, müfessir Nehâvendî burada nesh değil, tahsisin söz konusu olduğunu söyler.⁹⁴ Aynı şekilde âmmenin "... *haram aylara... saygısızlık etmeyin.*"⁹⁵ mealindeki âyeti, kıtal âyetiyle mensûh sayılmış, Nehâvendî ise burada tasîs imkanı olduğundan neshin kabul edilemeyeceğini belirtir.⁹⁶ O, nesh ihtimali olan konularda tahsisin daha öncelikli olduğuna dikkat çeker.⁹⁷ Mümtehine suresi 11, Munâfikûn suresi 10 ve Tîn suresi 8. âyetin bazı ulemânın nezdinde *seyf âyeti*yle mensûh olduğu söylenmiştir. Bunların mensûh olma ihtimali varsa da kendi kaynaklarında bir bilgi olmadığı için mensûh olduğunu kabul etmez.⁹⁸

Tefsîrci âmme ulemânın nesh çeşitlerinden tilaveti mensûh olan âyetler hakkında görüşlerini değerlendirir. Ona göre bu konudaki rivayetler Hz. Ömer, onun oğlu Abdullah, Hz. Aişe ve diğer sahabîlerden nakledilmektedir. Bunlar onlar arasında tedavülde olan en büyük yanlışlardandır. Aynı zamanda bu konudaki rivayetlerde âyet olduğu

⁸⁷ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/99-100.

⁸⁸ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/104.

⁸⁹ Bakara, 2/184.

⁹⁰ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/104 vd.

⁹¹ Bakara, 2/180.

⁹² Nehâvendî, *Nefehât*, 1/106 vd.

⁹³ Tevbe, 9/36.

⁹⁴ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/106.

⁹⁵ Mâide, 5/2.

⁹⁶ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/107.

⁹⁷ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/107.

⁹⁸ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/109.

bahsedilen ibareler, Yüce Kur'ân âyetlerinden olması bir kenara fasih Arabın sözüne bile benzememektedir. Düşünen bir yazar onların münafıklar tarafından Kur'ân'ı tahrîb etmek ve o kitabı küçük düşürmek için uydurulan düzmeceler olduğunu kesin olarak bilecektir. Kur'ân âyetlerini diğerlerinden daha iyi bilen kimseler oldukları halde Hz. Ali ve İbn Abbas'tan bu konuya delil olacak bir sözün nakledilmemesi ilgili rivayetlerin geçersiz olduğuna delil kabul edilmiştir. Nehâvendî'nin tuhaf karşıladığı hususlardan biri de âimme müfessirlerden bazılarının tilaveti mensûh âyetleri ahâd haberlere dayanarak mensûh kabul etmeleri olmuştur. Ona göre Kur'ân'ın nüzulünde o türden rivayetlere itibar edilmediği gibi neshinde de itibar edilmemelidir. Özellikle *recm* âyeti diye isimlendirilen kelâm, i'câzı bakımından nazil olan Allah sözü değildir. Kur'ân herkes tarafından bilindiği için Hz. Ömer âyet olduğunu iddia ettiği sözü Kur'ân'a ekleyememiştir.⁹⁹

8. Hurûf-u Mukatta'a

Bazı surelerin başlarında bulunan bu kesik okunan harfler Nehâvendî'nin tabiriyle Kur'ân'daki müteşâbihlerin en açık göstergesidir. Onun tabiriyle bu harfler, Allah ile derin bilgi sahipleri arasındaki rumuz ve sırlardır. Manalarına onlardan başka kimse erişemez.¹⁰⁰ Müfessir burada görüşünü desteklemek için Sünnî kaynaklara atıfata bulunur.¹⁰¹

Konuyla ilgili *el-İtkân*'da Süddî'ye (ö. 127/745) dayandırılan bir rivayete göre söz konusu harfler, Allah'ın isimlerindedir. Zeccâc'a (ö. 311/923) göre bunlar Arapların birer kelime karşılığında kullandıkları harflerdir. Kadı Ebû Bekir'ye (ö. 543/1148) göre mukatt'a harfleri, Araplar günlük yaşamlarında belirli manalarda kullanıyorlardı. Eğer bunlar anlamsız şeyler olsaydı, Hz. Peygamber'e ilk olarak buradan karşı çıkarlardı. Aksine o, Araplara bunları okumuş, fakat onlara itiraz etmemişlerdir.¹⁰² Müfessir Şîî kaynaklarından bu harfleri genelde Süddî'nin görüşüne benzer şekilde anlayan ulemâdan çok sayıda rivayet aktarır.¹⁰³ Aslında yukarıda aktarılan görüş, Kadı Ebû Bekir'nin ebced hesabının Kur'ân âyetleri ile ilişkilendirilmesinin doğru olmadığı bağlamından söylemiş olduğu bir görüştür. Fakat Nehâvendî adı geçen kaynakta geçen bilgiyi, kendi görüşü doğrultusunda revize ederek aldığı görülür.

Şia'nın hurûf-u mukatta'ayı ebced hesabına konu yapması yaygındır.

⁹⁹ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/109-110.

¹⁰⁰ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/85.

¹⁰¹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, 437.

¹⁰² es-Suyûtî, *el-İtkân*, 439, 440.

¹⁰³ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/86-88.

Müfessir Nehâvendî bu konuda kendi kaynaklarında geçen çok sayıda rivayeti değerlendirir. Bunların birer anlam ifade eden rumuzlar olduğunu ve rivayetlerle aralarında bir uyumsuzluğun bulunmadığını söyler. Nehâvendî hurûf-u mukatta'aların rumuz ve ebced hesabıyla ilişkilendirilmesiyle onlardan manalar elde etmenin hâvâssa ait olduğunu söyler. Çünkü onlar derin bilgi sahibi kişilerdir. Âmme diye tarif ettiği Ehl-i Sünnet'in görüşlerini de yadırgamaz. Bu konudaki bilgilerinin İmâm el-Askerî'nin tefsîrine dayandığını bildirir.¹⁰⁴

9. Kur'ân Kıraati

Kıraat tartışmalarının büyük bir kısmını *ahruf-i seb'a* ile ilgili rivayetler oluşturur. Ehl-i Sünnet ulemâsı sahâbeden farklı varyantlarla nakledilen bu hadislerin sübûtunda şüphe etmemekle birlikte hadislerde geçen *ahruf-i seb'a* tabirinin delaleti hususunda ittifak sağlayamamıştır.¹⁰⁵ Bu yedinin dışında kalan kıraatler güvenilir bir senetle bile gelmiş olsa yine de yanlış ve bidat kıraat sayılmıştır.¹⁰⁶ Kur'ân'ın yedi kıraat üzere nâzil olduğunu kabul eden 'Ayyâşî'ye göre imamların bu vecihlere göre fetva vermesi gerekir.¹⁰⁷ Şî'ilerde bu konudaki tartışmalı rivayetlerin önemli kaynaklarından biri Kummî'dir¹⁰⁸ İmâmiyye Şîâsından bazıları Ehl-i Sünnet gibi Kur'ân'ın yedi kıraat üzerine indiğini kabul ederken¹⁰⁹ Tusî gibi müfessirlere göre yaygın olan görüş, Kur'ân'ın tek bir olan nebiiye, tek bir harf üzere inmiş olduğu yönündedir.¹¹⁰ Tarihsel süreç içerisinde tenzih düşüncesiyle Kur'ân'ın yedi harf üzere indiğini ifade eden rivayetleri tamamen reddeden müellifler olmuştur.¹¹¹

Nehâvendî, bu hususta âmmenin kaynaklarında Hz. Peygambere dayandırılarak Kur'ân'ın yedi harf üzerine indiği, her harfin zâhir ve bâtını olduğu, bir de her harfin birer haddi ve muttala'ı olduğu yönündeki rivayeti aktarır.¹¹² Ona göre okuyuş keyfiyeti konusundaki farklı rivayetler, eğer aralarının uzlaştırılması mümkün değilse çelişkili sayılır. Bu da Cebrâil'in

¹⁰⁴ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/88, 89.

¹⁰⁵ eş-Şeybânî, *Nehcu'l-Beyân an Keşfi Meâni'l-Kur'ân*, 1/21 vd.; Mustafa Öztürk, "İmâmiyye Şîâsı'nın Kıraat ve "Ahruf-i Seb'a" Anlayışı", *Marife* 8/3 (Kış 2008), 122.

¹⁰⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib Hammuş el-Kalsî, *el-İbâne an Meâni'l-Kıraât*, haz. Abdulfettâh İsmâil Şiblî (Mısır: Dâru'n-Nahda, 1977), 32.

¹⁰⁷ Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd el-'Ayyâşî, *et-Tefsîru'l-'Ayyâşî*. thk. Kısmu'd-Dirsâti'l-İslâmiyye. (Kum: Müesseset'l-Bi'se, 1421/2000, 1/88.

¹⁰⁸ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/29 vd;

¹⁰⁹ el-Feyzu'l-Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, 1/52 vd.

¹¹⁰ et-Tûsî, *et-Tibyân*, 1/26.

¹¹¹ Muhammed Cevâd el-Cevâdî en-Necefi, *Âlâu'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi'-Turasi'l-Arabî, t.y), 30-32.

¹¹² el-Feyzu'l-Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, 1/52; Nehâvendî, *Nefehât*, 1/110.

indirdiği kıraatlerin sayılarının geçersiz ve Hz. Peygamberden mütevâtir olarak nakledilen yedi kıraat konusundaki görüşün fâsıd olduğunu gösterir. Nehavendî'ye göre doğru olan görüş, Kur'ân-ı Kerim'in tek olan Allah katından, tek bir harf üzere inmiş olmasıdır. Onun bu konudaki delili Ehl-i Bey'ten aktarılan bazı rivayetlerdir.¹¹³ Nitekim haber-i vâhid ile âyetlerin sübûtu mümkün olmadığı gibi aynı özellikte olan rivayetlerle kıraatin keyfiyetini belirlemek doğru olmaz. Bilindiği üzere bunlar şer'î hükümlerin kaynakları olabilmektedir. Eğer meşhur kıraat mütevâtir değilse onlarla amel ve tilaveti terk etmek gerekir. Onlarda bir fayda da yoktur. Hatta masum imamlardan sahih senedlerle gelmiş olsa bile namazlarda bu meşhur olmayan kıraatlerle Kur'ân okumak caiz değildir.¹¹⁴ Görüldüğü gibi müellifin kıraat konusunda Usûlîler safında yer aldığını söyleyebiliriz.

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışmada Nehâvendî'nin ilgili eseri üzerinden tefsir usûlüne olan bakış açısını tespit etmeye çalıştık. Görebildiğimiz kadarıyla müfessir, Ahbârîlerin müktesebatından geniş bir biçimde istifade etmiştir. Tefsircinin bâtinî yorumu benimsemekle birlikte tercih ettiği mananın tefsir değil, te'vîl olduğunu ifade etmesi dikkat çekicidir. Kur'ân'ın eksik olduğunu çağrıştıran bütün görüşleri reddetmesiyle de Ahbârîlerden ayrılır. Bu yaklaşımını korunmuş bir Kur'ân algısı oluşturma bağlamında önemli adım olarak değerlendirilebiliriz. Aslında Kur'ân-ı Kerim'in tedvin süreci ile alakalı rivayetler bu konudaki tartışmaların başlangıç noktasını oluşturur. Nehâvendî'ye göre Kur'ân henüz Hz. Peygamber hayattayken tam olarak yazıya geçirilmiş, tedvin edilmiş ve hatta bütün yönleriyle tefsiri bile yapılmıştır. Bu nüsha Hz. Ali tarafından ailesi kanalıyla sonraki dönem kaynaklarına intikal etmiştir. Müfessire göre halifeler döneminde Mushaf'ta herhangi bir değişiklik yapılmamıştır. Sadece bazı sahabeler tarafından Mushaf'ların kenarlarına not edilen açıklamalar kaldırılmıştır. Dolayısıyla müfessirin elimizdeki Mushaf'ın tahrif edildiğini iddia eden Şi'î çevrelerden ayrıldığını ve Allah'ın kelâmına karşı tenzihçi bir üslupla yaklaştığını söyleyebiliriz.

Müfessir âyet ve surelerin tertibinin Levh-i Mahfuz'da bulunduğu şekliye indirilen tertip olduğunu söyler. Çünkü Kur'ân âyet ve surelerinin nazmındaki güzellik onun icazındandır. Bu sebeple onun nazmı ve tertibi kesinlikle Allah tarafından gerçekleştirilmiş ve tevkifi olmalıdır. Aksi durumda Kur'ân'a beşerî müdahale söz konusu olur. Müfessir Nehâvendî

¹¹³ el-Feyzu'l-Kâşânî, *Tefsiru's-Sâfi*, I/53; el-Kuleynî, *el-Kâfi*, II/349.

¹¹⁴ Nehâvendî, *Nefehât*, 1/121.

muhkem ve müteşâbihlerin tanımı ve muhtevasıyla ilgili Şî'î ve Sünnî kaynaklardan bolca rivayet nakleder. Ona göre muhkem âyetler genel olarak ahkâmla ilgilidir. Mücmel ve müphemliğin en çok olduğu yerler ise müteşâbihlerlerdir. Müteşâbihlerin te'vîlini Allah'tan başkasının bilmeyeceğini söylemek yanlıştır. Bu konudaki esas bilgi masum imamlardadır. Müfessire göre bazı surelerin başlarında bulunan mukatta'a harfleri, Araplar günlük yaşamlarında kullanıyor ve manalarını da biliyorlardı. Bunlar anlamsız şeyler değildir. Öyle olsaydı müşrikler Hz. Peygamber'e buradan karşı çıkarlardı. Fakat Araplar bunların manalarını bildiklerinden dolayı ona itiraz etmemişlerdir. Nehâvendî bu harflerin manalarını izah edebilmek için ebced hesabının kullanılmasını yadırgamaz.

Nehâvendî tefsîrinde nesh ile ilgili olarak ortaya koyduğu görüşlerinde Mutezile ve Şiâ'dan birçok müfessirden ayrılır. Ona göre nesh *bedâ* değildir. Zira *bedâ* iddiası, Allah'ın bilgisizliğini gerektireceğinden dolayı kabul edilemez. Müfessir eserinde mensûh âyetlerin sayılarını da oldukça aza indirir. Ehl-i Sünnetin mensûh kabul ettiği âyetlerden birçoğunun mensûh olmadığını ve tilaveti mensûh âyetler hakkındaki görüşlerin de ahâd haberlere dayandığı için kabul edilemez bulur. Ona göre Kur'ân'ın nüzulünde o türden rivayetlere itibar edilmediği gibi neshinde de itibar edilmemesi gerekir.

Nehâvendî'ye göre okuyuş keyfiyeti konusundaki farklı rivayetler çelişkili sayılır. Doğru olan görüş, Kur'ân-ı Kerim'in tek olan Allah katından, tek bir harf üzere inmiş olduğu yönündeki görüştür. Ona göre haber-i vâhid ile âyetlerin sübûtu mümkün olmadığı gibi kıraatin keyfiyetini belirlemek de doğru olmaz. Eğer meşhur kıraat mütevâtir değilse, onlarla ameli ve tilaveti terk etmek gerekir. Hatta masum imamlardan sahih senedlerle gelmiş olsa bile namazlarda bu meşhur olmayan kıraatlerle Kur'ân okumak caiz değildir.

Konunun mahdut olması sebebiyle genelde Şî'î ekolün kendine en çok dayanak bulduğu mübhemâtu'l-Kur'ân, esbâbu'n-nüzul gibi konulara detaylıca temas edilememiştir. Yoksa mezkur eser, Şî'î ve Sünnî literatüre atıflar noktasında da zengin bir malzemeye sahiptir. Özellikle Fahrüddîn er-Râzî'ye reddiye niteliğinde çok sayıda atıf yapıldığına tanık olduk. Çalışmamızın farklı yerlerinde ifade ettiğimiz gibi Nehâvendî, radikal bir Şî'î olmaktan ziyade, daha ılımlı tefsîr âlimi kimliği sergilemiştir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

el-'ASSAL, Muhammed Muhammed İbrahim. *eş-Ş'atu'l-İsnâ 'Aşeriyye ve Menhecuhum fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Mansur, 1427/2006.

ABDURRAHÎM, Ahmed Koştî. *es-Sirâ' Beyne'l-Ahbâriyyine ve'l-Usûliyyin Dahili'l-Mezhebi's-Ş'îyyi'l-İsna 'Aşerî*. London: Tekvîn li'd-Dirasât ve'-Ebhâs, 1436/2015.

ALEVİMEHR, Hüseyin. *Tefsîr Metotları ve Ekolleri*. çev. Erdal Tuncay. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017.

ATEŞ, Süleyman. *İmamiyye Şia'sının Tefsîr Anlayışı*. İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyatı, 2000.

AVCU, Ali. "Bâtînî Din Anlayışının Epistemik Temelleri", *Kur'ân'ın Bâtînî ve İşârî Yorumu*. (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018.

el-AYÂZÎ, Muhammed Ali. *el-Müfessirûn: Hayatuhum ve Menhecuhum*. Tahran: Vizaretu's-Sekâfe ve'l-İrşâd el-İslâmî, 1386/1966.

el-'AYYÂŞÎ, Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd. *et-Tefsîru'l-'Ayyâşî*. thk. Kısmu'd-Dirsâti'l-İslâmiyye. (Kum: Müesseset'l-Bi'se, 1421/2000.

BABAÎ, Üstad Ali Ekber. *Tefsîr Ekolleri*. çev. Kenan Çamurcu. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014.

el-BEHRÂNÎ, Seyyid Haşım el-Hüseyinî. *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Kum:

- Müessesetü Metbu'ati İsmâ'liyyân, t.y.
- CA'FERİYÂN, Şeyh Resul. *Ukzubetu Tahrîfi'l-Kur'ân beyne's-Şâ'ati ve's-Sünne*. Tahran: Mu'aveniyyetu'l-'Alâkâti't-Düveliyye fî Munazzamati'l-'A'lâmî'l-İslâmî, 1406/1985.
- el-CÂRİHÎ, Mecdî b. 'Ived. *Menehecu's-Şî'ati'l-İmâmiyye el-isnâaşariyye fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerim*. Y.y. 1430/2009.
- el-CÜZEYNÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. eş-Şeyh Cemâluddîn Mekki b. Muhammed b. Hâmid b. Ahmed el-'Âmili en-Nebtî (Şehîdu'l-Evvel). *Dürretü'l-Bâhire mine'l-Esdâfi't-Tâhire*. thk. Dâvud Sâbirî. Meşhed: Muessesetu Tab' ve Neşri'l-Âsitâne er-Radviyye el-Mukaddese, 1365/1946.
- GÖRDÜK, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsîr*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- İBN EBÎ CUMHÜR, Muhammed b. Ali b. İbrâhîm el-Ehsâi el-Maruf. *'Avâli'l-Leâlî el-Azîze fî'l-Ahâdîsi'd-Dîniyye*. thk. el-Hac Aka Muhteba el-İrâkî. Kum: Matbaatu Seyyidi's-Şühedâ, 1405/1985.
- el-KALSÎ, Mekki b. Ebî Tâlib Hammuş. *el-İbâne an Meâni'l-Kiraât*. haz. Abdulfettâh İsmâil Şiblî. Mısır: Dâru'n-Nahda, 1977.
- el-KÂŞÂNÎ, Muhammed Muhsin eş-Şehîr bi'l-Feyzu'l-Kâşânî. *Tefsîru's-Sâfi*, tashih, takdim ve talîk. el-Allame eş-Şeyh Hüseyin el-A'lemî. Meşhed: Dâru'l-Murtezâ, t.y.
- el-KÛFÎ, Ebu'l-Kâsım Furât b. İbrâhîm b. Furât. *Tefsîru Furât el-Kûfi*. thk. Muhammed Kâzım. Tahran: Muessesetu't-Tab' ve'n-Neşr, 1410/1990.
- el-KULEYNÎ, Şeyh Muhammed b. Yakub. *Usûlu'l-Kâfi*. (el-Kâfi). Beyrut: Menşûrâti'l-Fecr, 1428/2007.
- el-KUMMÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. İbrâhîm. *Tefsîru'l-Kummî*. Kum, Muessesetu'l-İmam el-Mehdî, 1435/2014.
- MARİFET, Muhammed Hâdî. *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn fî Sevbihî'l-Kaşîb*. Meşhed: el-Câmiatu'r-Ridaviyye li'l-Ulumi'l-İslâmiyye, 1425/2004.
- MARİFET, Muhammed Hâdî. *et-Temhîd fî Ulumi'l-Kur'ân*. Kum: Matbaatu Mehr, 1398/1978.
- MARİFET, Muhammed Hâdî. *Kur'ân İlimleri*. çev: Burhanettin Dağı. İstanbul: Kevser Basım ve Yayın, 2009.
- el-MURTEZA, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyin b. Musa el-Musevî el-Bağdâdî eş-Şerîf. *el-Mûdihu an Ciheti'l-İ'câzi'l-Kur'âni (es-Sarfetu)*. thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî. Meşhed: Mecmau'l-Buhusi'l-

İslamiyye, 1424/2003.

NASİRÎ, Ali. "Şia Hadis Tarihine Genel Bir Bakış", *Misbah Dergisi*, 3/7-8 (İlkbahar-Yaz 2014), 137-167.

en-NECEFÎ, Muhammed Cevâd el-Cevâdî. *Âlâu'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi'-Turasi'l-Arabî, t.y.

en-NEHÂVENDÎ, Muhammed b. Abdirrahîm. *Nefehât fî Tefsîri'l-Kur'ân* Kum: Muessesetu'l-Bi'se, 1429/2008.

en-NEYSÂBÛRÎ, Ebû Abdillâh Muhmmmed b. Abdillâh el-Hâkim. *el-Müstedrek ala'-Sahîhayn*. thk. Mustâfa Abdilkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2002.

ÖZTÜRK, Mustafa. "İmâmiyye Şîasi'nın Kıraat ve "Ahruv-i Seb'a" Anlayışı", *Marife* 8/3 (Kış 2008), 121-154.

ÖZTÜRK, Mustafa. "Tefsîrde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vîl Geleneği". Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.

ÖZTÜRK, Mustafa. "Şîi-İmamî Tefsîr Kültürünün Genel Karakteristikleri". *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*. Ed. Bilal Gökkr, Necdet Yılmaz, Muhammed Abay vd. 243-277. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Tefsîr Akademisi, 2010.

ÖZTÜRK, Mustafa. *Tefsîrde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vîl Geleneği*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.

es-SUYÛTÎ, Celâluddîn. *el-itkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. haz. Şu'ayb el-Arnâvut. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1429/2008), 129-131.

eş-ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. el-Hasan. *Nehcu'l-Beyân an Keşfi Meâni'l-Kur'ân*. thk. Hüseyin Dergâhî. Kum: Neşru'l-Hâdî, 1419/1998.

ŞEYH SADÛK. *İlelu'-Şerai'*. Beyrut: Dâru'l-Murteza, 1427/2006.

ŞEYH SADÛK. *el-İ'tikadât*. thk. 'Isâm Abdu's-Seyyid. Kum: el-Mu'temeru'l-Alemî li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413/1992.

et-TABERSÎ, Ebî Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib. *el-İhticâc*, talikat. Es-Seyyid Muhammed Bâkr. Necef: Matbaatu'n-Nu'mân, 1386/1966.

et-TAHRÂNÎ, Ağa Büzürg. *Tabakâtu E'lamu'-Şî'a*. Meşhed: Dâru'l-Murtezâ, 1404/1983.

et-TAHRÂNÎ, Ağa Büzürg. *ez-Zarî'a ilâ Tesânifi'-Şî'a*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1398/1978.

et-Tûsî, Ebû Câfer Muhammed b. el-Hasan. *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muessesetu Al-i Beyt. Kum: İhyâi't-Turâs, 2010.


UZUN, Nihat. "Tefsîr Disiplini Açısından Bâtînî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri".
Kur'ân'ın Bâtînî ve İşârî Yorumu. Ed. Mustafa Öztürk. 181-236.
(İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018).

ÜSTÜN, İsmail Safa. "İran". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
22/402. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

ez-ZEBİDÎ, Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî. *İthâfu's-Sâdeti'l-Muttakîn
bi Şerhi İhyâi Ulumiddîn*. Beyrut: Muessetu't-Tarîhi'l-Arabî,
1414/1994.



MUHAMMAD ABDURRAHİM NAHĀWANDĪ'S APPROACH TO THE BASIC TOPICS OF THE RULES OF TAFSĪR IN HIS EXEGESIS WORK NAMED NAFAHĀT AL-RAHMĀN FĪ TAFSĪR AL- QUR'ĀN

 Nur Ahmet KURBAN^a

Extended Abstract

The history of tafsir has continued in vary forms right from its beginning to the present, and in this context, a very rich literature has emerged. Sunni and Shiite schools of thought are the head of this circle. In this research, we have tried to study the work of Muhammad Abdur Rahīm Al-Nahāwandī, one of the Shiite commentators who lived at the beginning of the last century, viz. *Nafahāt Al-Rahmān fī Tafsīr Al-Qur'ān* from the perspective of some basic issues of tafsir principles within the framework of the world view of the age in question. As far we could conclude, the aforementioned work of Nahāwandī contains wide information from Akhbārī school, just like it goes through a line very close to the usūlī school of thought too.

When we look at the interpretations of Nahāwandī on the basis of tafsir-ta'wīl, it is understood that tafsir is the meanings understood from the appearance of the words, and ta'wīl is the form used as a mean to reveal the esoteric meaning. He, in this context, did not hesitate to convey the information from both Sunni and Shiite without any differentiations and he put forward a bundle of rational evidence too. It is clear that the interpreter puts a lot of emphasis on the distinction between the inner and the outer, and perhaps the main claim is based on this issue.

According to commentator Nahāwandī, all views suggesting that the Qur'an is incomplete are rejected. According to that, the Qur'an had already been

^a Assoc. Prof., Çanakkale Onsekiz Mart University, nkurban@comu.edu.tr

written down and was compiled and even interpreted in all of its aspects while the holy Prophet (pbuh) was alive hitherto. According to the commentator, no changes were made in the Mushaf during the period of the caliphs. Only the explanations made by some companions in the margins of the Mushafs were removed.

According to the commentator, the sequence of the verses and chapters was sent to the holy Prophet as per the command of Allah almighty by the mean of Gabriel in the same form which is available there in al-Lawh al-Mahfuz (the preserved script in heavens). Because the beauty in the order of the verses and chapters of the holy Qur'an is due to its miraculous nature. Thus, its arrangement ought to be revealed by Allah. Otherwise, we have to accept that a human intervention has taken place in the Qur'an which is not true as Allah almighty has attributed this sacred book to Himself.

The commentor Nahāwandī cites Ṭabarī exegesis and narrations from al-Itkān of Suyūṭī, beside his citations from Shiite authors about the definition and content of fundamental (of established meaning) and allegorical riddle. In the end, he states that the verses that Muhkam verses are those which carry rulings about the laws and the places where the conciseness and ambiguity occurs are mutashabih. According to him, it is blunder to say that the holy Prophet and his infallible successors cannot know the interpretation of mutashabih as Allah Allah almighty have kept its knowledge secrete to himself and that solely He almighty knows it. Benefiting from the science of Islamic theology (Kalām) is achieved by understanding it by others. By associating the muhkams with some issues related to the rules, he concludes that the fundamental information regarding them is given to barely infallible leaders.

According to Nahāwandī, abrogation is not badā' (the fact that reveals to Allah after a time) as the claim of badā' cannot be accepted because it does not necessitate the ignorance of Allah. The commentator reduces too the number of abrogating/ed verses to a very small number in his work. He states that many of the verses which are declared as abrogated by the scholars of Ahl al-Sunnat, whom he addresses as 'āmmah (public), are actually not abrogated and he rejects the notions regarding abrogation of the recitation of some verses due to their dependence on āḥād (single) narrations. According to him, such narrations should not be taken in consideration regarding abrogation alike their unreliability regarding the revelation of the Qur'an.

According to Nahāwandī, different narrations regarding the nature of

recitation are considered contradictory if it is impossible to reconcile them. This shows that the numbers of the recitations that Gabriel sent down are invalid and the idea of the seven recitations which is transmitted in a successive (mutawātir) way from the holy Prophet is vain. The correct notion is that the Qur'an was sent down from Allah, the only one, as a single letter/recitation (qirā'at). According to him, it is not correct to confirm the nature of recitations with the single narrations just like it is impossible to prove their revelation on their basis. If the famous recitation is not mutawātir, it is necessary to abandon its recitation and to act upon it. Even if it came from infallible imams with sound narrations, it is not permissible to recite the Qur'an with these non-famous recitations in prayers. Due to the limited nature of our study, the views of the Shiite school in general, and Nahāwandī in particular, on religious, political, and jurisprudence issues, as well as the topics like Mubhamāt al-Qur'an (ambiguities) and asbāb al-nuzul (reasons of revelation) on which he found the most support, could not be addressed. Otherwise, this book that we are studying contains rich material in terms of references to Shiite and Sunni literature. As we have stated in different parts of our study, Nahāwandī represents a more moderate exegetical identity rather than being a radical Shiite. While interpreting the verses, the commentator, who first makes reasonable interpretations that Sunni circles can also accept, in the second stage, as if to please his fellows too, he quotes a lot of citations from Shiite work and attempts to interpret them at a reasonable level. For this purpose, he often made an evaluation after the citations he quoted. He tries out to set up the transmissions which can open the door to the excessive esoteric (bātinī) interpretations in a more reasonable casing.

Keywords: Tafsir, Shia, Esoteric Interpretation, Distortion, I'jāz.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.





bilimname 49, 2023/1, 389-421

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 04.01.2023, Kabul Tarihi: 10.03.2023, Yayın Tarihi: 30.04.2023

doi: 10.28949/bilimname.1228424

BİR MÜFESSİR OLARAK İBN RECEB EL-HANBELÎ VE ONA İSNAD EDİLEN RAVÂİU'T-Tefsîr İSİMLİ ESERİN ULÛMÜ'L-KUR'ÂN AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Aziz KARABULUT^a

Yasin PİŞGİN^b

Öz

İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393), İslâm dünyasının ve Hanbelî mezhebinin önemli simalarından birisi olarak bilinmektedir. O, hicrî VIII. asırda yaşamış olup özellikle Dımaşk ve Kudüs'te Hanbelî mezhebinin bayraktarlığını yapmıştır. Hadis alanında zamanının otoritesi olarak kabul edilen İbn Receb, İslâmî ilimlerin birçok alanında söz sahibi olan çok yönlü bir ilim adamıdır. O, hadis başta olmak üzere fıkıh, kelâm, usûl ve tarih gibi çeşitli alanlarda eser yazan velûd bir müelliftir.

İbn Receb el-Hanbelî'nin, söz sahibi olduğu ve kalem oynattığı alanlardan birisi de tefsirdir. Onun tefsirle ilgili kaleme aldığı müstakil eserleri birkaç kısa sûrenin açıklandığı küçük risâlelerden ibarettir. O, Kur'ân'daki âyetlerin hepsinin tefsirini de yapmamıştır. Biz onun tefsir konusundaki açıklamalarını ağırlıklı olarak elliye yakın diğer eserlerinde görmekteyiz. Ebû Muâz Târik b. İvazillâh b. Muhammed tarafından İbn Receb'in elliye yakın eserinden tefsire dair açıklamaları bir araya getirilerek *Ravâiu't-tefsîr el-Câmi' li't-Tefsîri'l- İmam İbn Receb el-Hanbelî* isimli bir tefsir oluşturulmuştur. İbn Receb'in söz konusu tefsircilik yönü ve tefsiri gerektiği kadar akademik çalışmalara konu olmamış ve özellikle ülkemizde müfessirin bu yönleri gün yüzüne çıkarılmamıştır. Bu nedenle çalışmamızda kısaca İbn Receb'in hayatı, ilmî kişiliği ve tefsire dair görüşlerinin derlendiği *Ravâiu't-tefsîr* isimli eserin tanıtımına yer verilerek, *Ravâiu't-tefsîr*'in genel karakteristik özelliklerinin ortaya konulması hedeflenmektedir. Ayrıca müfessirin tefsircilik yönünü ortaya koyabilmek için onun Kur'ân ilimlerine olan yaklaşımı ve tefsir metodu da ele alınacaktır. Böylelikle elde edilen bulgulardan hareketle *Ravâiu't-tefsîr*'de Kur'ân ilimlerinin işleniş tarzı ve eserin tefsir tarihindeki yeri ve önemi ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Böylece İbn Receb el-Hanbelî'nin tefsir alanındaki bilinmeyen

^a Arş. Gör., Akdeniz Üniversitesi, aziz.karabulut0758@gmail.com

^b Doç. Dr., Burdur Üniversitesi, yasinpisgin@akdeniz.edu.tr

yönleri ortaya çıkmış olacaktır. Buna göre *Ravâiu't-tefsîr*'in rivâyet ağırlıklı bir tefsir olduğu ve İbn Receb'in tefsir faaliyetinde birçok Kur'ân ilmini kullandığı görülecektir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, İbn Receb, Ravâiu't-tefsîr, Tefsir Metodu, Kur'ân İlimleri.



THE EVALUATION OF IBN RECEB EL-HANBALI AS A COMMENTATOR AND THE WORK NAMED RAVÂIU'T-TAFSÎR ATTRIBUTED TO HIM IN TERMS OF ULUMÜ'L-QUR'AN

Abstract

Ibn Rajab Al-Hanbali (d.795/1393) is known as one of the important figures of Muslims and Al-Hanbali School. He lived in the 8th century AH. He pioneered the Hanbali sect, especially in Damascus and Jerusalem. He is considered a specialist in the field of Hadith science and a person who has an opinion on Islamic sciences. He is a writer has many books in fields such as al-Fıqh, Ilmu al-Kalam, Ilmu al-Usul and history.

Ibn Rajab Al-Hanbali had discussed in his works the issues of belief in line with the Salafist doctrine, the al-Fıqh issues in line with the Hanbali sect in which he is a member. He did not deal positively with new opinions in the field of Ilm al-Kalam, Ilm al-Tasawwuf and philosophy even up to his time and he had described these views as "bid'ah". One of the fields in which Ibn Rajab al-Hanbali gave a speech and wrote a book, that is the science of al-Fıqh. His independent books on Ilm al-Tafsir are small texts in which he explains some short surahs. He did not interpret all the surahs of the Quran. We have been finding that his explanations on the science of al-Tafsir in his other books, that these books about fifty books.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Tafsir, Ibn Rajab, Rawa-i 'Al-Tafsir, Tafsir Methods, Qur'anic Sciences.



Giriş

İnsanları dünya ve âhiret mutluluğuna ulaştırmak için indirilen Kur'ân-ı Kerîm, birçok yerde insanları âyetler üzerinde düşünmeye, akletmeye ve anlamaya teşvik etmiştir. Öte yandan Hz. Peygamber'e "tebliğ" görevinin yanında Kur'ân'ı "tebyîn" görevinin de verilmesi,¹ onun açıklanmasının ve tefsir edilmesinin gerekli olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı Hz. Peygamber, âyetlerin mücmelini tebyîn, mübhemini

¹ Nahl 14/44

tavzîh, mutlakını takyîd ve müşkilini telîf gibi yöntemleri kullanarak “tebyîn” görevini yerine getirmiştir. Böylelikle Kur’ân’ın anlaşılması ve açıklanmasına yönelik faaliyetler, Hz. Peygamber döneminden itibaren başlamıştır. Hz. Peygamber’in vefat etmesi, İslâm coğrafyasının genişlemesi ve Arap olmayan toplumların İslâm’ı kabul etmesiyle Kur’ân-ı Kerîm’i açıklama faaliyetlerine ihtiyaç duyulmuş ve tefsirlerin ilk örnekleri oluşmaya başlamıştır. Daha sonraki dönemlerde İslâm coğrafyasının genişlemesiyle birlikte bu faaliyetler hız kazanarak devam etmiştir. Asrımıza kadar tefsir âlimleri yoğun çalışmalar yapmışlar ve ortaya birçok tefsir koymuşlardır. Fakat bu çalışmaların bazıları çeşitli sebeplerden ötürü günümüze ulaşmamıştır. Bazıları ise günümüze ulaşmakla birlikte üzerinde durulmamış ve yeteri kadar akademik çalışmalara konu olmamıştır.

Çalışmamızda İslâmî ilimlerin birçok alanında söz sahibi olan İbn Receb el-Hanbelî’nin tefsircilik yönü ele alınacaktır. Hadis ilminde zamanının otoritesi olan İbn Receb, genelde hadis şârihi olarak bilinmektedir.² Bu açıdan İbn Receb’in tefsirci kimliğinin hadisçiliğinin gölgesinde kaldığı söylenebilir. Birçok alanda eser telif eden müellif, tefsir sahasında da kendisini göstermiş önemli bir müfessirdir. O, *Tefsîru sûreti’l-Fâtîha*, *Tefsîru sûreti’n-Nasr*, *Tefsîru sûreti’l-İhlâs* gibi kısa sûrelerin tefsirini yaptığı risaleler kaleme almıştır.³ Biz, İbn Receb’in çeşitli vesilelerle yaptığı tefsirinin genelini daha çok elliye yakın eseri içerisinde görmekteyiz. Müfessirin farklı eserlerinde yer alan bu âyet tefsirleri Ebû Muâz Târik b. Ivazillâh b. Muhammed tarafından *Ravâiu’t-tefsîr el-Câmi’ li’t-tefsîri’l- İmam İbn Receb el-Hanbelî* isimli eserde bir araya getirilmiştir.⁴ Târik b. Ivazillâh derlediği tefsire müellifin kaleminden çıkan *Tefsîru sûreti’n-Nasr*, *Tefsîru sûreti’l-İhlâs* isimli risaleleri de dâhil etmiştir. Bu açıdan bakıldığında *Ravâiu’t-tefsîr* adlı eserin müfessirin tefsir ilmindeki yerini, tefsir metodunu ve Kur’ân

² Şihâbüddîn İbn Hıccî (ö. 816/1413), İbn Receb el-Hanbelî’nin hadis ilimlerini çok iyi bildiğini ve “ilelül-hadis” konusunda zamanının en iyisi olduğunu söylemektedir. İbn Hacer, İbn Receb’in hadis rical ve isimlerinde, hadislerin illetlerinin ve tariklerinin bilinmesi noktasında yetkin/mahir birisi olduğunu vurgulamaktadır. Ebû’l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *İnbâu’l-gumr bi ebnâi’l-umur fi’t-târîh* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1406/1986), 3/176

³ Ebû’l-Mehâsin Yûsuf b. Hasen İbnü’l-Mibred, *el-Cevheru’l-münaddad fi tabakâti müteahhiri ashâbi Ahmed*, thk. Abdurramân b. Süleymân el-Useymîn (Kahire: y.y., 1987), 50-51.

⁴ Târik b. Ivazillâh *Ravâiu’t-tefsîr’in* mukaddime kısmında eseri hazırlarken başvurduğu İbn Receb’in elliye yakın eserinin isimlerini, muhakkik ve yayınevlerinin bilgilerini vermiştir. Bkz. Ebû’l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî ed-Dîmeşkî İbn Receb el-Hanbelî, *Ravâiu’t-tefsîr el-Câmiu li-Tefsîri’l-İmam İbn Receb el-Hanbelî*, nşr. Dâru’l-Âsime (Riyâd: el-Memleketü’l-Arabiyyetü’s-Suûdiyye, 1422/2001), 1/14-15.

ilimlerine olan yaklaşımını göstermesi açısından önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir.

Hadis, fıkıh ve akâid gibi yönleri birçok araştırmaya konu olan İbn Receb'in, tefsircilik yönü ulusal ve uluslararası birkaç araştırmaya konu edilmiştir.⁵ Söz konusu uluslararası çalışmalarda İbn Receb'in tefsir yöntemi genel olarak ele alınmış, fakat onun tefsir yönteminde "ulûmü'l-Kur'ân"ın rolüne değinilmemiştir. Ülkemizde yapılan bir yüksek lisans tezinde ise İbn Receb'in tefsir yöntemi ve *Ravâiu't-tefsîr* eseri de rivâyet ve dirâyet yöntemleri açısından ele alınmıştır.⁶ Makalemizin bahse konu çalışmalardan farkı ise müfessirin tefsir metodunun yanı sıra *Ravâiu't-tefsîr'i* ana hatlarıyla Kur'ân ilimleri açısından inceleyerek eserde kullanılan "ulûmü'l-Kur'ân"ı, imkân nispetinde bütüncül olarak tespit etmesidir. Bu yönüyle çalışmamızın bir nebze de olsa İbn Receb'in, hadisçiliğinin gölgesinde kalmış olan tefsircilik yönünü ve tefsirciliğindeki Kur'ân ilimlerinin rolünü ortaya koyma noktasında tefsir birikimine önemli katkılar sunacağı düşünülmektedir.

A. İbn Receb el-Hanbelî'nin Hayatı

Asıl adı Abdurrahman b. Ahmed b. Abdurrahman b. Hasan b. Muhammed b. Ebu'l-Berekât Mes'ud es-Salimî el-Bağdâdî ed-Dımaşkî Ebü'l-Ferec el-Hanbelî olan İbn Receb,⁷ 736 (Kasım 1335) yılının Rebûlevvel ayında Bağdat'ta doğmuştur. İbn Receb, ilimle meşgul olan bir ailede yetişmiştir. Bağdat'ta doğan müellif, sekiz yaşındayken ailesiyle birlikte Dımaşk'a göçmüş ve hayatının büyük bir kısmını bu şehirde yaşamıştır. İbn Receb'in hayatta bulunduğu 736-795/1335-1393 yılları arasında Dımaşk'ın Memlûk Devleti sınırları içerisinde yer aldığı bilinmektedir. Bu dönem, tarihin en önemli olaylarından birisi olan Moğol istilalarının sona erdiği, Moğollara karşı zafer elde eden Memlûk devletinin İslâm dünyasında giderek güçlendiği bir zaman dilimidir. Bu dönemde meydana gelen bir başka olay da Müslümanları derinden etkileyen ve hicri 490-690 yılları arasında iki asır kadar devam eden haçlı seferleridir. Dolayısıyla İbn Receb, Moğol istilalarının oluşturduğu tahribatların onarıldığı ve Haçlı seferlerinin

⁵ İsmâ Şa'ban Kâmil, *Menhecü İbn Receb el-Hanbelî fi't-Tefsîr*, (Mısır: Minia Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013); Muhammed b. Yahyâ Zemzemî, *Masâdiru'l-Hâfiz İbn Receb ve Menhecuhü fi't-Tefsîr min hilâli kitâbihî Câmi'l-Ulûm ve'l-Hikem*, (Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Doktora, 2012).

⁶ Fatma Büyüksirkeci, *İbn Receb el-Hanbelî'nin Tefsiri Ve Metodu*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

⁷ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabî*, Mektebetü'l-Müsennâ (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts), 5/118.

yaşadığı bir dönemde Memlûk devletinin bir ferdi olarak yaşamıştır.

Dedesı Bağdat'ta hadis, babası da Dımaşk'ta kıraat ve hadis dersleri veren dönemin önemli şahsiyetlerindendir.⁸ İlk eğitimine dedesi ve babasından aldığı derslerle başlayan İbn Receb, Ali b. Mes'ûd el-Bağdadî el-Hanbelî (ö. 739/1339),⁹ Ebî Bekir b. İsmail ez-Zerîrâtî el-Bağdâdî (ö. 741/1340),¹⁰ İbnü'n-Nakîb ed-Dımaşkî eş-Şâfi (ö. 745/1345),¹¹ İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350)¹² ve İbn Kâdi'l-Cebel (ö. 771/1370)¹³ gibi döneminin önemli ilim adamlarından dersler almıştır.

Kudüs, Nablus, Bağdat gibi birçok şehirde ders halkalarına katılan İbn Receb, Dımaşk'ta hocası İbn Kâdi'l-Cebel (ö. 771/1370) vefat edince onun Emeviyye Camii'ndeki ders halkalarını devralmıştır.¹⁴ Daha sonra İbnü't-Takî'nin hicrî 788 yılında vefatının ardından Hanbeliyye medresesinde ders vermeye başlamıştır. Bununla birlikte Ömeriyyetü's-Şeyhiyye ve Türbetü'l-İzziyye Medreselerinde vaizlik yapmıştır. Dımaşk halkı tarafından rağbet edilen meşhur bir vaiz olarak bilinmektedir.¹⁵ Dünya işlerine çok meyil etmeyen İbn Receb, Kassâin'deki Sükkeriyye Medresesinde fıkıh ve hadis dersleri vermiştir.¹⁶ Yine Vecziyye medresesinde de bir dönem ders okutmuştur.¹⁷ İbn Receb, verdiği bu dersler sayesinde birçok ilim adamının yetişmesine katkı sağlamıştır.¹⁸

⁸ Muhammed b. Abdullah b. Hamîd en-Necdî el-Mekkî, *es-Suhbu'l-vâbile 'alâ darâihî'l-Hanâbile* (Beyrut: y.y., 1996), 1/136.

⁹ Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî ed-Dımaşkî İbn Receb el-Hanbelî, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman b. Muhammed el-Useymin (Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1425/2005), 5/77

¹⁰ Abdullah Karahan, *İbn Receb el-Hanbelî Hayatı, Eserleri, Hadis İlmindeki Yeri* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 50.

¹¹ Ebû Bekr b. Ahmed el-Esedî b. Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Abdullâh Enîs et-Tabbâ (Beyrut: y.y., 1987), 3/51.

¹² Şihabuddin Ebû'l-Fadl Askalânî İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr bi ebnâi'l-umur fi't-târîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 4/21-23.

¹³ Ebû'l-Fellâh Abdullah Hay İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 8/376-377.

¹⁴ Ebû Bekr b. Ahmed el-Esedî b. Kâdi Şühbe, *Târîhu İbn Kadî Şühbe*, thk. Adnân Dervîş (Dımaşk: y.y., 1994), 2/361.

¹⁵ Abdulkâdir b. Muhammed en-Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*, thk. Cafer el-Hasenî (Kahire: y.y., 1988), 2/76

¹⁶ Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*, 2/77.

¹⁷ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9/265; Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*, 2/70; Cengiz Kallek, "İbn Receb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/243-247.

¹⁸ Bu ilim adamlarından bazıları için bkz. Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abbas b. Seyban el-Ba'li ed-Dımaşkî el-Hanbelî Alâuddin Ebu'l-Hasan (ö. 803/1401), Ebû Abdillâh Muhammed b. Halîl el-Munsifî el-Harîrî el-Hanbelî (ö. 803/1401), Sirâcuddîn Ebu Hafis Ömer b. Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah el-Ensârî (ö. 804/1402),

Bu dönemin ilmî hayatına bakıldığında Memlûk toplumu içerisinde ilim adamlarının ve tasavvufî hayatın önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Özellikle bazı sultanların tekke, hangah ve zâviye gibi merkezler inşa etmeleri ve bunları desteklemeleri tasavvufun toplum üzerindeki etkisini artırmış ve insanların bu tür kurumlara yönelmesine sebep olmuştur.¹⁹ Nitekim İbn Receb'in eserlerindeki tasavvufî muhteva, dönemin zühd hayatının ne derece canlı olduğunu ve onun bu hayattan büyük oranda etkilendiğini açıkça göstermektedir. Yine aynı dönemde Moğol saldırılarından ve Haçlı seferlerinden dolayı ülkelerini terk eden insanlar dönemin güçlü devleti durumundaki Memlûklülere sığınmıştır. Dünyanın farklı bölgelerinden göç ederek burada toplanan insanların bir kısmı da ilim adamlarıdır. Muhtelif yerlerden gelen âlimlerin kültürel ve ilmî etkileşimleri bu bölgede canlı bir ilmî hayatın oluşmasına sebep olmuştur.²⁰

İbn Receb'in hayatının büyük bir kısmını geçirdiği Dımaşk'ın merkezî bir konumda olması ve Memlûk devletinin ilmî faaliyetleri desteklemesi, İbn Receb'in dönemindeki ilmî canlılıktan fazlasıyla yararlanmasını ve kendisini iyi yetiştirmesini sağlamıştır. Müfessirin bu birikimi eserlerinde de kendisini göstermektedir. O, hadis, fıkıh, kelim, tarih ve siyer gibi birçok alanda yazdığı eserleriyle İslâm kültürüne katkıda bulunan velûd bir âlimdir. Ancak çeşitli sebeplerle eserleri farklı yerlerdeki kütüphanelere dağılmış veya Moğolların tahribatları gibi bazı durumlardan dolayı günümüze ulaşamamıştır. Onun eserleri geçmişte öğrencileri tarafından rağbet görmüş ve günümüzde ise çoğu araştırmacının müracaat ettiği kaynaklar arasında yer almıştır. Kaynaklarda elliye yakın eserinin olduğu görülmektedir.²¹

Müellifin tefsire dair eserleri ise bazı sûrelerin açıklamalarını yaptığı risalelerden oluşmaktadır. Söz konusu eserler *Tefsîru sûreti'l-Fâtiha*²²,

İsmail b. Ali b. Muhammed el-Bikâî ed-Dımaşkî (ö. 806/1404), İzzeddin Muhammed b. Behâüddîn Ali b. İzzeddîn Abdurrahman b. Muhammed b. et-Takî Süleyman el-Makdisî el-Hanbelî (ö. 820/1417), Kâdî Alâuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Mahmûd b. Ebu Bekr b. el-Muğallî (ö. 828/1424), Abdurrahîm b. Muhammed b. Ahmed et-Tarablûsî el-Kâhîrî el-Hanbelî (ö.841/1437). İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z- zeheb*, 9/268-350; Karahan, *İbn Receb el-Hanbelî Hayatı, Eserleri, Hadis İlmindeki Yeri*, 58-63.

¹⁹ İbn Kâdî Şühbe, *Tarîhu İbn Kadî Şühbe*, 2/360; Âşûr, *el-'Asru'l-Memâlik*, 340-342; İsmail Yiğit, "Memlûklülür", Türkiye *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/95.

²⁰ Âşûr, *el-'Asru'l-Memâlik*, 341.

²¹ Eserleriyle ilgili detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Mibred, *el-Cevheru'l-münaddad*, 50-55; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z- zeheb*, 9/265; Karahan, *İbn Receb el-Hanbelî Hayatı, Eserleri, Hadis İlmindeki Yeri*, 64-86.

²² Fatiha sûresinin nuzûlü, âyet sayısı, isimleri ve faziletlerine dair bilgilerin yanı sıra sûrenin detaylı şekilde tefsir edildiği bir eserdir. İbnü'l-Mibred, *el-Cevheru'l-münaddad*,

*Tefsîru sûreti'n Nasr*²³, *Tefsîru sûreti'l-İhlâs*²⁴, *Tefsîru sûreti'l-Felak*²⁵, *el-Kelâm alâ kavlihî Te'âlâ "İnnemâ yahşâ'llâhe min 'ibâdihî'l-'ulemâ"*²⁶ isimli risalelerdir.

Emeviyye Camii ve Büyük Hanbeliyye Medresesi onun ders verdiği ve birçok öğrenci yetiştirdiği önemli eğitimi merkezleridir. İbn Receb, ilmî birikimiyle başta İbnü'l-Lehhâm (ö. 803/1401),²⁷ İbn Tûğân (ö. 803/1401),²⁸ İbnü'l-Mulakkın (ö. 804/1402),²⁹ el-Makdisî (ö. 820/1417)³⁰ ve İbnü'l-Muğallî (ö. 828/1424)³¹ gibi birçok öğrencinin yetişmesine katkıda bulunmuştur.

İbn Receb, Dımaşk'ta³² 795/1393 yılının Ramazan ayında,³³ kiraladığı Humeyriyye denilen bir bahçede vefat etmiştir. Bâbü's-Sağır mezarlığında, Hanbelî imamlarından Ebü'l-Ferec eş-Şeyh Abdülvâhid b. Muhammed eş-

50. Bu eser Sâmî b. Muhammed Câdullah tarafından tahkik edilerek Riyad'da (1427/2006) yayımlanmıştır.

²³ Nasr sûresinin tefsiri olup bu sûreden sonra Hz. Peygamber'in tövbe ve istiğfârının arttığına dair rivâyetlerin değerlendirildiği bir eserdir. Bu eser bizim çalışmamıza konu olan *Ravâiu't-tefsîr* ve *Mecmû'u resâilî'l-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî* isimli eserlerin içerisinde yer almaktadır. Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Mecmû'u resâilî'l-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*, thk Ebû Mus'ab b. Fuâd el-Hulvânî (Kahire: y.y., 2003/1424), 2/511-527. İbnü'l-Mibred, *el-Cevheru'l-münaddad*, 51.

²⁴ İhlâs sûresinin küçük bir tefsiri niteliğindeki bu eser sûrenin nüzûl sebebi ve faziletine dair rivâyetleri içermektedir. Bu eser Muvaffak Abdullah el-I'vazî tarafından "*el-Kelâm fî sûreti'l-İhlâs: Fadluhâ, Sebebü nüzûlihâ, Tefsîruhâ*" ismiyle Cidde'de (1407) neşredilmiştir. Çalışmamıza konu olan *Ravâiu't-tefsîr* ve *Mecmû'u resâilî'l-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî* isimli eserlerin içerisinde yer almaktadır. İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 2/527-552.

²⁵ Sûrenin fazileti ve sebep-i nüzûlüne dair rivâyetlere yer veren İbn Receb, âyetleri ayrıntılı bir şekilde tefsir etmiştir. Bilinen tek nüshası Bağdat Evkaf Kütüphanesi'ndedir (nr. 36511). Ali b. Abdülaziz b. Ali eş-Şibil, *Menhecû'l-Hafız İbn Receb el-Hanbelî fî'l-akîde* (Riyad: Daru's-sumuy, 2001), 135.

²⁶ Bu risâlede İbn Receb, "*Allah'tan hakkıyla ancak âlim kullarının korkacağı*" anlatan Fâtır 35/28. âyeti tefsir etmiştir. Öncelikle âyeti gramatik açıdan tahlil eden İbn Receb, âlimlerin Allah'tan korkmasının ne anlama geldiğine dair açıklamalarda bulunmaktadır. Bu eser *Ravâiu't-tefsîr* ve *Mecmû'u resâilî'l-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî* adlı eserin adlı eserlerin içinde de bulunmaktadır. İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 771-881.

²⁷ İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr*, 4/301-302;

²⁸ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z- zeheb*, 9/58.

²⁹ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 4/43-47; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z- zeheb*, 9/71-73.

³⁰ Karahan, *İbn Receb el-Hanbelî Hayatı, Eserleri, Hadis İlmindeki Yeri*, 60; İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr*, 7/290-291, İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z- zeheb*, 9/215-216.

³¹ İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z- zeheb*, 9/268.

³² Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm kâmûsi terâcim li eshuri'r-ricâli mine'larabive'l-muste'ribine ve'l-mustesrikîn* (Kahire: y.y., 1956), 3/295.

³³ Abdullah b. Abdulkebir el- Kattânî, *Fehresu'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemu'l-me'acim ve'l-meşyehât ve'l-muselselât*, thk. İhsan Abbas (b.y.: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, s.), 2/637.

Şîrâzî'nin (ö. 486/1093) yakınında bir yere defnedildiği nakledilmektedir.³⁴

B. *Ravâiu't-tefsîr* İsimli Eserin Genel Özellikleri

Târık b. Ivazillâh *Ravâiu't-tefsîr*'in derleme sebebi olarak, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) eserlerinden tefsir ile ilgili açıklamalarını bir araya getirilerek onların tefsirlerinin oluşturulduğunu ve bunları örnek alarak İbn Receb'in farklı eserlerinde bulunan tefsirle ilgili açıklamalarını bir araya getirmenin, onun Kur'ân'a bakışını tespit etmek açısından önemli olduğunu dile getirmektedir.³⁵ Târık b. Ivazillâh *Ravâiu't-tefsîr*'in mukaddime kısmında tefsiri hazırlarken başvurduğu İbn Receb'in elliye yakın eserinin isimlerini, muhakkik ve yayınevlerinin bilgilerini vermiştir.³⁶ Bahse konu eserin tam ismini de *Ravâiu't-tefsîr el-Câmiu li-Tefsîri'l-İmam İbn Receb el-Hanbelî* şeklinde belirlemiştir. Ayrıca eser *Tefsîru İbn Receb el-Hanbelî* adıyla da bilinmektedir. İki cilt şeklinde derlenen eser, ilk olarak 1991 yılında Riyad'da basılmıştır.³⁷ Bununla birlikte *İbn Receb Tefsiri -Ravâiu't-tefsîr-* ismiyle dört cilt halinde tercüme edilip, 2019 yılında yayınlanarak Türkçe'ye kazandırılmıştır.³⁸

Târık b. Ivazillah derlediği *Ravâiu't-tefsîr* isimli tefsire mukaddime ile başlamıştır. Mukaddimedede Kur'ân'ı Kerîm'in değeri, selef âlimleri ve *Ravâiu't-tefsîr*'i derleme sebebinden bahsetmiştir. Ardından da kısa bir şekilde İbn Receb'in hayatına yer vermiş ve bir fezâilü'l-Kur'ân bölümü açarak Kur'ân'ın faziletleriyle ilgili rivâyetleri aktarmıştır.³⁹

Fezâilü'l-Kur'ân bölümünden sonra Fatıha sûresinden başlayarak İbn Receb'in tefsirini yaptığı sûreleri mushaf tertibine göre sıralamıştır. *Ravâiu't-tefsîr*, İbn Receb'in farklı eserlerinde çeşitli vesilelerle yaptığı âyet açıklamalarından oluştuğu için her âyetin tefsir edildiği bütün bir tefsir değildir.

İbn Receb'in, âyetleri tefsir ederken sıklıkla hadis ve selef-i sâlihîn âlimlerden nakilde bulunması *Ravâiu't-tefsîr*'in ağırlıklı olarak rivâyet tefsir özelliklerini taşıdığını göstermektedir. Bu yönüyle eserin, rivâyet tefsirleri

³⁴ Mustafa, Karabacak, "İbn Receb el-Hanbelî ve İlmî Şahsiyeti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 722-723; Ali eş-Şibil, *Menhecû'l-Hafız İbn Receb el-Hanbelî fî'l-akâide*, 53.

³⁵ İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/14-15.

³⁶ İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/12.

³⁷ Karahan, *İbn Receb el-Hanbelî Hayatı, Eserleri, Hadis İlmindeki Yeri*, 19.

³⁸ İbn Receb el-Hanbelî, *İbn Receb Tefsiri -Ravâiu't-tefsîr-*, trc. İshak Doğan (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019).

³⁹ İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/25-41.

içerisinde önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra *Ravâiu't-tefsîr*'de dirâyet tefsirinin özelliklerini de görmek mümkündür. Şöyle ki; İbn Receb, âyetlerde geçen bazı kelimeleri lugavî olarak açıklamış, nahiv ve sarf konularına yer vermiş ve aktarmış olduğu rivâyetlere yönelik tenkit ve tercihlerde bulunmuştur.⁴⁰ Ayrıca müfessir, ğarîbü'l-Kur'ân ve meâni'l-Kur'ân türü eserlerde istişhad edilen Arap şiirine⁴¹ tefsirinde sıklıkla başvurmuştur.⁴²

Bahse konu eserin muhteviyat özelliklerine gelince bir usulcü ve fakîh olan İbn Receb, ahkâm âyetlerinin tefsirine de büyük önem vermiştir. Açıklamada bulunduğu âyetler içerisinde ahkâm içerikli olanlar büyük bir bölüm tutar. Bu yönüyle eser, tefsir türü açısından ahkâm tefsiri olarak da nitelendirilebilir. Müfessirin ahkâm âyetlerini tefsir ederken genellikle bir âyetin hükmüne yönelik açıklamalar yaptıktan sonra bu hükmü destekleyen diğer âyetlerden de yararlandığı görülmektedir.⁴³ Hanbelî fakîhi olan müfessir, ahkâm âyetlerini tefsir ederken diğer mezheplerin görüşlerine de değinmiştir. Başka bir deyişle kendi mezhebi olan Hanbelî fıkhına uygun tercihlerde bulursa da zaman zaman farklı görüşler beyan ederek kendi mezhebinin dışında birtakım görüşlere değindiği de görülmektedir.⁴⁴

Ravâiu't-tefsîr'de dikkat çeken başka bir özellik de itikâdî ve kelâmî konulara sıklıkla yer verilmesidir. İbn Receb, âyetleri tefsir ederken onların kelâmî yönlerine mutlaka değinerek başta Mu'tezile ve Cehmiyye olmak üzere birçok mezheple tartışmaya girmektedir. Selef-i sâlihîn itikadını benimseyen müfessir, Mu'tezile ve Cehmiyye mezheplerinin görüşlerini eleştirmiş ve bu görüşleri âyet ve hadislerle temellendirerek çürütmeye çalışmıştır.⁴⁵ Örneğin “إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ” : “Bu, insan sözünden başka bir şey değildir.”⁴⁶ âyetinin tefsirinde halku'l-Kur'ân tartışmalarına girerek Mu'tezile'ye cevaplar vermiştir. Müfessir, Arapların 'zâ' ve 'hâzâ' harflerini sadece var olan varlıklara işaret etmek için kullandıklarını naklettikten sonra Ahmed b. Hanbel'in ve mezhep takipçilerinin Kur'ân mahlûktur gibi söylemlerden uzak durduklarını ve onların Allah'ın sıfatlarını naslarda

⁴⁰ Bu konuyla ilgili örnekler “ulûmü'l-Kur'ân” bölümlerinde zikredilecektir.

⁴¹ Hatice Teber, “Kur'ân Tefsirinde Belâgat: Şiirle İstişhâd –Hâricî Tefsir Geleneği Örneği-”, *İslâm ve Sanat Tartışmalı İlmî Toplantı Kitabı* (İstanbul: İSAV Yayınları, 2015), 292.

⁴² İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/105, 317, 704; 2/199, 206, 678.

⁴³ Bazı örnekler için bkz. İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/337-338, 431-432, 445-447, 678; 2/431-432.

⁴⁴ İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 2/431-432.

⁴⁵ İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/139; 2/518, 575, 584.

⁴⁶ el-Müddessir 75/25.

geçtiği şekilde anladıklarını söylemektedir. Bu tür âyetleri anlamın bazı örneklerle mümkün olduğunu ve Allah için örnek getirmenin teşbih ve teccime sebep olacağını vurgulamaktadır.⁴⁷ Görüldüğü üzere kelâm içerikli âyetler *Ravâiu't-tefsîr*'de selef-i sâlihînin çizgisinde izah edilerek Mu'tezile, Mücessime gibi mezheplere de cevaplar verilmiştir.

Ravâiu't-tefsîr'in bir diğer özelliği de tasavvufi içeriğidir. Âbid ve zâhid bir kişiliğe sahip olan İbn Receb, âyetleri tefsir ederken zühd, ahlâk ve eğitim gibi insanın ibâdet ve dünyevî hayatını ilgilendiren hususların açıklanmasına da önem vermiştir. Ahlak ve irşâd türünden eserler telif eden müfessir,⁴⁸ fikhî yahut itikâdî içerikli âyetleri açıklarken bile pek çok kez, konunun zühd ve takvâ yönüne değinmeyi ihmal etmemiştir.⁴⁹ Bu açıdan eserde zikir, rıza, nefis terbiyesi ve takvâ gibi kavramların detaylı açıklamaları mevcuttur.⁵⁰ Örneğin "وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ" : "Sizden önce kendilerine kitap verilenlere ve size kesinlikle "İtaatsizlikten sakının" diye emretmiştik"⁵¹ âyetinin tefsirinde takvaya detaylı bir şekilde ele alarak anlatmıştır. Buna göre takvayı dikenli yolda yürürken teyakkuzda olmaya benzeten İbn Receb, sahâbe ve tâbiûndan gelen bilgileri de kullanarak takva kelimesini farzları yerine getirmek, haram ve şüpheli şeyleri terk etmek, mekruhlardan sakınmak, harama düşme korkusu sebebiyle helallerin birçoğunu terk etmek şeklinde açıklamıştır.⁵²

Ravâiu't-tefsîr'de kullanılan dile gelince İbn Receb, tefsir ettiği âyetlerle ilgi açıklama, değerlendirme veya ortaya çıkan hükümleri ifade ederken oldukça ilmî bir üslup kullanmıştır. Fakat insanlara nasihati merkeze aldığı yerlerde de irşâd üslubuna öncelik vermiştir. Tenkit ettiği ilim adamlarına karşı ölçülü bir dil kullanmış ve hakaret içerikli söylemlerden uzak durmuştur. Genel olarak eleştirileri bilgi üzerinden olup muhaliflerini yaftalayıcı ve ötekileştirici bir dil kullanmamıştır.⁵³

1. Kaynakları

İbn Receb, âyetleri tefsir ederken tefsir ve hadis eserleri başta olmak

⁴⁷ İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 2/507-509.

⁴⁸ Bu eserlerinden bazıları şunlardır: *et-Tahvif mine'n-nâr ve't-ta'rif bi ahvali dâri'l-bevâr*, *Sadakâtu's-sirr ve fadluhâ, ez-Zül ve'l-inkisâr li'l-Azîzi'l-Cebbâr*, *Zemmü Kasveti'l-Kalb*. İbn Receb, *Mecmû'u resâil*, 4/91-387; 2/435-440, İbnü'l-Mibred, *el-Cevheru'l- münaddad*, 50-51.

⁴⁹ İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/106, 332, 498, 717; 2/219, 556, 621.

⁵⁰ Bahse konu kavramların açıklamaları için bkz. 1/162, 164, 490; 2/62, 219, 542.

⁵¹ Nisâ 4/131.

⁵² İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/360-361.

⁵³ Örnekler için bkz. İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/216, 267; 2/133, 477; 1/536; 2/343, 505, 590.

üzere birçok kaynaktan yararlanmışır. Onun tefsir kaynaklarının geneli rivâyet tefsiridir. İbn Receb'in başlıca rivâyet tefsir kaynakları şunlardır: *Tefsiru's-Süddî*⁵⁴, *Tefsiru Abdurrezzak es-San'ânî*⁵⁵, *Tefsiru Âdem b. Ebî İyâs*⁵⁶, *Tefsiru Abd b. Humeyd*⁵⁷, *Tefsirü'n-Nesâî*⁵⁸, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyil-Kur'ân*⁵⁹, *Tefsiru İbn Ebî Hatim*⁶⁰, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*⁶¹. Bu kaynakların yanı sıra müfessir zaman zaman *el-Muharrerü'l-Vecîz*⁶² ve *el-Keşf ve'l-Beyân'an tefsiri'l-Kur'ân*⁶³ gibi dirâyet tefsir özelliği taşıyan kaynaklardan da yararlanmışır.

İbn Receb'in döneminin en iyi hadisçilerinden biri olması, onun hadisleri Kur'ân tefsirinde usta bir şekilde kullanmasını sağlamışır. Bundan dolayı müfessir, başta mezhep imamı Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'i⁶⁴ ve İmam Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahih*'i⁶⁵ olmak üzere diğerk hadis kitaplarından sıklıkla yararlanmışır. Bahse konu diğerk kaynaklar ise *Sahîh-i Müslim*⁶⁶, *Sünen-i Ebî Dâvud*⁶⁷, *Sünen-i Tirmîzî*⁶⁸, *Sünen-i İbn Mâce*⁶⁹, *es-Sünenü'l-Kübrâ*⁷⁰, *Müsned-i Bezzâr*⁷¹ isimli temel hadis kaynaklarıdır.

2. Tefsir Metodu

Bu başlık altında *Ravâiu't-tefsîr*'de İbn Receb'in, âyetleri tefsir ederken kullandığı tefsir metodu ilgili örnekler üzerinden tasvir edilmeye çalışılacaktır.

a. Âyetin Âyetle Tefsiri

İbn Receb, âyetleri tefsir ederken ilgili Kur'ân âyetlerine sık sık başvurmuş ve aynı konuyla ilgili âyetleri bir arada zikretmeye önem vermişır. Şöyle ki o; tefsir etmek üzere ele aldığı âyeti öncelikle yine bir

⁵⁴ Örnekler için bkz. İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/101; 2/336, 499.

⁵⁵ Örnekler için bkz. İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/454, 674; 2/244, 643.

⁵⁶ Örnekler için bkz. İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/184, 613; 2/345, 538.

⁵⁷ Örnekler için bkz. İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/161, 535.

⁵⁸ Örnekler için bkz. İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/123; 2/260, 480, 553.

⁵⁹ Örnekler için bkz. İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/103, 389, 374; 2/66, 137, 365-668.

⁶⁰ Örnekler için bkz. İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/215, 460; 2/663, 667.

⁶¹ Örnekler için bkz. İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/493.

⁶² Örnekler için bkz. İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/328-329.

⁶³ Örnekler için bkz. İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/194.

⁶⁴ Örnekler için bkz. İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/105, 533, 567; 2/567, 639.

⁶⁵ Örnekler için bkz. İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/381, 449, 514; 2/641, 672.

⁶⁶ Örnekler için bkz. İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/128, 494, 586; 2/432, 536.

⁶⁷ Örnekler için bkz. İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/461, 462; 2/166, 606.

⁶⁸ Örnekler için bkz. İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/36; 2/223, 355, 639.

⁶⁹ Örnekler için bkz. İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/542, 695; 2/276.

⁷⁰ Örnekler için bkz. İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/421; 2/642, 657.

⁷¹ Örnekler için bkz. İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 2/593.

başka âyetle tefsir etmiş ve aynı konuyla ilgili âyetleri bir araya toplayarak açıklamaya çalışmıştır. Bu da onun Kur'ân'ın anlaşılmasında bütünsellik ilkesine verdiği önemi göstermektedir.⁷² Örneğin müfessir, Fatiha sûresi "أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" : "Bizi doğru yola ilet." âyetindeki doğru yolun İslâm'ı temsil ettiğini ve bütün peygamberlerin üzerinde yer aldığı Allah'ın dini olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra Hz. Nuh'un "وَأْمُرْتَ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ" : "Bana Müslümanlardan olmam emredildi."⁷³ "مَلَّةَ آبَائِكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمِيكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ" : "Babanız İbrahim'in dinine uyun. Allah, sizi hem daha önce, hem de bu Kur'an'da Müslüman diye isimlendirdi..."⁷⁴ Hz. Yusuf'un "تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَالْحَقِّنِي" : "Benim canımı Müslüman olarak al ve beni iyilere kat"⁷⁵ Havarilerin "أَمَّا وَاشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ" : "İman ettik. Bizim Müslüman olduğumuza sen de şahit ol"⁷⁶ dedikleri bu âyetleri delil olarak getirmiş, "Bizi doğru yola ilet." ifadesindeki doğru yolun ne olduğunu bu âyetlerle açıklamıştır.⁷⁷ Görüldüğü üzere müfessir, tefsirini yapmak üzere ele aldığı âyeti öncelikle Kur'ân bütünselliğinde açıklamaya çalışmıştır. Bu da tefsir faaliyetinde onun âyetin âyetle tefsirine verdiği önemi göstermektedir.

b. Âyetlerin Hadisle Tefsiri

Kendi döneminin hadis otoritelerinden birisi olan İbn Receb, âyetlerin tefsirinde hadislerin kullanımına büyük özen göstermiştir. Neredeyse her âyetin tefsirinde gerek sebep-i nüzûl gerekse âyeti tefsir etmek için birçok hadis kullanmış ve temel hadis kitaplarına referansta bulunmuştur. Örneğin müfessir, "ثُمَّ لَنَسْأَلَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ" : "Sonra o gün, nimetlerden mutlaka hesaba çekileceksiniz?"⁷⁸ âyetini, Hz. Peygamber'in "Kıyâmet günü kul, ilk olarak nimetlerden sorguya çekilecek ve kendisine şöyle sorulacak: Senin bedenini sağlıklı kılmadık mı? Soğuk sularla senin susuzluğunu gidermedik mi?"⁷⁹

⁷² Bütünsellik ilkesi için bkz. Yasin Pişgin, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Bütünsellik İlkesinin Rolü", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi*, ed. Mehmet Şahin (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 91-100.

⁷³ Yunus 10/72.

⁷⁴ Hac 22/78.

⁷⁵ Yusuf 12/101.

⁷⁶ Mâide 5/111.

⁷⁷ İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/77. Başka örnekler için bkz. 1/440-631-636; 2/2402241-262.

⁷⁸ Tekâsür 102/8.

⁷⁹ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmîzî, *Süneni't-Tirmîzî*, thk. Beşşâr İvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Tefsir", 88 (No. 3358).

hadisiyle tefsir etmiştir.⁸⁰

Başka bir örnek de Kıyâmet sûresindeki “وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ” : “Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır;”.⁸¹ âyetleridir. Müfessir, ru’yetullahtan bahseden bu âyetlerin tefsirinde “Siz şu ayı izdihamda kalmaksızın gördüğünüz gibi Rabbinizi de göreceksiniz. O halde güneşin doğmasından ve batmasından namazların hiçbirinden geri kalmamaya güç yetirebilerseniz, bunu yapın.”⁸² hadisini naklederek bu hadisin müminlerin âhirette Allah’ı göreceklelerinin kesin bir delili olduğunu ifade etmektedir.⁸³

İbn Receb, tefsirinde âyetleri açıklarken oldukça fazla hadis kullanmıştır. Ayrıca kullandığı hadislerin sıhhat durumları, râvilerinin adalet ve zabtı ile ilgili de detaylı açıklamalar yapmıştır. Bu durum müfessirin rivayetlerin sıhhatine verdiği önemi göstermektedir. Öte yandan tefsirin genelinde yapılan rivâyet analizleri tefsire yönelik görüş ve düşüncelerinin hadişçi kimliğinin gölgesinde kalmasına da sebep olduğu söylenebilir.⁸⁴

c. Âyetin Sahâbe ve Tâbiûn Kavliyle Tefsiri

İbn Receb, âyet ve hadislerin yanı sıra sahâbe ve tabiîn âlimlerinden gelen rivâyetleri de sıklıkla kullanmıştır. Bu rivâyetleri bazen değerlendirmeye tabi tutmuş bazen de doğrudan naklederek âyetleri tefsir etmiştir. Örneğin müfessir, “فَلَا أَفْتَحَمَ الْعُقَبَةَ” : “Fakat o, sarp yokuşa atılmadı”⁸⁵ âyetini tefsir ederken İbn Abbas ve İbn Ömer’in “الْعُقَبَةُ” kelimesini “cehennem” olarak izah ettiklerini nakletmektedir.⁸⁶

Bu çerçevede başka bir örnek de “لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ” : “Kişinin önünde ve arkasında Allah’ın emriyle onu kayıt ve koruma altına alan takipçiler vardır.”⁸⁷ âyetidir. Müfessir, bu âyette zikredilen “takipçilerin” kim olduğuyla ilgili İbn Abbas’ın Allah’ın emriyle insanı koruyan melekler şeklindeki yorumunu nakletmektedir. Yine bir başka sahâbe olan Hz. Ali’nin de bu âyetle ilgili “Her kulla beraber, uykusunda ve uyanık olduğunda onu

⁸⁰ İbn Receb, *Ravâiu’t-tefsîr*, 2/624. Benzer örnekler için bkz.1/74-201-713; 2/209-486.

⁸¹ Kıyâmet 75/22-23.

⁸² Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-u Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâkî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), “Mesâcid”, 37 (No. 211); Tirmîzî, “Cennet”, 17 (No. 2554).

⁸³ İbn Receb, *Ravâiu’t-tefsîr*, 2/517.

⁸⁴ Örnekler için bkz. İbn Receb, *Ravâiu’t-tefsîr*, 1/234, 585, 671.

⁸⁵ Beled 90/11.

⁸⁶ İbn Receb, *Ravâiu’t-tefsîr*, 1/208. Başka örnekler için bkz. 1/154, 204.

⁸⁷ Rad 13/11.

cinlerden, insanlardan ve haşerelerden koruyan bir melek vardır. Ona gelen her şeye: “Dön” der. Allah’ın izin verdiği şey ise o kula isabet eder.” açıklamalarını aktararak kulun bedeninin, aklının ve malının korumasının da, Allah’ın kulunu korumasıyla olacağını ifade etmektedir.⁸⁸

Müfessir âyetleri tefsir ederken tabiîn âlimlerinden de nakilde bulunmuştur. Örneğin Bakara sûresindeki “وَيَبِّئِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ” : “*Sabredenlere müjdele, Onlar; başlarına bir musibet gelince, "Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allah'a aidiz ve şüphesiz O'na döneceğiz" derler.*”⁸⁹ âyetini tefsir ederken Hasan el-Basrî’den (ö. 110/728) rızanın zor, sabrın ise müminin ipi olduğunu naklederek kendi yorumunu eklemiştir.⁹⁰ Yine Hasan el-Basrî’nin “وَيَبِّئِكَ فُطُورَهُ” : “*Elbiseni tertemiz tut.*”⁹¹ âyetini “Ahlâkını güzelleştir” şeklinde tefsir ettiğini nakletmektedir.⁹²

d. Âyetin Selef-i Sâlihîn Âlimlerinin Görüşleriyle Tefsiri

İbn Receb’in âyetleri tefsir ederken başvurduğu bir başka metot da selef-i sâlihîn âlimlerinin görüşleridir. Müfessir, bu tür yerlerde selefî açıklamalarına “ذكر طائفة من السلف” : “Seleften bir grup zikretti.”, “ذهب طائفة من السلف إلى” : “Seleften bir grup şu görüştedir.” ifadeleriyle yer vermektedir. Örneğin, “وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ” : “*Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit kâfirlerin size saldırmasından korkarsanız, namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur. Şüphesiz kâfirler sizin apaçık düşmanınızdır.*”⁹³ âyetinin tefsirinde seleften bir topluluğun bu âyetin sadece yolcu namazı için değil, yolculuktaki herhangi bir namaz için nâzil olduğunu söylediklerini naklederek kendisi de bu görüşe katılmıştır.⁹⁴

Benzer bir örnek de “مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلَا نُفْسِيهِمْ بِمَهْدُونَ” : “*Kim inkâr ederse inkârcılığı kendi aleyhine olacaktır. Dünya ve âhireti için yararlı işler yapanlar da kendileri için hazırlık yapmış olmaktadır.*”⁹⁵ âyetidir. Müfessir, âyeti tefsir ederken bazı selef âlimlerinin kulun orada yorganı ve yastığı

⁸⁸ İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/575 .

⁸⁹ Bakara 2/155-156.

⁹⁰ İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/131. Başka örnekler için bkz. 1/139-456.

⁹¹ Müddessir 74/4.

⁹² İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 2/ 505.

⁹³ Nisâ 4/101.

⁹⁴ İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/344. Başka örnekler için bkz 1/ 475, 639; 2/70-141.

⁹⁵ Rûm 30/44.

olmadığını ancak sâlih amelin kabirde sahibi için bir döşek olacağı söyleyerek âyeti bu şekilde tefsir etmiştir.⁹⁶

e. İsrâiliyatla Tefsir

İbn Receb âyetleri tefsir ederken İsrâiliyat türü haberlerden de yararlanmıştır. O, bazen naklettiği rivâyetin İsrâiliyat nitelikli olduğuna işaret etmek için “في بعض الإسرائيليات” : “İsrâilî haberlerin birisinde...” ifadesini kullanmıştır. Mufessirin âyetlerin tefsirinde kullandığı İsrâiliyat tarzında bilgilerin genel olarak vaaz ve nasihat içerikli olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin mufessir, Câsiye sûresindeki “أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوِيَهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ” *Nefsinin arzusunu ilâh edinen, Allah'ın; (hâlini) bildiği için saptırdığı ve kulağını ve kalbini mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimseyi gördün mü? Şimdi onu Allah'tan başka kim doğru yola eristirebilir? Hâlâ düşünüp ibret almayacak mısınız?*⁹⁷ âyetini tefsir ederken “İsrâiliyattan olan bir sözde şöyle geçmektedir.” diyerek şu ifadeleri aktarmıştır: “Yerler ve gökler beni içine sığdıramadı. Ancak mü'min kulun kalbi beni içine sığdırabilirdi.” Bunun ardından İbn Receb, Allah'ın mü'min kulunun kalbinde kendisinden başkasının bulunmasının veya rızasına uygun olmayan bir şeyin bulunmasının Allah tarafından kışkırılacak bir durum olduğunu ifade etmektedir.⁹⁸

Bu konuda başka bir örnek de Nisâ sûresinde tövbeden bahseden şu âyettir: “وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْإِيمَانَ وَلَا الَّذِينَ كَفَرُوا” : “Yoksa (makbul) tövbe, kötülükleri (günahları) yapıp yapıp da kendisine ölüm gelip çatanca, “İşte ben şimdi tövbe ettim” diyen kimseler ile kâfir olarak ölenlerinki değildir. Bunlar için ahirette elem dolu bir azap hazırlamışızdır.”⁹⁹ İbn Receb, bu âyeti tefsir ederken bazı âyet ve hadisleri naklederek açıklamalarda bulunmuştur. Ardından “Bazı İsrâilî haberlerde şöyle geçer...” diyerek “Ey Âdemoğlu, lehine olmayan bir günah işlerken Allah'ın canını almasından sakın! Günah işlemeye ısrarcı olanların çoğu günah işlemeleri sebebiyle en kötü şekilde öldüler. Bu, onlar için dünyada bir hüsrân olduğu gibi, âhiret azabına da neden oldu. İçki içmekte ısrar edenlerin çoğu, bu duruma düştü.” rivâyetine yer vermiştir.

⁹⁶ İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 2/76.

⁹⁷ Câsiye 45/23.

⁹⁸ İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 2/ 258.

⁹⁹ Nisâ 4/18.

Bunu naklettikten sonra geçmişte namazı terk edip içki içmekte ısrarcı olan birisinin bu hal üzere öldüğünü ifade etmektedir.¹⁰⁰

C. Ulûmü'l-Kur'ân Açısından Ravâiut-tefsîr

“Ulûmü'l-Kur'ân” kavramı, “ulûm”¹⁰¹ ve “Kur'ân”¹⁰² kelimelerinden oluşmakta ve “Kur'ân ilimleri” anlamına gelmektedir. Tefsir ilminde ulûmü'l-Kur'ân inişi, tertibi, toplanması, yazılması, okunması, tefsiri, icâzı, nâsihi, mensûhu ve hakkındaki şüphelerin giderilmesi açısından Kur'ân'la ilgili olan ilimler bileşkesi” şeklinde tarif edilmektedir.¹⁰³

1. Ravâiut-tefsîr 'de Ulûmü'l-Kur'ân

Bu başlık altında çalışmamızın ana konusunu oluşturan *Ravâiut-tefsîr*'de âyetlerin izahında kullanılan “ulûmü'l-Kur'ân” konularına yer verilecektir. Burada Kur'ân ilimleri; (1) Kur'ân'ın nüzülü ve metinleşmesiyle ilgili ilimler, (2) Kur'ân'ın lafzıyla ilgili ilimler, (3) Kur'ân'ın anlamıyla ilgili ilimler ve (4) Tarih içerikli ilimler olmak üzere dörtlü bir tasnife göre ele alınacaktır. Bizi böyle bir tasnife sevk eden sebeplerden birisi, özellikle bazı modern araştırmacıların, “ulûmü'l-Kur'ân” eserlerinde zikredilen ilimleri, dört ana başlık altında tasnif etmeleridir.¹⁰⁴ Ayrıca Zerkeşi'nin (ö. 794/1392)

¹⁰⁰ İbn Receb, *Ravâiut-tefsîr*, 2/304.

¹⁰¹ Ebü'l- Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr el-Ensârî, *Lisânü'l- 'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1990), 12/417; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzak el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Mecmûa mine'l-Muhakkıkîn (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 33/126-127.

¹⁰² “Kur'ân” kelimesinin etimolojik kökenine ilişkin bilgi için bkz. Bedreddîn ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, nşr. İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1957/1376), 1/277; Ebü'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm-el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme (b.y.: y.y., 1974), 1/181-182; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâ'în, 2014), 18-20; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 61-62.

¹⁰³ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1/23; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tıbyân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Azyariyye, 2014), 8; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1991), 3; Abdülhamit Birışık, “Ulûmü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/132-135.

¹⁰⁴ Bu tasniflerden birine göre içerisinde birçok konuyu barındıran Kur'ân ilimleri; (1) Kur'ân'ın vahyediliş süreci, (2) Kur'ân'ın metinleşme tarihi, (3) Kur'ân metnin dil, üslup hususiyeti ve okunuş keyfiyeti, (4) Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili muhtelif meseleler olmak üzere dört ana başlık altında tasnif edilmektedir. Mustafa Öztürk, “Müteşâbih Kavramı Bağlamında “Tefsir Usûlü”nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Bilimname* 15/2 (2008), 30; Pişgin, “Mütekaddim Dönemde Ulûmü'l-Kur'ân”, 121. Benzer bir tasnif için bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Vakfı Yayınları, 2013), 7-8-9. Nitekim bazı çalışmalarda Kur'ân ilimleri, benzer bir tasnife göre incelenmeye çalışılmıştır. Zikredeceğimiz bu çalışmada Kur'ân ilimleri; (1) Vahiy ve Kur'ân'ın Mushaflaşma Süreci, (2) Manâ İle İlgili “Ulûmü'l-

el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân'ı ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*'ı gibi klasik "ulûmü'l-Kur'ân" eserlerinde Kur'ân ilimleri sayılırken, Kur'ân'ın cem'i, yedi harf üzere indirilmesi ve ilk ve son âyetlerin bilinmesi gibi konuların müstakil başlıklar altında bir Kur'ân ilmi olarak zikredilmesi bizi böyle bir tasnife sevk eden diğer bir sebeptir.¹⁰⁵ Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, bir Kur'ân ilmi, Kur'ân-ı Kerîm'in hem lafız ve anlam hem de tarihî boyutuyla aynı anda ilişkili olabilir. Bu tür Kur'ân ilimleri, ağırlıklı olarak ilişkili olduğu konu başlığı dikkate alınarak tasnif edilmeye çalışılacaktır.

a. Kur'ân'ın Nüzûlü ve Metinleşmesiyle İlgili İlimler

Modern zamanda tefsir uzmanlarının, Kur'ân ilimlerinin bir kısmını Kur'ân'ın metinleşmesiyle ilgili ilimler şeklinde bir tasnife tabi tuttıkları görülmektedir.¹⁰⁶ Biz de buradan hareketle *Ravâiut-tefsîr*'de Kur'ân'ın nüzûlü ve metinleşmesine ilişkin tespit edebildiğimiz ilimleri ele alacağız. Örneğin, *Ravâiut-tefsîr*'de söz konusu ilimlerden birisi olan el-ahrufu's-seb'a, yedi harf meselesine dair önemli açıklamalar mevcuttur. İbn Receb, el-ahrufu's-seb'a'nın varlığına işaret etmek üzere bazı hadisleri zikretmiş¹⁰⁷ ve hadislerde sıkça geçen "yedi harf" terkiibini "el-kırâe bi'l-mâ'nâ" yani anlamı bozmaksızın lafızda değişiklik yaparak okuma şeklinde değerlendirmiştir. İbn Receb, "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" : "Şüphesiz o Zikr'i (Kur'an'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz"¹⁰⁸ âyetinin tefsirinde "Yüce Allah, kitabımı korumayı üstlenmiştir. Hiç kimse Kur'ân'ın lafızlarında herhangi bir ekleme veya eksiltme yapamaz." diyerek yedi harfin bir tahrif olmadığına işaret etmiştir.¹⁰⁹ Müfessir, daha sonra vahyin ilk muhatapları içinde ihtiyarlar ve çocuklardan da oluşan ümmîlerin çoğunlukta olması sebebiyle, Hz. Peygamberin Kur'ân'ın okunmasını ve ezberlenmesini kolaylaştırmak için Kur'ân'ın birden fazla şekilde okunmasına izin verdiğini zikretmiştir. Dolayısıyla müfessir, burada el-ahrufu's-seb'a'nın Kur'ân'ın lafızlarında bir artırma veya eksiltme gibi tahrif olmadığına, Hz. Peygamberin insanlara

Kur'ân" Konuları, (3) Dil ile İlgili Ulûmü'l-Kur'ân Konuları şeklinde üçlü bir tasnif altında ele alınmıştır. Bkz. Sabuhi Şahavatov, *Ulûmü'l-Kur'ân Açısından Bâkuvî Tefsirinin Özellikleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 50-124.

¹⁰⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/9-12; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/20-31.

¹⁰⁶ Öztürk, "Müteşâbih Kavramı Bağlamında "Tefsir Usûlü"nü (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", 30.

¹⁰⁷ Rivâyetler için bkz. İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/30.

¹⁰⁸ Hicr 15/9.

¹⁰⁹ İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/602.

verdiği bir okuma ruhsatı olduğuna işaret etmiştir.¹¹⁰

Ravâiu-tefsîr'de Kur'ân'ın nüzûl tarihi açısından önemli bir ilim olan ilk ve son inen âyetlerin bilinmesiyle ilgili de bilgiler sunulmaktadır. İbn Receb, Hz. Peygambere indirilen ilk âyetlerin "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ": "*Rabbinin adıyla oku*"¹¹¹ şeklinde başlayan, Alak sûresinin ilk beş âyeti olduğunu ifade etmektedir.¹¹²

Son nâzil olan âyetlerin ise Bakara sûresinde faizden bahseden 275-278. âyetler¹¹³ olduğunu söylemektedir. Daha sonra İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88) "Rasûlullah'a inen son âyet, faiz âyetidir."¹¹⁴ dediğini ve yine bu konuya dair İmam Ahmed (ö. 241/855) ve İbn Mâce'nin (ö. 273/887) Hz. Ömer'den (ö. 73/693) şu rivâyeti aktardıklarını zikretmektedir: "Son indirilen âyetlerden biri, faiz âyetidir. Rasûlullah bize onu açıklamadan önce vefat etmiştir. Artık siz faizi de faiz şüphesi bulunan şeyleri de bırakınız."¹¹⁵

Kur'ân'ın metinleşmesiyle ilgili *Ravâiu't-tefsîr*'de Kur'ân'ın cem ve istinsâh'ına dair bilgilere rastlamak mümkündür. *Ravâiu't-tefsîr*'de Kur'ân'ın cem'i ile ilgili rivâyetler doğrudan zikredilmiştir. Eserde, Kur'ân'ın cem'ine yönelik aktarılan rivâyetlerin bir kısmı, Kur'ân'ın cem'inin Hz. Peygamber döneminde ezber yoluyla¹¹⁶ diğer bir kısmı da Kur'ân'ın Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) döneminde iki kapak arasında cem edildiğini göstermektedir. Bu rivâyetlerden birisi cem olayının anlatıldığı meşhur Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]) rivâyetidir.¹¹⁷ Kur'ân'ın çoğaltılmasıyla ilgili olarak da *Ravâiu't-tefsîr*'de

¹¹⁰ İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/603.

¹¹¹ Alak 96/2.

¹¹² İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 2/598.

¹¹³ İlgili âyetlerin bir kısmı için bkz. "اَلَّذِيْنَ يَأْكُلُوْنَ الرِّبْوَا لَا يَتُومُوْنَ اِلَّا كَمَا يَتُومُ الَّذِيْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنْ اَلْمَسِيْ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبْوَا وَاَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبْوَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَاَنْزَلْنَا اِلَى اللهِ وَمَنْ عَادَ فَاولِيْكَ اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ": "*Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların, "Alışveriş de faiz gibidir" demelerinden dolaydır. Oysa Allah, alışverişini helâl, faizi haram kılmıştır. Bundan böyle kime Rabbinden bir öğüt gelir de (o öğüte uyarak) faizden vazgeçerse, artık? önceden aldığı onun olur. Durumu da Allah'a kalmıştır. (Allah, onu affeder.) Kim tekrar (faize) dönerse, işte onlar cehennemliklerdir. Orada ebedî kalacaklardır.*" "يَتَخَقَّ اللهُ الرِّبْوَا وَيُزِيْ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ اَبِيْ": "*Allah, faiz malını mahveder, sadakaları ise artırır (bereketlendirir). Allah, hiçbir günahkâr nankörü sevmez.*" "اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَاَقَامُوا الصَّلَاةَ وَاَتَوْا الزَّكٰوةَ هُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ": "*Şüphesiz iman edip salih ameller işleyen, namazı dosdoğru kılan ve zekâtı verenlerin mükâfatları Rableri katındadır. Onlara korku yoktur. Onlar mahzun da olmayacaklardır.*"

¹¹⁴ İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/196.

¹¹⁵ İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/198.

¹¹⁶ İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/31-32.

¹¹⁷ İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/28-29.

Kur'ân'ın istinsâh sürecine dair genel bilgilerin aktarıldığı görülmektedir. Bununla birlikte istinsâh'a sebep olan olay ve istinsâh'ta görev alan komisyona dair bilgilere yer verilerek çok fazla yorum yapılmamıştır.¹¹⁸

b. Kur'ân'ın Lafızla İlgili İlimler

Kur'ân-ı Kerîm, içerdiği anlamları ifade ederken kendine has bir anlatım tarzı kullanmıştır. Bu anlatım tarzını ifade etmek için kullanılan lafızlar, birtakım özelliklere sahiptir. Kur'ân ilimlerinin bir kısmı da, Kur'ân lafızlarındaki bu özellikleri farklı açılardan konu edinmiştir.¹¹⁹ *Ravâiut-tefsîr*'de Kur'ân'ın lafızlarıyla ilgili birçok ilme rastlamak mümkündür. Örneğin eserde, Kur'ân'daki ğaribkelimelerin açıklanmasına önem verildiği görülmektedir. İbn Receb, ğarib kelimeleri açıklarken genelde selef âlimlerinin izahlarından yararlanmıştır. Mesela “ هُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مَهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ وَكَذَلِكَ ” : “Onlar için cehennem ateşinden döşek, üstlerinde de cehennem ateşinden örtüler var. İşte biz zalimleri böyle cezalandırırız.” âyetindeki “مَهَادٌ” ve “غَوَاشٍ” kelimeleriyle ilgili Muhammed b. Ka'b (ö. 108/726 [?]), Dahhâk (ö. 105/723), Süddî (ö. 127/745) ve diğer âlimlerin “mihâd'a” döşek, “ğavâş'a” da yorgan anlamı verdiklerini nakletmiştir.¹²⁰ İbn Receb “ğarîb” kelimeleri açıklarken bazen de naklettiği görüşlere ek olarak Arap dilinden örnekler vermiştir. “لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا” : “Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk.”¹²¹ âyetindeki “مِنْهَاج” ve “شِرْعَةً” lafızları ile ilgili Buhârî'nin (ö. 256/870) Sahîh'inde yer alan bilgiye göre İbn Abbas'ın “şir'a” kelimesini “yol”, “minhâc” kelimesini ise “sünnet” olarak açıkladığını zikretmektedir. Bu kelimelerin Arap dilindeki kullanım şekillerinden de örnekler vererek aralarındaki farklılığı şu şekilde açıklamaktadır. “Şerea” fiili birisi bir şeye başladığında “شَرَعَ فُلَانٌ فِي كَذَا” : “Filan şu işe başladı”, “enhece” fiili de “artma ve genişleme” anlamında “أُنْحَجَ الْبِلَى فِي التَّوْبِ” : “Elbisenin yıpranmışlığı arttı” şeklinde kullanılmaktadır.¹²²

Ravâiut-tefsîr 'de bir başka Kur'ân ilmi olan “mübhemâtü'l-Kur'ân” ile ilgili açıklamalar da mevcuttur. İbn Receb, âyetlerdeki mübhemâtı gidermek için bazen bir başka âyeti kullanmıştır. Örneğin müfessir, Fatiha sûresindeki

¹¹⁸ İbn Receb, *Ravâiut-tefsîr*, 1/28-29.

¹¹⁹ Demirci, *Tefsîr Usûlü*, 132-133.

¹²⁰ İbn Receb, *Ravâiut-tefsîr*, 1/481.

¹²¹ Mâide 5/48.

¹²² İbn Receb, *Ravâiut-tefsîr*, 1/434. Bu konuda diğer örnekler için bkz. 1/481; 2/331.

“صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” : “Bizi, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet”¹²³ âyetindeki kendilerine nimet verilen kimselerin “وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا” : “Kim Allah'a ve Peygambere itaat ederse, işte onlar, Allah'ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, siddiklerle, şehidlerle ve iyi kimselerle birlikte dirler. Bunlar ne güzel arkadaştır.”¹²⁴ şeklinde Nisâ sûresinin 69. âyetinde zikredilen peygamberler, siddikler, şehitler ve salihler olmak üzere dört grup olduğunu ifade etmektedir.¹²⁵

İbn Receb, açıklamaya ihtiyaç duyduğu diğer mübhem kelimelerin izahında bazen de nakillere başvurmuştur. Örneğin, Yûnus sûresindeki “لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ” : “Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır.” âyetini tefsir ederken cennetlikler için en büyük nimetin Allah'a bakmak olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra müfessir, “Allah'a andolsun ki, Allah cennet ehline, zâtına bakmadan daha sevimli ve gözlerini daha doyurucu bir şeyi nimet olarak vermemiştir.”¹²⁶ hadisini naklederek âyetteki “وَزِيَادَةٌ” ifadesini hadislerden hareketle Allah'ı görmek şeklinde açıklamış ve böylece ibhâmı ortadan kaldırmıştır.¹²⁷

Kur'ân'ın lafzıyla ilgili olarak *Ravâiut-tefsîr*'de vücûh ve nezâir ilimlerine de önem verildiği görülmektedir. Kelimelerin anlam vecihlerinin açıklanmasına örnek olarak, “وَزِدْنَاهُمْ هُدًى” : “Biz de onların hidayetlerini artırmıştık.” ve “وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى” : “Allah, doğruya erenlerin hidayetini artırır” âyetlerindeki “هُدًى” kelimesini “iman” anlamında,¹²⁸ “قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ” : “De ki: “Hiç şüphesiz asıl doğru yol Allah'ın yoludur. Bize âlemlerin Rabbine boyun eğmek emrolundu.” âyetindeki “الهُدَى” kelimesini de “İslâm” şeklinde tefsir etmiştir.¹²⁹ Görüldüğü üzere “الهُدَى” kelimesinin “iman” ve “İslâm” şeklinde iki anlam vechi açıklanmıştır. Nezâir ilmi açısından baktığımızda İbn Receb, aynı anlama gelen farklı lafızları da zaman zaman açıklamaya çalışmıştır. Örneğin “فَلَا أَفْتَحَمَ الْعُقْبَةَ” : “Fakat o, sarp yokuşa

¹²³ Fatıha 2/7.

¹²⁴ Nisâ 4/69.

¹²⁵ İbn Receb, *Ravâiut-tefsîr*, 1/ 77.

¹²⁶ Tirmîzî, “Cennet”, 16 (No. 2552).

¹²⁷ İbn Receb, *Ravâiut-tefsîr*, 2/548-549. Diğer örnekler için bkz. 2/598; 2/83.

¹²⁸ İbn Receb, *Ravâiut-tefsîr*, 1/385.

¹²⁹ İbn Receb, *Ravâiut-tefsîr*, 1/79.

atılmadı”¹³⁰ âyetinde geçen “el-akabe”,¹³¹ “مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ” : “Sizi Sekar’a (cehenneme) ne soktu?”¹³² âyetindeki “sekar”,¹³³ “لَتَرْوُنَّ الْجَحِيمَ” : “Andolsun, o cehennemi muhakkak göreceksiniz.”¹³⁴ âyetindeki “el-cehîm” kelimelerinin cehennem yerine kullanıldığını zikretmiştir.¹³⁵

Müfessir, tefsir faaliyetinde Kur’ân lafızlarındaki üslup ve anlatım özelliklerini farklı açılardan konu edinen daha birçok ilmi kullanmıştır. Yukarıda zikredilen ilimler dışında *Ravâiut-tefsîr*’de Kur’ân’ın lafzıyla ilgili emsâlül-Kur’ân,¹³⁶ i’râbu’l-Kur’ân¹³⁷ ve kıraat¹³⁸ gibi ilimlerin örneklerine de rastlamak da mümkündür.

c. Kur’ân’ın Anlamıyla İlgili İlimler

Kur’ân’ı-Kerîm, Allah tarafından insanlara gönderilmiş ilâhi bir metin olduğu için bir anlam boyutu söz konusudur. Kur’ân’ın doğru bir şekilde anlaşılması ve hayata tatbik edilmesi onun mana boyutunun sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına bağlıdır. İşte Kur’ân ilimlerinin bir kısmı da doğru bir şekilde anlaşılması için Kur’ân’ın anlam boyutunu konu edinmiştir. *Ravâiut-tefsîr*’de Kur’ân’ın anlamıyla ilgili birçok ilim kullanılmıştır. Örneğin müfessir, bu ilimlerden birisi olan muhkem ve müteşâbih ilmiyle ilgili önemli açıklamalarda bulunmuştur. Öncelikle İbn Receb, Kur’ân ayetlerinin muhkem ve müteşâbih yönleri olduğunu zikretmektedir. O, muhkem terimi ile kesin bilgi ifade eden ve manası rahatça anlaşılan âyetleri, müteşâbih kavramıyla da anlamını ilimde derinleşmiş kimselerin anlayabileceği âyetleri kastetmektedir.¹³⁹ Bunlarla birlikte müteşâbih âyetlerin anlaşılması noktasında müfessirin bazen muhkem âyetlere başvurma ve ilimde derinleşmiş kişilerden faydalanma bazen de bu tür âyetlerin, gerçek manasını Allah’ın ilmine havale etmek suretiyle/tefviz¹⁴⁰ âyetleri yorumlamadan bulunduğu hal üzere bırakmak şeklinde çok yönlü metot

¹³⁰ Beled 90/11.

¹³¹ İbn Receb, *Ravâiut-tefsîr*, 1/208.

¹³² Müddessir 74/42.

¹³³ İbn Receb, *Ravâiut-tefsîr*, 1/484.

¹³⁴ Tekâsür 102/6.

¹³⁵ İbn Receb, *Ravâiut-tefsîr*, 2/569. Diğer örnekler için bkz. 1/381-382, 426-427.

¹³⁶ Örnek için bkz. İbn Receb, *Ravâiut-tefsîr*, 1/580-581-588; 2/17.

¹³⁷ Örnek için bkz. İbn Receb, *Ravâiut-tefsîr*, 2/105, 388, 664, 666.

¹³⁸ Örnekler için bkz. 1/368, 491; 680-681; 2/30-31.

¹³⁹ İbn Receb, *Ravâiut-tefsîr*, 2/583-584.

¹⁴⁰ Müfessirin müteşâbih âyetler karşısından bazen yorum yapmaktan kaçınması ve âyetin delâlet ettiği manayı Allah’ın ilmine havale etmesidir. Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, 2/287.

benimsediği ifade edilebilir.¹⁴¹ Müellifin, muhkem ve müteşâbihe ilişkin açıklamalarda bulunduğu yerlerden birisi “ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ” : “*Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakıным. Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm. O hâlde, doğru yolu bulmaları için benim davetime uysunlar, bana iman etsinler.*” âyetidir.¹⁴² İbn Receb, bu tür âyetlerin ashâb tarafından kastedilenin dışında bir manâda anlaşılmadığını, bu âyetler sayesinde Allah’ın yüceliğini, kullarını gözetmesi ve kuşatması, kullarına yakınlığı ve dualarına icabet etmesini anladıklarını ifade etmektedir. Ayrıca o, ashâbdan sonra Allah korkusu az, anlayışı kıt ve niyetleri kötü kimselerin geldiğini ve kendi anlayış ve bakış açılarının inceliğini göstermek amacıyla bu âyeti “Allah’ın bizzat her yerde olduğu” şeklinde tefsir ettiklerini söylemektedir. İbn Receb, bu kimselerin fitne çıkarmak ve farklı yorumlar yapmak için müteşâbih âyetlerin peşine düşen kimseler olduğunu söylemektedir.¹⁴³

Ravâiut-tefsîr’de tespit ettiğimiz diğer bir Kur’ân ilmi de müşkilü’l-Kur’ân’dır. İbn Receb, ilk bakışta çelişkili gibi görünen âyetlerin arasını telif ederek müşkili ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Müfessirin bu bağlamda ele aldığı âyetlerden ikisi rüyetullah’dan bahseden “ *وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَحْمَةٍ نَّاطِرَةٌ* ” : “*O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar*”¹⁴⁴ âyeti ile “ *كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُورُونَ* ” : “*Hayır, şüphesiz onlar, kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır.*”¹⁴⁵ âyetleridir. Bu âyetlerin birinde Allah’ın görüleceği diğerinde ise bazı kimselerin bundan mahrum kalacağı ifade edilmektedir. Müfessir, burada âyette kastedilen kişilerin kimler olduğu noktasında bir “işkâl” görüp bunu ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Hz. Peygamber’in “*Sizler şu ayı izdihamda kalmaksızın gördüğünüz gibi Rabbinizi de göreceksiniz.*”¹⁴⁶ hadisini aktararak ilk âyetin mü’minleri kapsadığını söylemektedir. İkinci âyetteki rablerini görmekten mahrum olacakların ise

¹⁴¹ Örnekler için bkz. İbn Receb, *Ravâiut-tefsîr*, 1/138-140; 2/575-574.

¹⁴² Bakara 2/186.

¹⁴³ İbn Receb, *Ravâiut-tefsîr*, 1/138-140. Diğer örnekler için bkz. 2/583-584, 575-574, 578.

¹⁴⁴ Kıyâmet 75/22-23.

¹⁴⁵ Mutaffifin 83/15.

¹⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrahim el-Cu’fî el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır (b.y.: Dâru Tûgî’n-Necat, 1422), “Tevhid”, 24 (No. 7434); Müslim, “Mesâcid”, 37 (No. 211).

kâfirler olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁷

İbn Receb'in Kur'ân anlamıyla ilgili tefsir faaliyetinde kullandığı başka bir ilim de mecâzü'l-Kur'ân'dır. O, Fecr sûresinin 22. âyetinin tefsirinde; Cehmiyyenin bazı âyetleri mecâzî birtakım anlamlara hamlederek İslâm şeriatinin doğasını bozmaya çalıştığını, Batınîlerin de gayba, emir ve yasaklara ilişkin ifadeleri birtakım mecâzî anlamlara hamlederek İslâm'ı tahrif etmeye çalıştıklarını belirtmektedir.¹⁴⁸ Dolayısıyla mezhep imamı Ahmed b. Hanbel gibi İbn Receb de Kur'ân âyetleri içerisinde mecâz'ın varlığını kabul etmemektedir.¹⁴⁹ Ancak İbn Receb her ne kadar teorik olarak mecâz'ı reddetse de pratikte mecâz'ı bazı âyetlerin tefsirinde kullandığı görülmektedir. Bu çerçevede örneklerden birisi “ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ۗ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا ” : “Allah'ın kadrini gereği gibi bilemediler. Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O'nun elindedir. Gökler de O'nun kudretiyle (sağ eliyle) dürülmüştür. O, onların ortak koştuklarından uzaktır, yücedir.”¹⁵⁰ âyetidir. İbn Receb, “sağ el” ile Haceru'l-Esved'in kastedildiğini söylemiş ve şu hadisi delil olarak zikretmiştir: “Haceru'l-Esved, Allah'ın yeryüzündeki sağ elidir. Kim ona değerirse, azîz ve yüce olan Allah ile musafaha yapmış gibi olur.” İbnü'l-Cevzî'nin de (ö. 656/1258) “sağ el” ile Haceru'l-Esved'i istilam etmenin ve öpmenin kastedildiğini ve bu şekliyle bu anlamın gerçek olduğunu nakletmektedir. Dolayısıyla müfessir, âyette zâtî sıfatı hatırlatan bir şeyin olmadığını, tam aksine âyetin özel anlama delâletinin kesin olduğunu, dolayısıyla da tevile gerek olmadığını zikrederek “sağ el”i Haceru'l-Esved anlamında tefsir etmiştir.¹⁵¹ Bu örnekte de görüldüğü üzere İbn Receb, âyette geçen “sağ el” ifadesini Hz. Peygamber'den rivâyet edilen bir hadis sebebiyle de olsa zâhirî anlamın dışında başka bir manâya hamletmek suretiyle mecâzî, fiili olarak uygulamıştır.¹⁵²

Muhkem ve müteşâbih, müşkilü'l-Kur'ân ve mecâzü'l-Kur'ân gibi Kur'ân'ın anlamıyla ilgili ilimlerin yanı sıra *Ravâiut-tefsîr*'de fezâilü'l-

¹⁴⁷ İbn Receb, *Ravâiut-tefsîr*, 2/517. Diğer örnekler için bkz. 1/551; 2/669, 612.

¹⁴⁸ İbn Receb, *Ravâiut-tefsîr*, 2/576.

¹⁴⁹ İbn Receb, *Ravâiut-tefsîr*, 2/224-225.

¹⁵⁰ Zümer 39/67.

¹⁵¹ İbn Receb, *Ravâiut-tefsîr*, 2/225.

¹⁵² Diğer örnekler için bkz. 1/241, 627; 2/225.

Kur'ân¹⁵³ ve münâsebetü'l-Kur'ân¹⁵⁴ ilimleri de tefsir faaliyetinde aktif bir şekilde kullanılmıştır.

d. Tarih İçerikli İlimler

Kur'ân-ı Kerîm, önemli mesajlar vermek ve bazı hikmetleri muhataplarına ulaştırmak gayesiyle tarihi olaylara da büyük önem vermiştir. Ayrıca Kur'ân âyetlerinin bir kısmı nüzûl tarihi içerisinde bazı olay ve durumlar sebebiyle inmiş veya bu âyetlerin hükümleri arasında değişiklikler olmuştur. Kur'ân'ın sahip olduğu bu tarihî boyut, onun sağlıklı bir şekilde anlaşılmasında bazı ilimlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹⁵⁵ Söz konusu ilimlerin bazıları Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı olmak üzere *Ravâiut-tefsîr* 'de de kullanılmıştır.

Örneğin müellifin, sebep-i nüzûl ilmine büyük bir önem verdiği ve âyetlerin inişine sebep olan olay, durum ya da kişileri açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Müfessirin, hakkında sebep-i nüzûl rivâyeti naklettiği âyetlerden birisi Zakkûm ağacının zikredildiği “ إِنَّ شَجَرَةَ الرَّقُومِ ”¹⁵⁶ âyetidir. İbn Receb, âyetin tefsirinde İbn Abbas'dan gelen şu rivâyeti nakletmiştir: Bir gün Hz. Peygamber, Zakkum ağacından bahsedince Ebû Cehil (ö. 2/624) “Muhammed bizi onunla korkutuyor, Ey Kureyş topluluğu, Muhammed'in sizi kendisiyle kokuttuğu zakkum ağacını bilir misiniz” diye sormuş, onlar da “Hayır” demişler. Bunun üzerine Ebû Cehil “O, yağla karıştırılmış bir çeşit hurma ezmesidir. Vallahi onu bulduğumuzda çiğnemedem yutarız” diye cevap vermiştir. Bunun üzerine de Allah “Şüphesiz, zakkum ağacı, günahkârların yemeğidir.” âyetini indirmiştir.¹⁵⁷ İbn Receb, bir âyet hakkında naklettiği farklı nüzûl sebeplerine karşı bazen rivâyetler arasında tercih yapmaksızın kendi yorumunu eklemiştir¹⁵⁸ bazen de bu rivâyetlerin arasını

¹⁵³ Örnekler için bkz. İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/35. Hadis için bkz. Tirmîzî, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 18 (No. 2915); İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/52-53. Hadis için bkz. Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 17 (No. 5020); İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/34. Hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (b.y.; Müessesetü'r-Risâle, 2001), 24/377 (No. 15611); İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/35. Buhârî, “İmân”, 3 (No. 6643); İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/48. Hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/417 (No. 20300); İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, c. I, s. 65. Hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/407 (No. 11306); Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 13 (No. 5013).

¹⁵⁴ Örnekler için bkz. 1/360-361; 2/97-98, 2/127-128.

¹⁵⁵ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 210.

¹⁵⁶ Duhan 44/43-44.

¹⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/476 (No. 3546).

¹⁵⁸ İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/138. Benzer bir örnek için bkz. 1/127-128.

telif etmeye çalışmıştır.¹⁵⁹

İbn Receb'in Kur'ân âyetlerini tefsir ederken başvurduğu tarih içerikli ilimlerden birisi de nesihtir. Onun, Kur'ân'ın Kur'ân'la neshine yönelik açıklamada bulunduğu örneklerden birisi, "لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" : "Göklerdeki her şey, yerdeki her şey Allah'ındır. İçinizdekini açığa vursanız da, gizleseniz de Allah sizi, onunla sorguya çeker de dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder. Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter."¹⁶⁰ âyetidir. Mufessir, bu âyet nâzil olunca kalplerinden geçen düşüncelerden dolayı hesaba çekileceklerini sanmaları sebebiyle âyetin müslümanlara ağır geldiğini zikretmiştir. Bunun üzerine "رَبَّنَا وَلَا تُحِبِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ" : "Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme!"¹⁶¹ âyetinin nâzil olarak güçlerinin yetmeyeceği şeylerden dolayı hesaba çekilmeyeceklerini ve onlardan sorumlu olmadıklarını açıkladığını ifade etmiştir. Daha sonra müellif bu tür durumları, İbn Abbas ve selef âlimlerinin nesih olarak isimlendirdiklerini söylemiştir.¹⁶² Ayrıca mufessir, recm âyeti diye bilinen "والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها ألبنة نكالا من الله والله عزيز" : "İhtiyar erkek ve ihtiyar kadın zina ederse, Allah'tan bir azap olmak üzere onları taşıyın. Allah azizdir, hikmet sahibidir" mealindeki rivâyeti de metni mensûh hükmü bâki âyetlerden kabul etmektedir.¹⁶³

Kıyasu'l-Kur'ân ilmiyle ilgili de İbn Receb, kıssaların önemi ve işlevini vurgulamak için açıklama yapmış, çok fazla olmasa da kısaca naklinde bulunarak âyetleri tefsir etmeye çalışmıştır. Mufessir, Hûd sûresinde bulunan "وَكَلَّا نَقْصُصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ" : "(Ey Muhammed!) Peygamberlerin haberlerinden, kendileriyle senin kalbini pekiştirdiğimiz her bir haberi sana aktarıyoruz. Bunlarda, sana hak, mü'minlere de bir öğüt ve hatırlatma gelmiştir."¹⁶⁴ mealindeki âyeti tefsir ederken âriflerden birisinin kıssaların Allah'ın ordularından bir ordu olduğunu ve müridlerin kalplerinin kıssalarla güçlendiğini söyleyerek bu âyeti okuduğunu nakletmektedir.¹⁶⁵

¹⁵⁹ İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/273.

¹⁶⁰ Bakara 2/284.

¹⁶¹ Bakara 2/286.

¹⁶² İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/199.

¹⁶³ İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/421. Diğer örnekler için bkz. 1/109, 127-128, 273.

¹⁶⁴ Hûd 11/120.

¹⁶⁵ İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/572.

Görüldüğü üzere İbn Receb, âyetleri tefsir ederken Kur'ân'ın anlaşılmasına tarihi açıdan yardımcı olan birçok ilim kullanmıştır. Zikredilen bu ilimler dışında *Ravâiu't-tefsîr*'de Kur'ân'ın tarihiyle ilgili İsrâîlyat¹⁶⁶ ve Mekkî ve Medenî ilimlerine dair¹⁶⁷ örneklere de rastlamak mümkündür.

Sonuç

İbn Receb el-Hanbelî, h. 736-795 (m. 1335-1393) yılları arasında yaşamış Hanbelî mezhebinin önemli simalarından birisidir. Hadis, fıkıh, fıkıh usûlü, tefsir, akâid, ahlak ve tarih alanlarında elliye yakın eser vermiş ve yaşadığı dönemde allâme olarak isimlendirilmiştir. Dinî ilimlerin her bir alanında bilgi ve müktesebat sahibi olduğu söylenebilir.

Müellifin tefsirle ilgili eserleri küçük risâlelerden oluşmaktadır. Onun kaleme aldığı eserlerde âyetlerin tefsirini yaptığı açıklamalara yoğun bir şekilde rastlanmaktadır. Söz konusu tefsir materyalleri 1991 yılında Târık b. İvazillâh tarafından *Ravâiu't-tefsîr* ismini verdiği kitapta bir araya getirilmiş ve Suud'da basılmıştır. Dolayısıyla *Ravâiu't-tefsîr* isimli eser, İbn Receb'in çeşitli eserlerinde yer alan tefsirlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş bir derleme çalışmasıdır. Bu sebeple eserde Kur'ân âyetlerinin tamamının tefsiri bulunmamaktadır.

Ravâiu't-tefsîr'in, tefsir türü açısından genel olarak rivâyet ağırlıklı olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü müfessir, âyetleri hadislerle, sahâbe, tabiîn ve önde gelen âlimlerin sözleriyle tefsir etmeye büyük önem vermiştir. Tefsirini yaptığı âyetlerle ilgili naklettiği görüşler arasında bazen tercihte bulunmuş, bazen de tercihte bulunmadan bu görüşleri sıralamakla yetinmiştir. Bununla birlikte *Ravâiu't-tefsîr*'de âyetlerdeki kelimelerin gramatik olarak açıklanması ve şiirle istihadda bulunulması dirâyet tefsir metodunun da uygulandığını göstermektedir.

Ravâiu't-tefsîr ulûmü'l-Kur'ân açısından incelendiğinde, İbn Receb'in âyetleri tefsir ederken birçok Kur'ân ilmini kullandığı görülmektedir. Bahse konu ilimler, Kur'ân'ın nüzulü ve metinleşmesiyle, Kur'ân'ın lafzı ve anlamıyla ve tarih ile ilgili ilimlerden oluşmaktadır. Kur'ân ilimleri konusunda kendisine kadarki döneme hâkim olan İbn Receb, konuları açıklarken genel olarak cumhurun görüşüne katılmış bazen de farklı beyanlarda bulunmuştur. Ancak şunu da ifade etmemiz gerekir ki, İbn Receb Kur'ân'ı tefsir ederken çalışmamızda tespit edebildiğimiz Kur'ân ilimlerinin her birine aynı genişlikte yer vermemiştir. Ayrıca tefsirinin genelinde yapmış

¹⁶⁶ Örnekler için bkz. İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 2/17, 258, 304.

¹⁶⁷ Örnekler için bkz. İbn Receb, *Ravâiu't-tefsîr*, 1/403, 442; 2/654, 639, 182, 434.

olduğu rivâyet analizleri sebebiyle hadisçi kimliğinin tefsirciliğinin önüne geçtiğini ve tefsire dair yorumlarının bu açıdan arka planda kaldığını söylemek gerekir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma ilk yazarın “Bir Mufessir Olarak İbn Receb el-Hanbelî ve Tefsire Dair Görüşlerinin Derlendiği Ravâiu’t-Tefsîr İsimli Eserin Ulûmü’l-Kur’ân Açısından İncelenmesi” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA

AHMED B. HANBEL. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 2001.

ALİ EŞ-ŞİBİL, Ali b. Abdülaziz. *Menhecu’l-Hafız İbn Receb el-Hanbelî fî’l-akîde*. Riyad: Daru’s-sumuy, 2001.

BİRİŞİK, Abdülhamit. “Ulûmü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/132-135. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrahim el-Cu’fî. *Sahîhu’l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir. b.y.: Dâru Tûgi’n-Necat,

14222.

BÜYÜKSİRKECİ, Fatma. *İbn Receb el-Hanbelî'nin Tefsiri Ve Metodu*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

CERRAHOĞLU, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.

DEMİRCİ, Muhsin. *Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine*. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1996.

DEMİRCİ, Muhsin. *Tefsir Usûlü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.

ISFAHÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.

İBN ÂŞÛR, Sa'îd Abdulfettâh. *el-'Asru'l-Memâlikî fi Mısr ve's-Şâm*. Kahire: y.y., 1976.

İBN HACER, Şihabuddin Ebü'l-Fadl Askalânî. *ed-Dürrerü'l-kâmine fi agyâni'l-mieti's-sâmine*. thk. Muhammed Seyyid Ca'de'l-Hak. Kâhire: y.y., 1966/1385.

İBN KÂDÎ ŞÜHBE, Ebû Bekr b. Ahmed el-Esedî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. thk. Abdullâh Enîs et-Tabbâ. Beyrut: y.y., 1987.

İBN KESİR, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: y.y., 1996.

İBN MANZÛR, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr 1990.

İBN RECEB, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî ed-Dımeşkî el-Hanbelî. *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman b. Muhammed el-Useymin. Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1425/2005.

İBN RECEB, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî ed-Dımeşkî el-Hanbelî. *Mecmû'u resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*. Kahire: y.y., 2003.

İBN RECEB, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî ed-Dımeşkî el-Hanbelî. *Câmi'ul-'ulûm ve'l-hikem*. thk. Şu'ayb el-Arna'ûd-İbrahim Bâcis. Beyrut: y.y., 2004.

İBN RECEB, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî ed-Dımeşkî el-Hanbelî. *İbn Receb Tefsiri -Ravâiu't-tefsîr-*.trc. İshak Doğan. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.

İBN RECEB, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî ed-Dımeşkî el-

Hanbelî. *Ravâiu't-Tefsîr el-Câmiu li-Tefsîri'l-İmam İbn Receb el-Hanbelî*. nşr. Dâru'l-Âsime. Riyâd: el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye, 1422/2001.

İBNÜ'L-İMÂD, Ebû'l-Fellâh Abdullah Hay el-Hanbelî. *Şezerâtü'z- zeheb fi ahbâri men zeheb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

İBNÜ'L-MİBRED, Ebû'l-Mehâsin Yûsuf b. Hasen İbnü'l-Mibred. *el-Cevheru'l-münaddad fi tabakâti müteahhiri ashâbi Ahmed*. thk. Abdurramân b. Süleymân el-Useymîn. Kahire: y.y., 1987.

KALLEK, Cengiz. "İbn Receb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/243-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

KÂMİL, İsmâ Şa'ban. *Menhecü İbn Receb el-Hanbelî fi't-Tefsîr*. Mısır: Minia Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.

KARABACAK, Mustafa. "İbn Receb el-Hanbelî ve İlmî Şahsiyeti". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/16 (2012), 721-745.

KARABULUT, Aziz. "Bir Müfessir Olarak İbn Receb el-Hanbelî ve Tefsire Dair Görüşlerinin Derlendiği Ravâiu't-Tefsîr İsimli Eserin Ulûmü'l-Kur'ân Açısından İncelenmesi". Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi, 2020.

KARAHAN, Abdullah. *İbn Receb el-Hanbelî Hayatı, Eserleri, Hadis İlmindeki Yeri*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.

KATTÂNÎ, Abdullah b. Abdulkebir. *Fehresu'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemu'l-me'acim ve'l-meşyehât ve'l-muselselât*. thk. İhsan Abbas. b.y.: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, ts.

KEHHÂLE, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin: terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabî*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

MEKKÎ, Muhammed b. Abdullah b. Hamîd en-Necdî. *es-Suhbu'l-vâbile 'alâ tarâihi'l-Hanâbile*. Beyrut: y.y., 1996.

MÜSLİM, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. el-Kuşeyrî. *Sahîh-u Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

NUAYMÎ, Abdulkâdir b. Muhammed. *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*. thk. Cafer el-Hasenî. b.y.: Kahire, 1988.

ÖZTÜRK, Mustafa. "Müteşâbih Kavramı Bağlamında "Tefsir Usûlü"nü (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Bilimname* 15/2 (2008).

PİŞGİN, Yasin. "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Bütünsellik İlkesinin Rolü". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi*.

- ed. Mehmet Şahin. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- PİŞGİN, Yasin. "Mütekaddim Dönemde Ulûmü'l-Kur'ân". *SDÜSBD*, 27 (2017), 121-148.
- SÂBÛNÎ, Muhammed Ali. *et-Tıbyân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Azyariyye, 2014.
- SUBHÎ SÂLÎH. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2014.
- SÜYÛTÎ, Ebü'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm-el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme. b.y.: y.y., 1974.
- ŞAHAVATOV, Sabuhi. *Ulûmü'l-Kur'ân Açısından Bâkuvî Tefsirinin Özellikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- TEBER, Hatice. "Kur'ân Tefsirinde Belâgat: Şiirle İstişâd –Hâricî Tefsir Geleneği Örneği-". *İslâm ve Sanat Tartışmalı İlmî Toplantı Kitabı*. İstanbul: İSAV Yayınları, 2015.
- TİRMÎZÎ, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Süneni't-Tirmîzî*. thk. Beşşâr İvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- TURGUT, Ali. *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1991.
- YİĞİT, İsmail. "Memlûklüler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/95. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- ZEBÎDÎ, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzak el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Mecmûa mine'l-Muhakkıkîn. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- ZEMZEMÎ, Muhammed b. Yahyâ. *Masâdiru'l-Hâfiz İbn Receb ve Menhecuhû fî't-Tefsîr min hilâli kitâbihî Câmî'l-Ulûm ve'l-Hikem*. Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Doktora, 2012.
- ZERKEŞÎ, Bedreddîn. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. nşr. İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1957/1376.
- ZİRİKLÎ, Hayrüddîn. *el-A'lâm kâmûsi terâcim li eshuri'r-ricâli mine'larabive'l-muste'ribîne ve'l-mustesrikîn*. Kahire: y.y., 1956.
- ZÜRKÂNÎ, Muhammed Abdulazim. *Menâhilü'l-İrfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.



THE EVALUATION OF IBN RECEB EL-HANBALI AS A COMMENTATOR AND THE WORK NAMED RAVÂIU'T-TAFSÎR ATTRIBUTED TO HIM IN TERMS OF ULUMÜ'L-QUR'AN

 Aziz KARABULUT^a

 Yasin PİŞGİN^b

Extended Abstract

Ibn Rajab Al-Hanbali (d.795/1393) is known as one of the important figures of Muslims and Al-Hanbali School. He lived in the 8th century AH. He pioneered the Hanbali sect, especially in Damascus and Jerusalem. He is considered a specialist in the field of Hadith science and a person who has an opinion on Islamic sciences. He is a writer has many books in fields such as al-Fiqh, Ilmu al-Kalam, Ilmu al-Usul and history.

Ibn Rajab Al-Hanbali had discussed in his works the issues of belief in line with the Salafist doctrine, the al-Fiqh issues in line with the Hanbali sect in which he is a member. He did not deal positively with new opinions in the field of Ilm al-Kalam, Ilm al-Tasawwuf and philosophy even up to his time and he had described these views as "bid'ah". One of the fields in which Ibn Rajab al-Hanbali gave a speech and wrote a book, that is the science of al-Fiqh. His independent books on Ilm al-Tafsir are small texts in which he explains some short surahs. He did not interpret all the surahs of the Quran. We have been finding that his explanations on the science of al-Tafsir in his other books, that these books about fifty books.

The explanations of Ibn Rajab Al-Hanbali on al-Tafsir in these mentioned books have been compiled from by Abu Muadh Tariq Ibn Awad Allah Ibn Muhammad. He wrote down these compilations of tafsir in his book Rawa-i 'Al-Tafsir Al-Jami' Li Tafsir Al-Imam Rajab al-Hanbali. The researches on the Al-Tafsir processes of Ibn Rajab Al-Hanbali has not been sufficiently

^a Res. Asst., Akdeniz University, aziz.karabulut0758@gmail.com

^b Assoc. Prof., Burdur University, yasinpisgin@akdeniz.edu.tr

presented in scholarly articles. Especially in our country, these aspects of the interpreter are not disclosed. In this article, it is aimed to introduce the life of Ibn Rajab Al-Hanbali, his scientific personality and the book *Rawa-i 'Al-Tafsir* that contains his opinions about *Ilm-al-Tafsir* and in addition to this, the general characteristics of the book will be revealed. Also, the interpreter's approach to the Qur'anic sciences and the method of *al-Tafsir* will be discussed to reveal his side in *Ilm al-Tafsir*. Based on the findings, the method of examining of the Qur'anic sciences will be presented and also, the place and importance of the book in the history of *Ilm al-Tafsir* will be revealed. In this way, unknown aspects of Ibn Rajab Al-Hanbali will be discovered.

The studies on Ibn Rajab al-Hanbali focused on his work with the science of hadith, but his work with the science of interpretation will be distinguished in this study. We will define his preoccupation with the science of interpretation, his methodology of interpretation, his view of the Quranic sciences, and his place in the history of interpretation.

Nevertheless, the general characteristics of his book *Rawa-i 'Al-Tafsir*, its sources, and its place in the tradition of traditional interpretation and issues of Quranic sciences will be specified.

However, this study will have a place in the corpus of Qur'anic sciences and Works.

We can say that the relationship between the sciences of the Qur'an and the principles of interpretation we studied in this study and the investigations of sciences of the Qur'an are very important according to the results of the science of interpretation. Because the essence of the sciences of the Qur'an and its framework has been identified. This study also provides an opinion on the essence of traditional interpretation and its methods. Because Ibn Rajab Al-Hanbali lived in the era of the eight, and he studied belief issues according to the opinions of the Salafish, and he also studied Islamic jurisprudential issues according to the Hanbali school. He preferred the *tafsir bi'r-ra'y* and applied a little bit of *tafsir bi'd-dirayah*.

This indicates that the *Rawa-i 'Al-Tafsir* contains traditional methods of interpretation. And also it is expected that it will be presented thought about the thought system of the interpreter and his intellectual movements. Because VIII. In *Rawa-i 'Al-Tafsir*, the interpreter who lived in the 16th century, explained the issues of belief in the line of the *Salaf-i sâlihîn*, and the *Fiqh* issues in the direction of the Hanbali sect to which he belonged.

Firstly, the *Rawa-i 'Al-Tafsir* will be analyzed, and later on, other studies will be related to the topic, using the pictorial approach, which depends on

scanning sources and references.

The information that we obtained from these sources will be collected using the induction method, and later will be entered into the study sections that are related to the topic.

In this study, the imaging method was used in sections that were given absolute information. Personal evaluations were included in the sections where criticism and opinions were examined. Accordingly, it will be seen that Rawa-i 'Al-Tafsir is a narration-based interpretation, and Ibn Rajab used many Qur'anic sciences in her tafsir activities.

Keywords: Tafsir, Ibn Rajab, Rawa-i 'Al-Tafsir, Tafsir Methods, Qur'anic Sciences.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work has been derived from the first author's master thesis entitled "*As a commentator Ibn Receb el-Hanbalî and examination of the work named Ravai' al-Tafsir, which contains his views on tafsir, in terms of Quran sciences*".

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:


The authors declare they have contributed equally to the article.

5. Competing interests:

The authors declare no competing interests.



ALİ ŞERİATİ'DE DİYALEKTİK YÖNTEM: İNSAN, TOPLUM VE TARİH FELSEFESİ

 Ferhat TEKİN^a

 Faruk KARAARSLAN^b

Öz

İranlı düşünür Şeriatî, çözümlenmeye çalıştığı meselelerin büyük bir kısmında diyalektik yaklaşımı esas almıştır. Şeriatî'ye dair yapılmış çalışmalara bakıldığında onun diyalektik anlayışını doğrudan ele alan çalışmaların olmadığı görülmektedir. Bu çalışma, literatürdeki bu eksikliği gidermeye yönelik bir katkıda bulunmak amacıyla Şeriatî'nin diyalektik anlayışına odaklanmaktadır. Metinde öncelikle diyalektik yöntemin ne olduğu ve özellikle Şeriatî'nin diyalektik anlayışı üzerinde etkisi olmuş başlıca düşünürlerin (Hegel, Marks, Sartre, Gurvitch vs.) diyalektiği nasıl ele aldıkları incelenmiştir. Ardından Şeriatî'nin toplum felsefesinde öne çıkan üç temel konu olan insan, toplum ve tarih felsefesinin diyalektik açıdan nasıl ele alındığı irdelenmiştir. Onun tasavvurunda insan, diyalektik ilişkinin en somut halini gözler önüne sermektedir. Zira insan, birbirine zıt olan Allah'ın ruhu ile balçığın bir sentezidir. Ayrıca ona göre insan sadece ontolojik açıdan değil, yapıp ettikleri ve kurduğu ilişkiler itibarıyla da diyalektik bir özelliğe sahiptir. Şeriatî toplumsal yapı ve diyalektik bağlamında da sosyal teorideki tartışmalara katılarak özellikle Marksçı ve Weberci yaklaşımlara karşı eleştirel yaklaşımlar ortaya koymuş ve özgün değerlendirmelerde bulunmuştur. Tarih felsefesi bağlamında ise Şeriatî diyalektiği, geçmişi ve geleceği tasvir eden düşünsel ve yorumsal bir yöntem olarak kullanmıştır. Bu anlamda tarihin nasıl şekillendiğini ve nasıl tamamlanacağını tasvir etmiştir. Ancak onun Habilci ve Kabilci kutup temelinde kurguladığı tarih felsefesinin, toplumsal gerçeklikten ve insani pratikten aşırı uzaklaşarak ütöpik bir yöne kaymış olması nedeniyle diyalektik ilişkiden ziyade düalizme dayandığını söylemek mümkündür. Sonuç olarak Şeriatî'nin diyalektik yöntem temelinde yaptığı analizlerin bazılarını (kısmen insanla ve toplumsal yapı ve değişimle ilgili) özgün ve kıymetli, ancak tarih felsefesine ve "olması gereken"e dair olanlarının ise diyalektik dışı ve ütöpik olduğu belirtilebilir.

Anahtar kelimeler: Din Sosyolojisi, Ali Şeriatî, diyalektik yöntem, insan, toplum, tarih felsefesi

^a Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, ferhadtekin@gmail.com

^b Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, karaarslanf@gmail.com



DIALECTICAL METHOD IN ALI SHARIATI: HUMAN, SOCIETY AND PHILOSOPHY OF HISTORY

Abstract

Iranian intellectual Ali Shariati has taken the dialectical approach as a basis in most of the issues he tried to solve. When we look at the studies on Shariati, it is seen that there are no studies that directly address his dialectical understanding. Therefore, this study focuses on Shariati's dialectical understanding in order to make a contribution towards filling this gap in the literature. In the text, first of all, what the dialectical method is and how the main thinkers (Hegel, Marx, Sartre, Gurvitch, etc.) who had an impact on Shariati's dialectic approach, handled the dialectic. Then, how the human, society and philosophy of history, which are the three main issues that come to the fore in Shariati's social philosophy, is discussed dialectically. In his imagination, man reveals the most concrete form of the dialectical relationship. Because man is a synthesis of the spirit of God and mud, which are opposite to each other. In addition, according to him, human beings have a dialectical feature not only in terms of ontological aspects, but also in terms of the relationships they do, produce and establish. Shariati participated in the debates in social theory in the context of social structure and dialectic, and he put forward critical approaches especially against Marxian and Weberian approaches and made original evaluations. In the context of philosophy of history, Shariati used dialectic as an intellectual and interpretive method describing the past and the future. In this sense, he described how history was shaped and how it would be completed. However, it is possible to say that his philosophy of history, which he constructed on the basis of the Abelian and the Cainian pole, is based on dualism rather than dialectical relationship, since it has moved away from social reality and human practice to a utopian direction. As a result, it can be stated that some of Shariati's analyzes on the basis of the dialectical method (partly related to human beings and social structure and change) are original and valuable, but those of the philosophy of history and "what ought to be" are undialectical and utopian.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Sociology of Religion, Ali Shariati, dialectical method, human, society, philosophy of history.



Giriş

İranlı düşünür Ali Şariati'nin (1933-1977) ele aldığı konularda benimsediği sosyolojik ve felsefi yaklaşımlar birçok kesimin yanı sıra sosyal

bilimcilerin de dikkatini çekmiştir. Onun düşünce dünyası üzerine şimdiye kadar çok fazla şey söylendi ve tartışıldı. Bu, onun düşünce dünyasının farklılığı, zenginliği ve etkisinin yanı sıra özellikle bazı hususlarda tartışmalara yol açan yönleriyle ilgidir. Şeriatî'nin düşünce dünyası; sosyal ve siyasal (Sachedina, 2019; Ahavi, 2019; Abrahamian, 2019), devrim ve ütopya (Abrahamian, 1982; Rahnama, 2016; Richard, 2019), Marksizm ve kapitalizm (Bayat, 1990; Aktaş, 2013), İslamcılık ve İslam sosyolojisi (Toker, 2009; Cesur, 2012; Algar, 2019), öze dönüş ve yabancılaşma (Şita, 2019; Canatan, 2013) gibi çeşitli temalar ve konular çerçevesinde ele alınarak tartışılmıştır. Bu konular aynı zamanda Şeriatî'nin düşünce dünyasının temel başlıkları mahiyetindedirler. Ancak Şeriatî'nin söz konusu meseleleri gelişigüzel bir yaklaşımdan ziyade metodolojik bir anlayış çerçevesinde ele aldığını söyleyebiliriz ki bu diyalektiktir. Onun çözümlenmeye çalıştığı meselelerin büyük bir kısmında diyalektik yaklaşımı esas aldığı açıkça görülebilir. Buna rağmen Şeriatî üzerine yapılmış çalışmalara bakıldığında onun diyalektik anlayışını doğrudan ele alan çalışmaların olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla bu çalışma, literatürdeki bu eksikliği gidermeye yönelik bir katkıda bulunmak amacıyla Şeriatî'nin diyalektik anlayışına odaklanmaktadır. Bu bağlamda makalenin bir diğer amacı da sosyal teoride diyalektiğe yönelik yaklaşımlarda Şeriatî'nin yer aldığı konumu belirlemektir.

Şeriatî'nin düşünce dünyasının sağlıklı bir değerlendirmesini yapmanın önünde, onun aşırı derecede yüceltilme ve aşırı derecede yerilme ikilemi bir engel olarak durmaktadır. Toker'in (2009, s.94) de vurguladığı üzere bu handikaba düşmemek için üçüncü bir yol olarak Şeriatî'yi ne tümünden yüceltme ne de tümünden yerme seçeneğini benimsemek bir sosyal bilim incelemesi açısından en uygun yoldur. Bu perspektiften hareketle Şeriatî'nin diyalektik düşünüş ya da yönteme yaklaşım biçimi ele alınacaktır. Yanı sıra diyalektik yöntemi ele aldığı konulara ve olgulara nasıl uyguladığı belirli temalar bağlamında irdelenecektir. Diyalektiğin Şeriatî için ne ifade ettiği; onun insana, topluma ve tarih felsefesine yaklaşım biçiminde diyalektik yaklaşımın neden önemli olduğu üzerinde durulacaktır. Çalışmanın temel sorularından birisi Şeriatî'nin hangi hususlarda diyalektik, hangi hususlarda düalistik perspektifi uyguladığıdır. Bu meseleler ekseninde Şeriatî'nin özellikle diyalektik çerçevesinde analizler yaptığı eserler belirlenmiş, incelenmiş ve yorumlanmıştır. Bu bağlamda çalışmada doküman/literatür incelemesi yöntemi kullanılmıştır.

Bu çalışmada öncelikle diyalektik yöntemin ne olduğu ve özellikle Şeriatî'nin diyalektik anlayışı üzerinde etkileri olmuş başlıca düşünürlerin

(Hegel, Marks, Sartre, Gurvitch vs.) diyalektiği nasıl ele aldıkları incelenmiştir. Ardından Şeriatî'nin toplum felsefesinde öne çıkan üç temel konu olan insan, toplum ve tarih felsefesinin diyalektik açıdan nasıl ele alındığı irdelenmiş ve tartışılmıştır. Son olarak da genel bir değerlendirme ve tartışmaya yer verilmiştir.

A. Sosyal Teoride Diyalektik

Diyalektik sözcüğü, Grekçe'de, "konuşmak", "görüşmek" "tartışmak" anlamındaki "dialekein"den türeyen dialektike'den gelir (Hilav, 2012, s. 9). "Dialogos", Grekçe'de "dia" ve "logos" sözcüklerinden oluşmuş bileşik bir kelimedir ve hem ayırma, yırtarak ayırma ya da ayırarak yırtma, hem de ardından, kat ederek, boyunca anlamlarına gelir. "Dialogos", logos boyunca, logosun ardından ve onun yolunda, logosu kat ederek ilerlemek demektir. Platon, bu sözcüğü, soru-cevap yöntemiyle logos boyunca söyleşerek ilerleme anlamında kullanmıştır. Dolayısıyla, "dialogos" sözcüğü, bölünme, ayrılma, karşı karşıya gelip çatışma anlamlarına da sahiptir (Ege, 2006, s. 576-577).

Diyalektik yöntem, bilinçli ve sistemli bir şekilde, Sokrat ve Platon tarafından kullanılsa da aslında, felsefi düşünce kadar eskidir. Çünkü diyalektik ve diyalog, tartışma yönteminden başka şey değildir (Kojeve, 2001, s.181). Diyalektik, Platon'da edindiği ontolojik boyutu Hegel sayesinde yeniden kazanmıştır. Dolayısıyla çağdaş düşünce içinde gördüğü ilgiyi, değeri ve saygınlığı da Hegel'e borçludur. Hegel'e göre diyalektik varlığın kendini gerçekleştirmesini sağlayan, daha doğrusu, varlığı gerçekleştiren "devinim"dir (Ege, 2006, s. 581). Hegel'e göre varlık, diyalektik olarak sürekli gelişen ve ilerleyen bir süreçtir. Bu gelişmenin temelinde kendi kendini açan ve belli bir hedefe yönelen ilke "Tin"dir (İde/Geist). Gelişim süreci içinde Tin hedefine yönelirken üç aşamalı bir açılma, gelişme ortamına girerek diyalektik bir özellik gösterir. İlk aşamada Tin kendi içinde ve kendisiyle sınırlanmış "kendinde" bir varlıktır. İkinci aşamada Tin'in kendini bilmesi veya kendinde varlık olmaktan çıkıp gerçeklik kazanması için kendi dışına taşması ve doğayı oluşturması gerekir (Bozkurt, 2005, ss. 51-52). Ancak Hegel'e göre (1986, ss. 301-302) Tin bu edimiyle doğayı oluştururken kendine yabancılaşır bir başka ifadeyle kendini olumsuzlar. Tin bu durumda kendisiyle çelişmiş olur. Üçüncü aşamada ise Tin bu çelişkiden kurtulmak için tekrar kendini olumsuzlar (olumsuzluğun olumsuzlanması) ve böylelikle kendine dönmüş olur. Bir başka deyişle üçüncü aşamada "kendinde varlık"

yani "öz" ile "kendisi için varlık" birleşerek senteze ulaşırlar.¹

Tez, gerçeğin varlığını betimlerken antitez onun eylemini betimler ve aynı zamanda onun kendisi hakkında edindiği bilinci betimler ve bu, gerçekliğin, verilmiş varlığında olumsuzlanmış bir gerçek ile bu verilmiş varlığı kendiliğinden bir eylemle olumsuzlayan bir gerçek halinde ikiye bölünmesinden başka şey değildir. Ve nihayet sentez, varlığı, bütünsellik olarak betimler. Sentez, kendisinin eyleminin verdiği sonuç olarak ele aldığı (diyalektik) bir varlığı açığa-vurur ve bu varlık, bu eylemle, kendini verilmiş varlık olarak ortadan kaldırışla ve bu ortadan kaldırışta verilmiş varlığın bilincini edinir (Kojève, 2001, s. 214).

Düşünce tarihinde diyalektiğe özgün bir boyut getiren ve diyalektiği sosyal teorinin tartışma alanına taşıyan Marks, kendi diyalektik metodunun Hegelinkinden farklı olduğunu hatta onun yaklaşımının tam zıttı olduğunu vurgular. Ona göre Hegel insan zihninin yaşam sürecini yani düşünme sürecini –"Fikir" (İde)- dünyanın yaratıcısı, mimarı olarak görmüş ve buna bağlı olarak gerçek olanın ve gerçek dünyanın, "Tin"nin sadece dışsal görünüşü olduğunu ileri sürmüştür. Oysa Marks için bunun tam tersi geçerlidir. O, fikir, maddi dünyanın insan zihninde yansımından ve düşünme biçimlerine dönüşmesinden başka bir şey değildir. "Hegel'de diyalektik baş aşağı durur. Mistik kabuk içindeki rasyonel özü bulmak için, onun tersine çevrilmesi, ayakları üstünde durdurulması, gerekir" (Marks, 1978, s.28) der. Çünkü Marx'a göre diyalektik mevcut olanı meşrulaştırmaz bilakis, diyalektik özünde 'eleştirici ve devrimcidir'. Böylece Hegel'in diyalektiği Marks'ta pratik ve devrimci bir özelliğe bürünür. Althusser'in işaret ettiği gibi Marks'ın teorik pratiğinde, bilgi haline dönüştürdüğü "veri" yani olgular temelindeki bilimsel çalışmasında kullandığı yöntem Marksist diyalektiktir. Marx'ın, Hegelci diyalektiğe karşı çıkışı bu ünlü "tersine çevirme"nin gerçekliğini, pratik halde, kendi içinde taşıyan diyalektiktir (Althusser, 2002, s. 213). Dolayısıyla bu da Marks'ın bakışını filozofların

¹ Hegel'in bazı yorumcuları (Kojève ve Pippin gibi) onun "tez", "antitez", "sentez" kategorilerini hemen hiç kullanmadığını vurgular. "Tez-antitez-sentez düzeneği, diyalektiğin mekanik bir biçimde uygulanmasına yönelik ve Hegelci diyalektiğin karmaşıklığını kabul edilmez biçimde indirgeyen bir düzendir: "Bu çığ oldukları kadar mekanik kavramlar (tez, anti tez, sentez), 1837 yılında, Hegel'in duyarsız bir yorumcusunun, H. M. Chalybaus'un icadıdır" (Pippin'den akt. Ege, 2006, s.586). Bunun yerine "Hegel "ortadan kaldırma (aufheben) kavramını kullanmıştır. Dolayısıyla, ortadan kaldırmak fiili de, Hegelci diyalektiğin üç çelişkili anlamına sahiptir: Yadsımak (yok etmek), saklamak (muhafaza etmek), yükseltmek (daha yüce bir konuma taşıma) (Ege, 2006, ss. 586-7).

bakışından ayıran önemli bir “epistemolojik kopuş”² işaret eder.

Marx ve Engels’e göre tarihin devindiricisi, ancak toplumun ve onu oluşturan bireylerin maddi yaşamının üretimi ve yeniden üretimi şartları olabilir. “Yaşamı belirleyen bilinç değil, tam aksine, bilinci belirleyen yaşamdır” (Marx ve Engels, 2010, s. 46) diyerek diyalektiği insan yaşamının maddi şartlarında temellendirir. Marks üretim biçiminin değişmesiyle insanların düşüncelerinin de değiştiğini söyler, fakat bu onun kaba bir materyalist anlayışı benimsemiş olmasından ziyade, şeylerin varlığını ve fikirlerin değerini, pratiğin içinde konumlandırmış olmasından kaynaklanır. Nitekim H. Lefebvre, Marksizm içindeki dogmatik yaklaşımların eleştirisine girişerek diyalektik materyalizmin (özellikle Stalin döneminde) ‘doğanın bilimsel felsefesi’ olarak sistematikleştirildiğini ve sonuçta da ‘kurumsal Marksizm’ tarafından gerçek teorik ve pratik meselelerin üstünün örtüldüğünü vurgular. Lefebvre (2006, ss.1-3) diyalektiğin kaba bir doğa felsefesine ve Marxizmin de ekonomizme (ekonomi politik) indirgenliğine böylece teorinin, pedagojik uygulamaların ihtiyaçlarına veya anlık siyasal durumun gereklerine tabi kılındığı eleştirisinde bulunur. Ona göre diyalektik materyalizm insan pratiğinden ve hayatın içinden sürekli beslenen açık uçlu bir yöntemdir.

Şeriati, (2006a, s. 372) Lefebvre, Gramsci ve Althusser gibi Marksist düşünürlere atıfta bulunarak özellikle diyalektik ve materyalizm bağlamında ‘amiyane Marksizm’ ile ‘bilimsel Marksizm’i birbirinden ayırır. Ona göre birincisinde temel etken üretim biçiminden ibarettir. Oysa ‘bilimsel Marksizm’de’ temel etken toplumsal ilişkilere has üretim veya praksistir. Özellikle kurumsal ya da devlet Marksizmi’nin yürürlükte olduğu dönemde praksisin dondurulduğunu ve bu kavramın belirsizleştirildiğini ileri sürer. Bu nedenle Şeriati, Marksizmi tanımak için 1917’den önceki Marksist eserleri temel almak gerektiğini söyler. Zira bu tarihten sonra bazı konu ve kavramlar özünden saptırılmış ve karıştırılmıştır. Nitekim hem Lefebvre hem de Gramsci özellikle Stalin döneminde diyalektik bütünlükten kaba materyalizme döndüğünü belirtir. Özellikle Gramsci’nin (2012) mekanik materyalizme karşı çıktığını, alt yapı ile üstyapı arasında diyalektik bir süreç olarak zorunlu karşılıklılığa dikkati çektiğini belirtmek lazım. Burada dikkati

² Althusser bu “epistemolojik kopuş” temelinde Marks’ın düşüncesini iki büyük temel döneme ayırır: 1845 kopuşundan önceki, halâ “ideolojik” dönem ve 1845 kopuşundan sonraki “bilimsel” dönem. Bu ikinci dönem de iki evreye ayrılabilir: Marks’ın teorik olgunlaşma evresi ve teorik olgunluk evresi. (Althusser, 2002, s. 44). Dolayısıyla Şeriati’nin Marks’ı genç ve olgun veya ideolog ve bilim adamı Marks olarak ayırması, Althusser’in bu dönemselleştirmesine dayanmaktadır.

çeken husus Şeriatî'nin içinde bulunduğu dönemde Marksizm'e dair en son tartışmaları yakından takip ederek literatüre olan hâkimiyetidir. Bu da onun farklı Marksist yaklaşımları birbirinden ayırt etmesine ve toplumsal gerçekliği analiz etmede 'bilimsel Marksizm'in daha isabetli olduğu fikrine ulaşmasını sağlamıştır.

Şeriatî devlet Marksizmi'nin aksine bilimsel Marksizm'in tarihsel materyalizmi kabul etmediğini; Marks'ın daha ziyade tarihsel determinizm ile diyalektik determinizm kavramlarını kullandığını, dolayısıyla Marksizm'de materyalizmin değil, diyalektiğin olduğunu ileri sürer (2006a, s. 393). Keza "Tarihin diyalektik determinizmi, insanın ya da maddenin esas olmasına değil, bu karşılıklı diyalektik ilişkiye dayanır. Bu yüzden bilimsel Marksizm ne idealizmdir ne de materyalizm" (2006a, s.395) diye belirtir. Elbette Marks'ın diyalektik anlayışı kaba veya mekanik bir materyalizme dayanmaz, ancak onun materyalizm olmadığını söylemek de aşırı bir yorum olacaktır. Nitekim Marks (1978), Hegel'i eleştirirken onun diyalektiğinin mistisizm/idealizm olup baş üstünde durduğunu, oysa diyalektiğin insan yaşamının maddi ilişkilerinde yerini bulduğunu bu nedenle ayakları üzerine döndürülmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Aslında Şeriatî'nin, Marks'ın diyalektiğinin materyalizm ağırlıklı yönünü görmezden geldiğini söylemek mümkündür. Bir başka deyişle Şeriatî, Marks'ın diyalektiğini, kendisinin zihinsel olarak inşa ettiği praksis merkezli diyalektiğe özdeş olarak görmekte ve bu nedenle 'bilimsel Marksizm'i ve diyalektiği, idealizm ve materyalizm üstü görmektedir. Dolayısıyla Şeriatî yeni bir Marksizm ve diyalektik anlayış geliştirmiştir. Onun bu anlayışı kısmen sentezci kısmen de çeşitli tarihsel anlatıları okuma ve görme biçiminden (Habil-Kabil) kaynaklanmaktadır. Eklektik/sentezci yönü Marks, Sartre ve Gurvitch'in konuyla ilgili görüşlerinin incelikli olarak seçilip yorumlanmasıyla; tarihin de Habil-Kabil sınıf mücadelesinden ibaret olarak görülmüş olmasıyla ilgilidir. Kuşkusuz bu yaklaşım basit anlamda bir sentez olmaktan ziyade onun kavrayış yeteneğiyle birlikte inancı, mezhebi ve insani sorumlulukları çerçevesinde inşa ettiği dünya görüşünün özgün bir ürünü olduğunu belirtmek gerekir.

Gurvitch (1999) diyalektiğin tarih boyunca ampirizm aleyhine yüceltilerek ya spiritüalizmi ya da materyalizmi savunmada ve temellendirmede bir araç olarak kullanıldığını söyler. Oysa ona göre diyalektik özünde her türlü dogmaya karşı çıkmak zorundadır; önceden tasarlanıp kabul edilmiş her türlü felsefi tavır alışı saf dışı etmelidir. Zira gerçeklik, insanın zihninde kurduğu kavram, kalıp ve sistemlere bağlı

olmaksızın akıp gitmekte ve sürekli değişmektedir. Bu nedenle onu tasarlanmış ve benimsenmiş diyalektik dogma-kalıplar içine koyarak evcilleştirmek mümkün değildir. Gurvitch, Hegel ve Marks'ı, diyalektiği yalnızca "diyalektik kutuplaşma" olarak gördüğü için eleştirir. Gurvitch, diyalektiğin peşinen kabul edilmiş yaklaşımlara tutsak edilmesinin ve yükselen bir niteliğe ulaşmasının, beşeri olanın ve kültürün diyalektiğin uygulama alanından sürgün edilmesiyle sonuçlandığını belirtir. Bu tuzağa düşmemek için Gurvitch "diyalektiğin diyalektikleştirilmesi" (J. Wahl) yoluyla, yani aslında göreceli olan fakat "dolaysız-aracısız olarak görülen, bilinen ve elde edilen" in ötesinde, gerçekliğin her an yenilenen deneyimini gözden kaçırmamak; fakat bu yapılırken belirli deneyim ve yaşantıların da dogma haline getirilip mummylaştırılmasının önüne geçmek gerektiğini vurgular. İşte ona göre bu bütünlüğü sağlayacak olan "diyalektik hiper-ampirizm" dir (Gurvitch, 1999, ss.103-110). Bu bağlamda Gurvitch bu bütünleştirme sayesinde -daha önce yapılanlarının aksine- diyalektik hiper-ampirizm, peşinen kabul edilmiş savları doğrulama ve geçerlilik aracı olarak kullanılmayı bertaraf edebilir. Bu anlamda diyalektik hiper-ampirizm, idealizm, rasyonalizm, pozitivizm, spritualizm ve materyalizm gibi doktrinleri baştan saf dışı eder. Böylece diyalektik hiper-ampirizmin amacı bu öğretileri her türlü dogmacı unsurlardan temizleyerek onların içe kapanmalarını engellemektir (Gurvitch, 1999, ss.111-113). Sonuç olarak Gurvitch diyalektik bir kavrayış için en yetkin kaynağı, deney ve yaşantının kendisi olarak görür. Böyle olmasına rağmen diyalektikçilerin büyük çoğunluğu çatışma halindeki bütün kavram ya da unsurları dogmatik bir tutumla antitezler haline getirip bir antinomiler enflasyonuna düşmüşlerdir. Üstelik bu diyalektikçiler bu kavramlara diyalektikleştirme tekniği karşısında aşkın bir öz atfetmişlerdir (Gurvitch, 1999, s.122).

J. P. Sartre, diyalektiğin, insanların doğayla ilişkisinde, "başlangıç koşullarıyla" ilişkisinde ve insanların yine öteki insanlarla ilişkisinde aranması gerektiğini söyler. Diyalektik, tasarıların karşı karşıya gelerek, başlangıçlarına ulaştıkları yerde bulunur (Sartre, 1981, s.98). Ona göre diyalektik, insanın praxisi ve eylem mantığıdır. Diyalektik ancak varoluş temeli üzerinde, tarih ve tarihsel us olarak belirecektir. Çünkü diyalektik, kendi kendine, praxisin gelişimidir. Sartre, Marxizm gibi varoluşçuluğun da, insanı, üretim biçimi ve üretim ilişkilerinden yola çıkarak sınıfsal durumu içinde ele alarak konumlamadığını, fakat varoluşçuluğun, söz konusu bu "konum" sorununa, ancak varoluştan yani kavrayıştan yola çıkarak varabileceğini vurgular (1981, ss.160-164). Bu anlamda diyalektik bütünlüğü, iktisadi kategorileri olduğu kadar, edimleri, tutkuları, işi ve

gereksinimleri de kuşatmak durumundadır. Diyalektik bütünleşmiş, bireyi ya da olayı, hem tarihsel konumu içine yerleştirip onu oluşumun yönüne göre tanımlamalı hem de söz konusu biçimde gerçekleşen bugünün anlamını tüm olarak belirleme yoluna gitmelidir (Sartre, 1981, s.127).

Şeriatî'nin varoluşçuluktan özellikle de Sartre'ın varoluşçuluğundan çok etkilendiğini kendi ifadelerinden anlamaktayız. Egzistansiyalizmin temel ruhunun kendisi için heyecan verici ve etkileyici olduğuna inanmakta çünkü insanın bilgi ve birikimlerini harekete geçiren öteki öğretilerin aksine egzistansiyalizm bizzat varlığı harekete geçirdiğini vurgulamaktadır (2006a, s.606). Bununla birlikte Şeriatî, Sartreci varoluşçuluğun, üzerine kurulduğu insani iradenin ve insanı diğer varlıklardan ayıran bu yönünün nereden kaynaklandığı hususunda tatmin edici bir cevap veremediğini belirterek tevhide dayalı bir varoluşçuluğun buna tutarlı bir açıklama getirdiğini savunur. Zira Allah insanı yaratmış ve ona bir irade vermiştir. İşte insanın tüm seçimleri ve varoluşu bu iradesine bağlıdır. Dolayısıyla Aktaş'ın (2013, s. 186) da belirtmiş olduğu gibi Şeriatî'nin varoluşçuluğu, Sartre'nin yanı sıra Molla Sadra'ya da dayanmaktadır.

B. Şeriatî'nin Düşünce Dünyasının Genel Hatları

Şeriatî'nin diyalektik anlayışına geçmeden önce onun düşünce dünyasının bazı temel unsurlarına değinmek makalenin amacı açısından önemlidir. Bu bağlamda çok ayrıntıya girmeden onun çeşitli meselelere yönelik genel perspektifini ve varsayımlarını ortaya koymak elzemdir.

Şeriatî, başlıca çalışma alanının din sosyolojisi olduğunu bu nedenle Kur'an'dan ve İslam literatüründen yararlanarak İslam'a dayanan bir din sosyolojisi geliştirmeye çalıştığını ifade eder. Ancak bunu yeni bir bakış açısıyla yapmaya girişmiştir. Asıl amacı "Kur'an'dan, tarih, sosyoloji ve beşeri bilimlerle ilgili bir dizi yeni konu çıkartmaktır" (1997a, s. 44). Hamid İnyet'in de belirttiği gibi Şeriatî'nin eserleri Batı kökenli birçok kavram içermesi ve ortodoks öğretilerin yeniden yorumlanması mahiyetinde oldukları için dini literatür sınıflandırmasıyla sınırlandırılmaz (İnyet, 2006: 193). Zira onun İslam anlayışı Marksist sosyoloji ve felsefeden yoğun olarak; Müslüman birey anlayışı da varoluşçuluktan önemli ölçüde etkilenmiştir. Dolayısıyla Şeriatî'nin odaklandığı içinde bulunduğu dönemin sosyal bilim dilini kullanmak suretiyle özgün bir söyleyiş biçimi ortaya koyduğunu, bu açıdan bir "epistemolojik kopuş" yaşadığını söylemek mümkündür.

Bu bağlamda Şeriatî'nin yaklaşımına göre İslami kültürün tüm boyutları (anlatılar, tarih, kelam ve fıkıh) ikisi de tevhid ilkesinin bir

tezahürü olan teori ve pratiğin zorunlu birleşmesinin sonucudur. Nitekim O, kelami görüşleri bir “dünya görüşü” haline getiren ilk İranlı düşünürdür (İnayet, 2006: 193). Şeriati, İslam’ı salt bir din ya da batılı Hıristiyan anlayıştaki gibi sadece insan ile Tanrı arasındaki manevi ve ahlaki bir olgu olarak değil; kapsayıcı bir dünya görüşüne sahip bir ideoloji ve beşeri yeteneklerin ontolojik sorunlara cevap verebilecek şekilde bireysel ve toplumsal açıdan mükemmel bir şekilde icrasını hedefleyen bir yorum olarak görmüştür (Algar, 2006, s.208). Bir başka deyişle onun dine yüklediği misyon uhrevi ve mistik olmaktan ziyade, dünyaya yönelik yani sosyo-politiktir. Dolayısıyla Şeriati’ye (2006a, s. 26) göre İslam bir inanç olmaktan daha öte bir düşünsel öğreti, bir ideoloji ve inançsal-zihinsel bir dünya görüşüdür. Bundan hareketle İslam’ın, itikadi altyapı, bu altyapıdan kaynaklanan diğer her şeyin ise üstyapı olduğunu söyler.

Abrahamian’a göre Şeriati, ilhamını İslam’ın içinden olduğu kadar dışından da aldı: Marksist sosyolojiden, Müslüman teolojisinden, Üçüncü Dünya teorisyenlerinden -özellikle Franz Fanon- ve aynı zamanda ilk “Şii şehitleri”nin öğretilerinden. Aslında Şeriati, hayatını modern sosyalizmi geleneksel Şiilikle sentezleme ve Marks, Fanon ve İranlı olmayan diğer büyük düşünürlerin devrimci teorilerini çağdaş İran ortamına uyarlama görevine adanmış (Abrahamian, 1982, s.24). Fakat bunların dışında Şeriati’nin, modern çağda yaşamış Müslüman bir bilge, eylem adamı ve örnek bir şahsiyet olarak gördüğü bir isim vardır: Muhammed İkbâl (1877-1938). Şeriati, 20. yüzyılda bir taraftan Batılı sömürgecilikle ve materyalist düşünceyle diğer taraftan da “günümüzün uyuyan ve yosun tutan Müslüman toplumlarında devrimci ve uyandırıcı” (Şeriati, 2006b, s. 64) rolünü üstlendiği için İkbâl’i örnek bir şahsiyet olarak görür.

Bu bağlamda Şeriati’nin toplumsal meselelere yönelik perspektifi önem arz etmektedir. Onun, Doğu ile Batı’nın sosyo-kültürel ve siyasal geleneklerinin bir sentezi olduğunu söyleyen Rahnema’ya (2016, s. 532) göre görünüş, eğitim ve metodoloji bakımından Batılı olan bu aydın, soluğu Fars ve Şii kültüründe almış, Doğu’ya bir Batılının gözüyle, Batı’ya da Doğulunun gözüyle bakmıştır. “Şeriati kendi İslam’ını gayrimüslim kaynaklara, Şiiliğini de Şiilik dışı kaynaklara başvurarak savunuyordu. O, kendine, toplumuna, dinine, geçmişine ve bugününe isyan bayrağı açmış bir asiydi. Bir put kırıcı ve ütopyacı olan Şeriati, ‘olan’a savaşıyor ve ‘olması gereken’i yaratmaya çalışıyordu” (Rahnema, 2016, s. 532). Onun, Batılı ve Doğulu bu perspektifinin oluşmasında özellikle bazı düşünürlerin ciddi bir etkisi olduğu aşikardır: Hegel ve Marks’ın yanı sıra Nietzsche, Kierkegaard, Sartre, Gurvitch, Fanon, İkbâl, Mevlana ve Molla Sadra’dan ilham alan ustaca

sentezlenmiş bir dünya görüşü.

Şeriatîye göre modernleşmeyle birlikte özelde İran'da genelde de tüm Müslüman toplumlarda karşılaşılan "kimlik bunalımı"nın üstesinden gelmek için geleneksel din adamındansa Müslüman aydına ihtiyaç vardır. Ona göre Müslüman aydın, İslam'ın modern bir yorumunu yaparak bunu İslam'ın hedefleriyle örtüştürecek, adil ve ilerlemeci bir toplumsal düzen kuracak bilinçli ve mücadeleci bir anlayışa sahip olmalıdır (Sachedina, 2019: 79). Zira modern ideoloji ve şartlara, ancak bu bilince sahip olabilen ve bunlara karşı fikir üretebilecek bir perspektifle mücadele edilebilir. Şeriatî'ye göre geleneksel din adamları, çağdaş şartlara karşı kayıtsız oldukları için onlardan bu tür bir yaklaşım beklenemez. Bu bağlamda Şeriatî'ye göre Müslümanların özellikle de Müslüman aydınların İslam'la ilişkisi zamanın değişimi içerisinde değişip gelişmelidir. "Tekâmül etmesi gerekir. İslam tekâmül etmez, çünkü İslam tekâmül olmuştur. ... Tekâmül etmesi gereken bu İslam bilinci ve İslam anlayışdır" (2006a, s. 528).

Şeriatî'nin görüşlerinin önemli yanlarından biri de onların bugüne ilişkin somut bilgilerden ziyade geçmişe ve geleceğe dönük projeksiyonlar olarak görünmeleridir. Bu da büyük ölçüde kendisinin sahip olduğu kurgusal zihin ile ilgili görünmektedir (Toker, 2009: 98). Bu anlamda Şeriatî'nin düalistik metodolojisi yaklaşım ve söylemlerine açıkça yansımaktadır. Rahnema'nın da belirttiği gibi Şeriatî, Maniheist felsefi geleneğe uyan bir biçimde analiz ettiği her konuyu bu düalistik perspektiften ele almıştır. Ona göre -Allah ve Şeriatî'nin örnek aldığı şahsiyetler hariç- bütün kavramlar, nesnelere, kelimelere ve olgulara zıt ve düalistik bir yapıya sahiptir. Şeriatî'ye göre İyilik ve ilahi olan her ne varsa karşısındaki kötü ve şeytani bir veçhe bunlara meydan okuyordu. Şeriatî doğuştan diyalektikçiydi. Dolayısıyla onun birey, toplum, vatandaşlar, ekonomi, tarih, din ve özellikle de Şii'likteki düalizmi analiz etme biçimi bu metodolojik icranın neticesidirler (Rahnema, 2016, s.530). Aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır ancak burada yeri gelmişken değinmek gerekirse Şeriatî'nin bazı hususlarda sadece diyalektikçe bazılarında ise diyalektikle beraber düalizme de başvurduğu görülebilir.

Ahavi'ye (2019: 121) göre Şeriatî'nin sosyolojiye yönelik ilgisi ve sosyolojik analizleri, onun politik duruşundan ve üstlendiği toplumsal sorumluluktan kaynaklanmaktadır. Zira Paris'teyken çeşitli siyasi faaliyetlere katılmış olmasının yanı sıra Üçüncü Dünya ülkelerinin (Cezayir vb.) sorunlarıyla da yakından ilgilenmiştir. Dolayısıyla onun sosyal teori anlayışı Marks'inki gibi toplumsal meselelere yöneliktir. Bu nedenle de sosyoloji ve felsefeyi kendi amaçlarına uygun olacak bir şekilde birleştirdiği

söylenebilir. Ayrıca onun bu sosyal teori anlayışı Fransa'da iken Gurvitch'in derslerinden etkilenmesiyle de ilgilidir. Bilindiği üzere Gurvitch (1999) sosyoloji ve felsefenin işbirliğinin toplumsal incelemede vazgeçilmez olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla Şeriati'nin düşüncesini genel anlamda bir toplum felsefesi olarak görmek mümkündür.

C. Ali Şeriati'nin Diyalektik Anlayışı

Şeriati'nin *İslambilim* tasarısına göre tevhid kaynaklı üç temel olan insan, toplum ve tarih "diyalektik çelişki" temellidir ve ona göre işlemektedir. Ancak bu çelişki, hikmetli ve mantıklı bir ilişkiye sahiptir. Ki Şeriati'ye göre Müslüman coğrafyada İslami mantık olarak okutulan Aristo mantığının yerine bir diyalektik görüşe sahip olsaydık İslam'ı, hayat ve hareket olarak algıladık, donmuş ve sabit sınırlara sahip taşlaşmış kalıplar biçiminde değil (2006a, s. 125). Şeriati bu yaklaşımıyla diyalektik düşünmenin insanı ve toplumu, durağanlığa, donukluğa ve dogmatizme karşı içinde bulunan insani şartlara bağlı olarak düşünmeye, edime ve böylece yeni çıkış yolları bulmaya sevk edeceğine işaret eder.

Ona göre, Aristocu formel mantıktan ise diyalektik yöntem, İslam'a özgü mantığa çok daha yakındır. Ancak Müslümanlar, uygarlıkta, kültürde ve bilimde Aristocu mantığa çok fazla dayanmışlardır. Bu durum ona göre Müslümanların düşünsel geri kalmışlıklarının en büyük nedenlerinden biridir. "Diyalektik kâinat ve toplum nizamıyla egemen en büyük ilahi sünnetlerden biridir." Müslümanlar her ne kadar durgunlaşmış ve taşlaşmış olsalar da "diyalektik görüş, ilerici görüş, dini irfan görüşü bu doğrultuda İslami görüştür. Âdem'in yaratılış felsefesinde, tarihte, Kur'an'ın ortaya koyduğu öykülerde, toplumsal sünnetlerde ve düzenlerde temel, sürekli bu temel kaide üzerine kuruludur." Ancak Şeriati, "diyalektik, tabiatla büyük bir ilahi meşiyet ve büyük bir ilahi sünnettir" demekle Marksist diyalektiği kastetmediğini, aslında Doğu'dan Batı'ya geçmiş diyalektikten söz ettiğini belirtir. Zira ona göre (2006a, s. 532) -her ne kadar bu hikmetli metodu yitirmiş olsa da- Doğulu görüş, dini görüş bu temelden dünyaya bakar, meseleleri analiz eder ve konuşur. Şeriati, bunun ilk örneklerinden birini Çin kültüründe özellikle de Taoizm'de görebileceğimizi belirtir. Bu inanca göre "Yang" fail bir kuvvet olarak, etkin, yapıcı, olumlu, eril ve yukarıya yönelimlidir. "Yin" ise edilgen, olumsuz, kabul edici ve dişil bir güçtür. Buna göre varlık âlemi bütün işaretleriyle "Yang" ve "Yin" savaşının sahnesindedir. Bütün fertler, metafizik ruhlar, bütün hareketler ve olaylar bu savaşın neticesidir ve bu savaştan sürekli yeni şeyler ortaya çıkar (Şeriati, 2004, s. 168). Şeriati'ye göre iki zıt kutbun savaşı sonucunda tarihin oluşması inancı

İslam’da da mevcuttur. Zira ona göre insanın, Allah’ın ruhundan ve çamurdan yaratılmasıyla tarih doğmuş ve savaş başlamıştır.

1. Şeriatî’de Diyalektik Bir Varlık Olarak İnsan

İnsan, Şeriatî’ye göre diyalektik bir varlıktır. İnsan balçıktan ve Allah’ın ruhundan yaratıldığı için iki boyutludur. İnsanın büyüklüğü ve önemi iki boyutlu bir varlık olmasından kaynaklanır. Her iki boyut arasındaki mesafe balçıktan Allah’ın ruhuna kadar olan mesafedir. İnsanın balçık ve çökelti kutbuna veya yücelik ve ruha varmayı istemesi kendi iradesine bağlıdır. Bu çaba ve savaş, insanın bu kutuplardan hangisini alınıyazısı olarak seçmesi için sürmektedir (Şeriatî, 1997b, ss. 14-15). “Âdem bir yandan çamurken, ‘şekillenmiş balçık’ ve İblisken aynı zamanda da ruhsal ve ilahidir, yani Allah’ın ruhudur.” (2018, s. 253). Şeriatî, insanın hem tabiatında hem de kaderinde var olan bu zıtların birleşmesinin onun içinde bir devinim, bir diyalektik, kaçınılmaz ve evrimci bir harekete neden olduğunu; insanı diyalektik bir gerçek haline soktuğunu dile getirir (2006a, s. 44). Aşağıdaki pasaj insanın neden diyalektik bir varlık olduğunu açıkça göstermektedir:

“İnsanın yarısı Allah’ın ruhudur. Bu onun mutlaka doğru, Allah’a ve kendisini harekete iten ilahi kişiliğe doğru kanat çırpmasını sağlayan temeldir, tezdır. Fakat diğer tarafta onu kokuşmaya, donmaya, hareketsizliğe, ölüme, bayağılığa ve çirkinliğe çağıran, sürükleyen birincinin karşısı güçlü bir faktör daha var. ... Bütün bunlara neden olan faktör (balçık), tezle çelişen onu olumsuzlayan anti-tezdır. Bu iki zıttın birleşiminden kavga ve hareket doğar, bunun sonucu olarak da tamamlayıcı bir sentez ortaya çıkar.” (Şeriatî, 1980, s. 108).

Nasıl ki Hegel’e göre insan, bilinç ve doğanın bir sentezi ise Şeriatî’de de insan, Allah’ın ruhu ile balçığın bir sentezidir. Ancak Şeriatî’ye göre bu sentezden “olan” ve “olması gereken” iki insan tipi çıkar. Elbette Şeriatî’nin burada ilgilendiği ideal insan tipidir. “Bu, bütün sabit ve geleneksel ölçüleri bir kenara itip, Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmak; Mutlak hedefe ve Mutlak kemale doğru ilerlemek demektir. Tek-tip insanın basmakalıp biçimleri içinde sıkışıp kalmak yerine sonsuz bir evrimdir. Olması gereken, ama bir türlü ortaya çıkmayan bu insan iki boyutludur; her iki kanadıyla da uçabilen bir kuştur” (1997a, s.125). Dolayısıyla Şeriatî tasavvurundaki bu insanı “ideal insan” olarak tanımlar. Onun “ideal insan”ı, İkbâl’in “ideal Müslüman”ının genelleşmiş bir versiyonudur.

Şeriatî, diyalektiği sadece ideal insana uygulamakla kalmaz, reel varlığa da uygular ki bu konuda görüşleri özellikle sosyal teori bağlamında önem arz etmektedir. O, Aristocu mantığın zıtların birliğini kabul etmediği

için Âdem'in nasıl da zıtların birliğinden oluştuğunu anlayamadığına dikkati çeker. Zira bu mantıkta sebep-sonuç tek yönlüdür. Oysa diyalektik bir varlık olan insanda iki yönlü bir ilişki söz konusudur. Bu diyalektik ilişkiye bağlı olarak insan sürekli oluş halindedir. Örneğin bir taraftan eser verirken diğer taraftan da eseri aracılığıyla yeniden varlık kazanır. İnsan bir şeyi var ederken kendisi de olur. Eser üretilirken aynı zamanda üretir de. "Firdevsi, Şahname adlı eserin yaratıcısıdır. Ama Şahname, yaratılırken, Firdevsi'yi, Firdevsi yapar" (2006a, s.378). Aynı ilişki anne-baba ve çocuk ilişkisi için de geçerlidir. Anne-baba, çocuğu meydan getirir fakat onları anne-baba kılan cocuktur. Bu ebeveyn olma özelliğini sonuç yani çocuk, nedene vermiştir. İşte Şeriatî'ye göre diyalektik ilişki tam olarak budur, dolayısıyla Aristocu mantığın anlayamadığı da ilişkinin bu halidir (2006a, s.379). Buradan hareketle Şeriatî'ye göre "insan, somut ve sabit bir tarife sahip değildir. İnsan bir "olma"dır. ... Bir seçme, bir cihad, bir mücadeledir" (2004, s. 172). Dolayısıyla insanın olmuş-bitmiş veya tamamlanmış bir varlık olmadığına aksine, bir varoluş süreci içinde olduğuna vurguda bulunmuştur. Sürekli *olma* (*werden, soden*) halinde, sonsuza doğru sürekli ve ebedi bir gelişim süreci içinde olan bu insanın üç temel özelliği vardır: O ilk olarak bilinçli yani öz varlığının bilincinde; ikinci olarak seçme yeteneğine sahip; üçüncü olarak da yaratıcı özelliğe sahip olan bir varlıktır (Şeriatî, 1997c, ss. 18-19). Şeriatî bilinçli, seçebilen ve yaratıcı olan bu insanın, dört zorlayıcı gücün ya da zindanın baskısı altında olduğunu ve bu güçlerin, insanı öz-benliğinin bilincine varmaktan, seçim yeteneğini kullanmaktan ve yaratıcılık yeteneğinden yararlanmaktan alıkoyduğunu ifade eder (1997c, s.28). İşte tam burada Şeriatî, (Sartre ve İktbal'dan ilham alarak) praksise dayalı bir diyalektik anlayışla insanın söz konusu zindanlardan çıkabileceğini söyler. Böylece insan üç temel özelliğini diyalektik bilinçlilik içinde kullanarak varoluşunu gerçekleştirmiş olacaktır.

Bu durum hem insanın kendisiyle hem de üretilen iktisadi bir ürün veya bir sanat eseriyle ilgili olsun fark etmez. Keza bu, insanın çevresiyle olan ilişkisi için de geçerlidir. İnsan çevresini değiştirirken aynı zamanda çevresi tarafından da değişime uğratılır. Burada sebep-sonuç ilişkisi tek yönlü değil karşılıklıdır. İşte Şeriatî'ye göre bu karşılıklı ilişki, diyalektiktir.

Özellikle çağdaş sosyolojik yaklaşımlarda önemli tartışma konularından biri olan yapı-aktör veya toplum-birey dikotomisi bağlamında Şeriatî'nin görüşü dikkate değerdir. Bilindiği üzere yapıyı önceleyen sosyologlar (yapısalcılar, yapısal-işlevselciler vs.) bireyi toplumun bir ürünü olarak görmektedirler. Buna karşılık bireyi önceleyenler (sembolik etkileşimciler, fenomenolojik sosyologlar) ise bireyin toplumsal inşa

ettiklerini ileri sürerler. Ancak A. Giddens (yapının ikiliği) ve P. Bourdieu (alan ve habitus) gibi sosyologlar bu dikotomik yaklaşımların aşılmasıyla söz konusu sorunsalın çözülebileceğini belirtmişlerdir. Bu tartışmanın ayrıntısına girmeden Şeriatî'nin bu mesele ile ilgili olarak değerlendirilebilecek³ olan çok kısa bir ifadesine değinmek elzemdir. Şeriatî'ye göre "hem toplum insanı değiştirir, hem de insan toplumu" o halde iki etkeni de göz önünde bulundurmak gerekir. Biri özgürlük, diğeri ise zorunluluk; bunların arasında karşılıklı bir sebep-sonuç ilişkisi mevcuttur (2018: 249). Dolayısıyla Şeriatî'nin birey ve toplum arasında bir diyalektik ilişkinin olduğunu ifade etmesi bu ilişkiye dair sosyal teoride ya pozitivist/naturalist ya da hümanistik/bireycilikten hareket eden yaklaşımları aştığını görmek mümkündür. Canatan'ın (2013, s.321) da işaret ettiği gibi Şeriatî, fail-yapı dikotomisi tartışmasında kendine özgü bir görüş formüle etmiştir. Sonuç olarak Şeriatî, tarihsel-toplumsal şartların zorlayıcılığını kabul etmekle birlikte insanın buna karşı irade ve bilinç sahibi olarak konumlandığını vurgulamaktadır. Özellikle çağdaş sosyal teori bağlamında önem arz eden bu hususa Şeriatî'nin birçok sosyologdan önce değindiğini fakat üzerinde yeterince durmadığını söyleyebiliriz.

2. Şeriatî'de Toplumsal Yapı ve Diyalektik

Şeriatî'ye (2006a, s. 94) göre toplumsal sistem üç öğeden meydana gelir. İlki, esas yapı olan ve toplumun tüm gövdesinin üzerine kurulduğu toplumsal altyapı; ikincisi temel kurumlar ve üçüncüsü de genel olarak üst yapı olarak adlandırılan tali ilişkiler ve toplumsal işaretlerdir. Şeriatî, Marksist toplumsal yapı anlayışını form itibarıyla benimseyerek üst yapının alt yapının biçimine ve türüne göre oluştuğunu belirtir. Ona göre toplumsal değişimler kimi zaman alt yapısal değişikliklerle ilgilidir ki bu daha çok devrimlerle sağlanır. Kimi zaman da üst yapısaldır ki bu da çeşitli toplumsal kurumlarda reformların yapılmasına işaret eder.

Bu bağlamda Şeriatî toplumsal değişmeye yönelik Marksçı ve Weberci yaklaşımı karşılaştırarak ikisinin de toplumsal gerçekliği kısmen açıklayabildiğini ileri sürer. Marks (1978; 2010), toplumsal değişimlerin ana nedeni olarak üretim biçimini (alt yapı) esas alırken, Weber (1999), inancı ya da zihniyeti esas alır. Şeriatî'ye göre bu yaklaşımların ikisi de her zaman ve her yerde mutlak olarak geçerli değildir. Bazen üretim biçimi alt yapı özelliği gösterirken bazen de inanç veya zihniyet alt yapı rolünü oynar.

³ Öyle görünür ki Şeriatî bu görüşünü dile getirdiği sırada, Giddens ve Bourdieu'dan haberdar değildi. Zira ikisinin isimleri uluslararası alanda 1970'lerden sonra duyulmaya başlandı.

Şeriati'ye (2006a, s. 99) göre Marksçı yaklaşım, İslam peygamberinin Medine'de, Arabistan'da gerçekleştirdiği toplumsal değişimi açıklayamaz. Buna karşın her toplumsal değişimi inanç veya zihniyet değişimiyle açıklamak da mümkün değildir.

Onun, 1960'ların önde gelen Fransız sosyologlarından Gurvitch'ten etkilenen sınıf anlayışı, maddi çıkarların oluşturduğu ekonomi temelli sınıflar değil, dini inançlar, semboller, gelenekler, görenekler ve kültürel normlar gibi maddi olmayan faktörlerin oluşturduğu siyasi sınıflardır. Böylesine bir siyasi sınıf anlayışıyla, Üçüncü Dünya'da, özellikle Müslüman ülkelerde, köklü bir değişim gerçekleştirebilecek ve liderlik sağlayabilecek tek sınıfın proletarya değil, aydın sınıf olduğunu iddia eder (Bayat, 1990: 31). Dolayısıyla onun toplumsal değişimde rol alabilecek bu sınıf anlayışının yanı sıra Weber'in inanca/zihniyete atfettiği rolü önemsemesi manidardır.

Şeriati, toplumbilimin diyalektik bir temel üzerine kurulu olduğunu; toplumun iki sınıftan (Habil-Kabil) oluştuğunu ve buna bağlı olarak da toplumda sadece iki alt yapının mümkün olabileceğini ileri sürer. Biri Kabilci altyapı, diğeri ise Habilci altyapıdır. Şeriati, Marx'ın diyalektik materyalizm görüşü çerçevesinde ortaya çıktığını söylediği ilkel komünizm, kölelik, feodalizm, kapitalizm ve bilimsel komünizm aşamalarının altyapı değil üstyapı olduğunu ve Marx'ın bazı ilkeleri birbirine karıştırdığını ileri sürmüştür. Şeriati'ye göre Marx'ın toplumsal değişim aşamaları sorunludur. Zira Marx üretim biçimini (mülkiyet), üretim ilişkiler biçimini (sınıflar) ve üretim araçlarını birbirine karıştırmıştır. Her ne kadar söz konusu aşamalarda birbirinden farklı üretim ilişkileri, biçimleri ve araçları mevcut olsa da sonuçta bunlar iki altyapının yani özel mülkiyetin ve ortaklığın birer tezahürleridir. Bu nedenle Şeriati'ye göre tüm insanlık tarihinde sınıflı (Kabilci) ve sınıfsız toplumun (Habilci) üzerine kurulduğu birbirine zıt iki altyapıdan söz edilebilir (Şeriati, 2006a, ss. 58-60). Ancak sonuçta o da Marks gibi tarihi bir sınıf mücadelesi olarak görmüştür.

Şeriati bireysel ve toplumsal değişim hususunda da diyalektiğin işlediğini ifade eder. Ona göre değiştirici eylem "seçim ve belirlenim" rolünde, Tanrı'nın iradesi ve insanın iradesi rolünde bir sentez olarak vuku bulur. Yani "İslami diyalektik" açıdan değişim, ilahi belirlenim faktörü ile insani seçim faktörü arasındaki ilişkiselliğin biçimlendirdiği bir sentezdir. Böylece Allah'ın sosyal düzene yerleştirdiği belirlenmiş değişim eylemi, insanın kendi yazgısını değiştirme sürecinde onun bilinçli iradesinin özgür rolüne bırakılmıştır (Şeriati, 2020, s. 16). Bu görüşüyle Şeriati, diyalektik materyalist anlayışa karşı çıkar. Bu anlayışın bir taraftan İslam'a aykırı

olduğunu -zira temel belirleyici güç Allah'tır ve her şey ona nispet edilir-diğer taraftan da insanın fail rolüne sahip olduğunu görmezden geldiğini vurgular. Keza Şeriatî söz konusu değişim hususunda ne idealist ne de realist bir konumu benimser, çünkü idealizm gerçeklikten tamamen kopuk, realizm ise insanı gerçekliğin içine hapseden ve değişimi gerçekleştirmek için eyleme geçmekten alıkoyan bir düşünce tarzıdır.

Bu bağlamda Şeriatî'nin sosyal teori açısından dikkate değer bir diğer görüşü de basit neden-sonuç ilişkisinin her zaman bireysel ve toplumsal gerçekliklerle uyumlamasıyla ilgilidir. "İnsan, iki öncülle bir sonuçtan oluşmaz. Onda sonsuz faktörler etkilidir ki sayılamaz ve her edimi sonsuz nedenlerin sonucudur" (2006a, s. 299). Marks'ın proleter devrimin nasıl ve ilk olarak nerede başlayacağına dair öngörüsünün gerçekleşmemesinin temel nedeninin, insani gerçekliğin bu yönüne bağlı olduğunu belirtir. Ancak Şeriatî'ye göre Marks'ın öngörüsünün gerçekleşmemiş olması onun tarihsel ve sınıfsal diyalektik öğretisinin yanlış olduğu anlamına gelmez. Marks sadece elde bulunan ve görülen nedenlere bağlı olarak öngöründe bulunmuş fakat öngörülmeleyen etkenleri, birden ortaya çıkan ve bilinmeyen olguları göz önünde bulundurmamıştır. Bu bağlamda Gurvitch'in hem genel olarak sosyolojik analizlerinin hem de diyalektiğe dair görüşlerinin Şeriatî tarafından dikkate alındığını görebilmekteyiz.

O halde bazı toplumların durağan bazılarının ise sürekli değişme halinde olmasının nedeni nasıl açıklanabilir? Örneğin feodal ya da köleci bir toplumun varlığını hala sürdürmesinin nedeni nedir? Şeriatî (2006a, s. 537) bu durumu söz konusu toplumda diyalektik ilişkinin yokluğuna değil, diyalektik devrimin olmadığına bağlar. Yani bir *donuk diyalektik, tatil edilmiş diyalektik veya felç diyalektik* söz konusudur. Dolayısıyla diyalektik ilişki var, fakat henüz harekete geçmemiştir. Şeriatî'nin bu tespiti dikkat çekicidir. Zira diyalektik ilişkinin varlığının bilincine varılmaması ya da onun bilinçte kaybolması hem bireysel ve toplumsal yabancılaşmaya hem de donukluğa neden olmaktadır. Çünkü toplumsal devrimde veya değişmeye neden olan şey diyalektiğin var olması değil; aksine, toplumda diyalektiğin varlığına yönelik bir bilincin olmasıdır ki bu da diyalektiği harekete geçirir. "Bu yüzden, yoksulluk hareket etkeni değildir. Bir toplumu harekete geçiren yoksulluk bilinci ve duygusudur. Öyle ki dert, dertlinin hareketinin etkeni değildir. Dertlinin hareketinin etkeni o derdi hissetmesidir." (2006a, s. 537). Böylece Şeriatî'ye göre diyalektik ilişkinin işleyebilmesi çelişkinin farkındalığına, onun bilincine varılmasına bağlıdır (Şeriatî, 1990, s.155). O halde bu bilince nasıl varılacaktır? Şeriatî burada aydının devreye girmesi gerektiğini vurgular. Eğer aydın aracılığıyla diyalektik bilinç topluma

aktarılmışsa “o zaman toplum harekete geçer ve çelişki şiddetle alevlenir. İşte o zaman tarihsel determinizm kesin”leşir (2006a, s. 538). Şeriatî’nin bu yaklaşımı günümüzün önde gelen eleştirmen ve kuramcılarında bir olan Gayatri C. Spivak’ın (2020) “madun konuşabilir mi?” sorusunu akla getirmektedir. Spivak’a göre madun grupların konuşabilmelerinin ve buna bağlı olarak haklarını talep etmelerinin, direnmelerinin önündeki engellerin ifşa edilmesi gerekir. Özellikle bilince ket vuran engeller kaldırıldığında ya da Şeriatî’nin deyişiyile diyalektik bilincin farkına varıldığında madun olma durumundan çıkılabilir.

Bu bağlamda Şeriatî, hareketin veya eylemin ancak insan bilincine girmesiyle oluşabileceğine dikkati çeker. Bu perspektiften hareketle “Bir toplum nefsindeki değiştirmedikçe, Allah o toplumu değiştirmez” (Rad,11) ayetini toplumsal değişimin, içinde bulunulan zihniyet ve bilinç durumuyla ilişkisini kurar. Şeriatî’ye (2006a, s. 538) göre ayette geçen “nefs” kelimesi psikolojik ya da zihinsel bir hususa değil, toplumsal çelişkilerin ve zulmün farkındalığına işaret eder. Bir toplum içindeki mutsuzlukların, zulümlerin ve çelişkilerin bilincine varmazsa ya da bunlar o “toplumun enfüs’üne girmezse” bu toplum, öldürücü bir virüsle -hareketsizlik içinde- ölünceye kadar yüzyıllarca böyle kalabilir. Dolayısıyla aslında burada vurgulanan husus, tarihin ve toplumun gidişatını belirleyen ana etkenin bireysel ve toplumsal eylemden ve bilinçten bağımsız olmamasıdır. Şeriatî’nin söz konusu ayeti diyalektik bilinç çerçevesinde sosyolojik olarak yorumlaması elbette önemlidir. Ancak ona indirgenemeyecek kadar genel olduğu da söylenebilir. Zira tarihsel ve toplumsal değişmeye işaret eden bu ilke aynı zamanda bireysel ve toplumsal sorumluluğa ve zihniyet değişimine de dikkati çekmektedir.

3. Şeriatî’de Tarih Felsefesi ve Diyalektik

Hegel’e (1986, s. 488) göre tarih, Tin’in (Geist) kendisini dolaylı kılan oluş sürecidir, yani Tin’in zamanda dışlaşmasıdır. Bir başka deyişle ona göre tarih, Tin’in/Ruh’un, kültür, devlet ve tarihsel kahramanlar/figürler olarak dışlaşmasıdır. Hegel’in bu yaklaşımıyla adeta Tin’e/Ruh’a yol göstermiş olduğunu söyleyebiliriz. Marks ise Hegel’e karşı olarak tarihin “sınıf mücadelesi”den ibaret olduğunu söyler. Bu anlamda tarihi, düşünceler değil insanlar ve onların pratikleri oluşturur. Şeriatî ise tarihi, toplumun zaman içinde aldığı yol olarak görür. Dolayısıyla toplum da tarih içinde belirli bir zaman dilimine tekabül eden bir kesittir (1997a; 2006). Şeriatî’ye göre nasıl

ki Âdem'in öyküsü insan felsefesinin kaynağı ise; Habil ile Kabil'in⁴ öyküsü de tarih felsefesinin kaynağıdır. Habil-Kabil mücadelesi tarih boyunca, tarihsel bir diyalektik içinde daima var olan iki çelişkili kutbun mücadelesidir. Bu nedenle tarih, tıpkı insan gibi diyalektik bir süreç içerir. Bu çelişki Kabil'in Habil'i öldürmesiyle başlamıştır. Şeriatî'ye göre Habil mülkiyetin ortaya çıkmadığı, ilkel eşitlikçi, toplumcu ve çobanlığa dayalı bir iktisadi sistemi temsil ederken; Kabil ise tarıma, bireysel ve tekelci mülkiyete dayalı sınıflı bir iktisadi sistemin temsilcisidir (1997a:98; 2006a, s. 50). "Tarih, işte bu mücadelenin savaş alanıdır. Çobanlığa dayalı bir ekonominin temsilcisi Habil, toprak sahibi Kabil tarafından öldürülmüş; üretim kaynakları üzerindeki ortak mülkiyet dönemi ve kardeşlik ruhu ve gerçek inanç sona ermiş; yerine tarıma dayalı ekonomisiyle hilekârlık ve başkalarının hakkına saldırmaktan çekinmeyen özel mülkiyet dönemi başlamıştır. Habil ortadan kalkmış, Kabil tarih sahnesine çıkmış ve halen da sahnededir" (1997a, ss. 98-99). Şeriatî bu yorumu, iki kardeşin, babalarının tavsiyesi üzerine aralarındaki husumetin çözümü için Allah'a birer kurban sunma biçimlerinden çıkardığını belirtiyor. Kabil bir avuç sararmış hububat sunarken Habil genç bir deve sunmuştur. Şeriatî'ye göre hububat tarıma yani özel mülkiyete dayalı bir iktisadi düzenin sembolüken deve ise çobanlığa yani ortakçılığa dayanan iktisadi düzene işaret etmektedir. Habil'in Kabil tarafından öldürülmesi büyük bir olaydır ve tarihin gidişatını belirlemiştir. Zira bu olayla ilkel komünal dönem son bulmuş ve açgözlülük, mala kulluk, yağma, düşmanlık ve sömürü üzerine kurulu düzen başlamıştır (2006a, s. 53).

İki kardeşin aynı sosyal çevrede yetişmelerine ve başlangıçta her bakımdan birbirlerine benzemelerine rağmen nasıl oldu da birbirlerine zıt özelliklere sahip oldukları, Şeriatî'nin cevap bulmaya çalıştığı temel bir sorudur. Ona göre bu bilinmeyi açıklamanın en mantıklı yolu kardeşlerin hangi yönden farklı olduklarına bağlıdır. Tek farklılıkları, farklı işlerle uğraşmış olmalarıdır. Farklı iş veya meslekler ise iki kardeşin sosyal ve ekonomik konumlarını farklılaştırmış böylece temsil ettikleri iktisadi sistemler de birbiriyle çelişmiştir. Sonuç olarak Şeriatî, bu öykünün, söz konusu olayı sosyolojik bir yorumla sınıfa atıfta bulunarak açıkladığını ileri sürmüştür (1997a, ss. 103-104). Dolayısıyla Şeriatî öyküyü Marksist perspektiften ele alarak bir tarih felsefesi inşa etmiştir. Ancak bize göre

⁴Kayacan'ın da belirttiği gibi Şeriatî, toplam dört ayetlik bir kıssayı -lafız olarak Habil ve Kabil isimleri geçmediği halde- insanlık tarihi olarak sunmuştur. Ayrıca Kur'an'da, ikisinin mesleğinden ve aralarındaki ihtilafın konusunun evlilik olduğundan da bahsedilmemektedir (2008, s. 134).

Şeriatî'nin bu açıklama biçimi hem özcü hem de aşırı-yorum içermektedir. Zira olay iktisadi uğraş biçimine indirgenmektense ahlaki niteliklere işaret etmektedir. Bir başka deyişle Kabil'in adağının kabul edilmemesi onun çiftçi olmasına değil, ahlaki niteliklerine bağlı olduğu söylenebilir (Cesur, 2012, s. 155). Dolayısıyla hırslı, kıskanç, bencil, arzu ve isteklerinin esiri olma vb. gibi ahlaki zaafların birlikte ve adil bir yaşam için tehdit oluşturduğuna yönelik vurgunun daha baskın olduğunu söylemek mümkündür.

Bu bağlamda dikkati çeken bir diğer sorun da Kabil'in niçin çobanlığı bırakıp çiftçiliğe geçmiş olduğu ile ilgilidir. Ya da Şeriatî'nin perspektifinden bakarsak Kabil'i sınıfsız bir sosyo-ekonomik yapıdan sınıflı olan geçmeye sevk eden neydi? Keza Habil'in özel mülkiyete sahip (sürü sahibi olarak) olmadığı söylenebilir mi? Bu ve benzeri soruları, sınıfsız bir ortamda bulunsa bile insanın irade sahibi, iyiyi ve kötüyü seçme yetisine sahip ahlaki bir varlık olmasıyla açıklamak daha uygun görünmektedir. Bir başka ifadeyle insanın diyalektik bir varlık olmasıyla açıklanabilir. Ancak Şeriatî'nin, insanın diyalektik bir varlık olduğunu ifade etmiş olmasına rağmen, bunu tarih felsefesini inşa ederken göz önünde bulundurmadığını görmekteyiz. Şeriatî'ye göre Kabil'i kötü yapan, köleliği ve efendiliği doğuran temel faktör özel mülkiyet (dolayısıyla sınıflı toplum) rejimidir. Fakat özellikle başlangıç aşamasında bu temellendirmenin geçersiz olduğunu (yukarıda değindiğimiz nedenlerle) fark etmiş olmalı ki şu şekilde bir açıklamaya başvurmuştur: Tarihin bu bıçak sırtı anında, Marks'ın teorisinin tam tersi doğrudur: "Güç kazanma"yı belirleyen özel mülkiyet değil; "özel mülkiyet" kazanmayı belirleyen, güçtür. Bireye ilk özel mülkiyet kazanma imkânını sağlayan "güç" ve "zor kullanma"dır⁵ (1997a, ss. 100-101; 2006a, s. 51). Dolayısıyla güç ve iktidar bireye özel mülkiyeti sağlamış ve daha sonra bunların karşılıklı olarak birbirlerini beslemesiyle sınıflı toplum doğmuştur. Şeriatî için buradaki temel mesele, sınıflı toplum düzenine geçilmiş olmasıdır. Dolayısıyla bundan itibaren tarihe yön verecek olan da Habilci ve Kabilci toplumsal kutuplardır. Tarih de bu iki sınıfın/kutbun savaşımıdır.

Zıtlığa dayanan bu mücadele ve savaş Şeriatî'ye göre Kabil yenilip Habil'in düzeni kurulana kadar devam edecektir. "Geleceğin bu kaçınılmaz devrimi, yöneten-yönetilen arasındaki diyalektiğin zirvesi olacaktır. Böylece tarihin kaçınılmaz sonucu, adaletin, eşitliğin ve gerçekliğin zaferi olacaktır" (1997a, s. 111). Böylece Marks'ın proleteryanın burjuvaziyi alt edeceğine

⁵ Bu bağlamda güç ve iktidarın da tıpkı mal ve mülk gibi arzulanan kıt kaynaklardan biri olduğuna dair bir yaklaşım ortaya koyan Alman sosyolog R. Dahrendorf, Marksist kuramı, gücü sadece bir üstyapı kurumu olarak gördüğü için eleştirmiştir.

yönelik kesin inancı, Şeriatî’de Habilci kutbun zaferine duyduğu kesin inanca dönüşür. Ancak dikkat edildiğinde Habilci kutbun proleterya karşılık gelmediği, sadece hükmedilen, sömürülen, mazlum ve madun kutup olarak onunla aynı kaderi paylaştığı ve tarihin tüm aşamalarında var olduğu görülmektedir. Keza Kabilci kutup da sadece burjuvaziden oluşmamakta tüm çağların hükmedenlerini, varlıklarını ve soylularını ifade eder. Dolayısıyla Şeriatî’nin Habilci ve Kabilci kutupları iktisadi sınıflara indirgemekten dikkatle kaçınmış olduğunu ve tarihin sınıf savaşı olduğuna yönelik görüşünün Marks’inkinden daha farklı bir perspektifte dayandığını görmekteyiz.

Şeriatî’nin sınıflı toplumun her türüne karşı duyduğu öfke, onun Habilci kutbun eninde sonunda devrim yaparak sınıfsız ve adil bir toplumsal sistem kurulacağına inandırmıştır. Şeriatî’nin sınıfsal zıtlığa dayanan bu diyalektik anlayışının aslında düalizm ya da Gurvitch’in deyişiyle “diyalektik kutuplaşma” olduğunu söyleyebiliriz. Zira herhangi bir karşılıklıktan ve sonuçta da bir sentezden bahsedilemez. Onun yukarıda değinilen “diyalektik karşılıklılık” ilkesinin tarih felsefesi için geçerli olmadığını görmekteyiz. Dolayısıyla Şeriatî’nin tarih felsefesinin, onun tevhid dayalı toplum veya sınıfsız toplum ideali temelinde, dönemin sosyo-politik şartlarının ve Marksist yaklaşımın revaçta olmasının yanı sıra İslam öncesi İran’ın düalistik düşünce ve inanç sisteminin etkisinde oluştuğunu söyleyebiliriz. Bir başka ifadeyle Şeriatî, İslam, Şiilik, Marksizm ve Eski İran düalizmi bileşkesinde bir tarih felsefesi tasarlamıştır.

Şeriatî, dinin de bütün tarih boyunca Habil-Kabil savaşının bir uzantısı olduğunu söyler. Ona göre “dinin dine karşı savaşı” da tarihi bir savaştır. Toplumsal şirki yani sınıfsal yapıyı yaymaya çalışan şirk dini ile eşitliği ve sınıfsızlığı yaymaya çalışan tevhid dininin savaşıdır bu (2006a, s.57). Şeriatî’ye göre din, şuur, ahlak, sorumluluk ve özgür irade ve kurtuluşa yönelik bir dünya görüşüdür. Ancak dinin tarihi, bu anlamdaki din ile onun zıttı olan din arasındaki diyalektik bir süreçtir (Öçal, 2013, s.215). Şeriatî’nin “dine karşı din” olarak kavramsallaştırdığı bu zıtlıkta, tevhid dininin en önemli özelliklerinden biri onun devrimci duruşu ve akışı iken, şirk dinininki ise kitabına uydurmak, bahaneler ve gerekçeler üretmektir (2016, s.25). Bir başka deyişle Şeriatî’nin tasavvurunda tevhidi/devrimci dinin, mensubuna “dini devrimci bir praksis” rolü yüklediğini söyleyebiliriz. Bundan hareketle bu dine mensup olanlar toplumsal çarpıklıklara, adaletsizliklere, eşitsizliklere, sömürüye ve dinin afyon ve meşrulaştırıcı bir aygıt olarak kullanılmasına karşı mücadele vermekle mükelleftirler.

İnsanlık tarihinin hiçbir döneminde dinin dinsizlikle savaşmadığını, aksine her dönemde ve toplumda dinin dinle bir savaşım içinde olduğunu vurgulayan Şeriatî'ye göre bilince, anlamaya, aşka ve insanın fitri ihtiyacına dayalı tevhid dini daima cehalet, korku, sömürü ve tahakkümün ürünü olan şirk dini ile mücadele etmiştir. Bununla birlikte tevhid dini tarihte (Medine'de yaklaşık on yıllık bir dönem hariç) hâkim olmamış, yönetimi ele almamıştır. Buna karşın tarihte her zaman şirk dini -mele ve mutrefinin⁶ dini ve afyon din- hâkim olmuş, iktidarı ve sultayı elinde buldurmuştur (Şeriatî, 2016, ss. 37-40). Böylece Şeriatî tevhid dinin toplumsal karşılığının Habilci, şirk dininin toplumsal karşılığının ise Kabilci kutup olduğuna işaret etmiş olduğu görülebilir.

Şeriatî'nin, diyalektik yöntemle hemen her tür insani ve toplumsal olguyu analiz etmek için başvurduğunu, ancak tevhid dinini ve Habilci kutbu diyalektik-dışı ya da diyalektik-üstü olarak ele aldığını görmekteyiz. Tevhid dini ve Habilci kutup insani ve toplumsal düzeye inmemiş veya ideal haliyle kaldığı, bir başka ifadeyle pratikleşmediği müddetçe bu mümkün görülebilir. Ancak toplumsal düzeye indiği veya pratikleştiği için bir diyalektik sürece girmesi de kaçınılmazdır. Çünkü ikisi de insan yaşamı ve toplumsallıkla ilgilidir. Ayrıca insanın kendisi zaten diyalektik bir varlıktır. Dolayısıyla onunla ilişkiye girmiş ve onun oluşturduğu hemen her şeyin de bu diyalektik özellikten payına düşeni alması olağandır. Sonuç olarak Şeriatî'nin tarih felsefesinin ve dolayısıyla tarihin sonuna yönelik görüşünün (Tevhid dinin hâkimiyeti ve Habilci sınıfsız toplum) insanın ve toplumun tüm çelişkilerinden arınmış ve aşırı idealize edilmiş bir görüş olduğunu söyleyebiliriz.

Bu hususla ilgili bir diğer önemli nokta da Şeriatî'nin tevhid-şirk ve Habil-Kabil mücadelesinde diyalektiğin üçüncü ve son aşaması olan sentezi devre dışı bırakmış olmasıdır. Gerçi bu, onun görüşü açısından tutarlıdır. Zira bu iki hususta "diyalektik kutuplaşma" yaklaşımını benimser. Ancak Adorno'nun vurguladığı gibi "Negatif diyalektik" varoluşun kapalılığına vardığında duraklamaz (Adorno, 2016: 253). Dolayısıyla diyalektiğin nihai bir sona varacağına yönelik görüş, Marx'ta olduğu gibi Şeriatî'de de -farklı bir biçimde de olsa- karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

Şeriatî, diyalektik metodu, hikmetli ve mantıklı bir ilişkiye sahip olduğu, insanı ve toplumu, donukluğa ve dogmatizme karşı, içinde bulunulan

⁶ Şeriatî "mele"yi toplumun ileri gelenleri, seçkinleri; "mutrefin"i ise sefahata dalmış, varlık içinde yaşayan kesimi olarak tanımlar.

insani şartlara bağlı olarak düşünmeye, edime ve böylece yeni çıkış yolları bulmaya sevk ettiğini düşündüğü için önemsemiş ve ele aldığı meselelerde temel bir yorumlama biçimi olarak kullanmıştır. Şeriatî'nin, özellikle insan, toplum, toplumsal yapı ve tarih felsefesi anlayışını diyalektik metoda dayanarak analiz ettiği görülmektedir. Onun tasavvurunda insan, diyalektik ilişkinin en somut halini gözler önüne sermektedir. Zira insan, birbirine zıt olan Allah'ın ruhu ile balçığın bir sentezidir. Şeriatî'ye göre bu sentezden "olan" ve "olması gereken" iki insan tipi çıkar. Elbette Şeriatî'nin burada ilgilendiği ideal insan tipidir. Ayrıca ona göre insan sadece ontolojik ve ideal açıdan değil, yaşayan, reel bir varlık olarak da diyalektik bir özelliğe sahiptir. Böylece insanın kendisiyle, var ettikleriyle ve toplumla girdiği ilişkide sürekli bir diyalektiğin söz konusu olduğuna birçok sosyologdan önce değinmiş ancak özellikle "ideal insan"la ilgilendiği için bu konudaki fikirlerini ilerletmemiştir.

Şeriatî toplumsal yapı ve diyalektik bağlamında Marksçı ve Weberci yaklaşımı karşılaştırmış, ikisinin de toplumsal gerçekliği kısmen açıklayabildiğini ileri sürmüştür. Marks'ın toplumsal değişimlerin ana nedeni olarak üretim biçimini, Weber'in ise inancı/zihniyeti esas aldığını ancak bu iki görüşün de her zaman ve her yerde geçerli olmadığını vurgulamıştır. Şeriatî toplumsal yapı ve değişme ilişkisinde dogmatik ve katı bir diyalektik ilişkidense yere, zamana ve şartlara göre gerçekleşen ve öngörülemeyen faktörleri ve bilinmeyen olguları göz önünde bulundurmak gerektiğine işaret etmiştir. Böylece Şeriatî hem diyalektik materyalizmi hem de diyalektik idealizmi reddetmiş bunun yerine değiştirici eylemin "seçim ve belirlenim" rolünde, Tanrı'nın iradesi ve insanın iradesi rolünde bir sentezin yani "İslami diyalektik"in (Şeriatî, 2020) biçimlendirdiği bir sentezin vuku bulunduğunu vurgulayarak özgün bir yaklaşım ortaya koymuştur.

Bütün toplumlar Şeriatî'ye göre içlerinde diyalektik ilişkiyi taşırlar. Ancak bazıları durağan olabilirken bazıları da sürekli değişme halindedirler. Toplumların durağan ya da donuk olmalarının nedeni onların içinde diyalektik ilişkinin bulunmayışına değil, diyalektiğin donmuş veya felç olmasından kaynaklanır. Dolayısıyla Şeriatî, bu tür toplumlarda diyalektik ilişkinin var olduğunu fakat henüz harekete geçmediğini söyler. Şeriatî'nin bu tespiti dikkat çekicidir. Zira diyalektik ilişkinin varlığının bilincine varılmaması ya da onun bilinçte kaybolması hem bireysel ve toplumsal yabancılaşmaya hem de donukluğa neden olmaktadır. Diyalektiğin harekete geçmediği toplumlar, onların eşitlikçi ya da adaletli oldukları anlamına gelmemekte hatta çoğunlukla tam tersi söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla Şeriatî, katı sınıfsal yapıya dayanan adaletsiz durağan

toplumlarda diyalektik bilinci harekete geçirme sorumluluğunun aydınların omuzunda olduğunu vurgular. Görüldüğü gibi Şeriatî diyalektiği sadece toplumsal yapıyı bir analiz etme metodu olarak değil, toplumsal değişmeyi sağlayan bir bilinçlilik durumu olarak da düşünmektedir.

Diyalektik, Şeriatî’de geçmişî ve geleceği tasvir eden düşünsel ve yorumsal bir yöntemdir. Bu anlamda tarihin nasıl şekillendiğini ve nasıl tamamlanacağını tasvir eder. Bu nedenle Şeriatî, diyalektiği “tevhidi dünya görüşü”ne en uygun yöntem olarak görmektedir. Habil ile Kabil’in öyküsünü tarih felsefesinin kaynağı olarak gören Şeriatî’ye göre bu ikilinin mücadelesi tarih boyunca, tarihsel bir diyalektik içinde daima var olan birbirine zıt kutupların mücadelesidir. Bu nedenle tarih, tıpkı insan gibi diyalektik bir süreç içerir. Dolayısıyla ona göre zıtlığa dayanan bu savaş Kabil’in düzeni yenilip Habil’in düzeni kurulana kadar devam edecektir. Şeriatî’nin sınıfsal zıtlığa dayanan bu diyalektik anlayışının düalizme indirildiğini veya Gurvitch’in (1999) deyişiyle “diyalektik kutuplaşma” olduğunu söyleyebiliriz. Zira herhangi bir karşılıklılıktan ve sonuçta da bir sentezden bahsedilemez. Dolayısıyla onun insan ve toplumsal yapı analizinde başvurduğu “diyalektik karşılıklılık” ilkesinin tarih felsefesi için geçerli olmadığını görmekteyiz. Muhtemelen bunun başlıca nedeni onun tarih felsefesinin toplumsal gerçeklikten ve insani pratikten aşırı uzaklaşarak ütöpik bir yöne kaymış olmasıdır. Zira Şeriatî esas olarak “olan”la değil, “olması gereken”le ilgilenmiştir ki bu da diyalektiğin tarihsel süreçte nasıl yol alacağını tayin etmek anlamına gelir. Birbirlerinden farklı olsa da hem Hegel hem de Marks’ın, diyalektiğin nasıl tamamlanacağına yönelik görüşlerinin Şeriatî için de geçerli olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla bu, tarih felsefesi bağlamında diyalektiğin nasıl işleyeceğini öngörmekten ziyade, diyalektiğin nasıl işlemesi gerektiğine yönelik bir inanca işaret eder. Sonuç olarak Şeriatî’nin diyalektik yöntem temelinde yaptığı analizlerin bazıları -kısmen insanla ve toplumsal yapı ve değişimle ilgili olanlar- özgün ve kıymetli, ancak tarih felsefesine ve “olması gereken”e dair olanlarının ise diyalektik dışı ve ütöpik olduğunu belirtmek gerekir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA


- ABRAHAMİAN, E. (1982). Ali Şeriatî: Ideologue of the Iranian Revolution. *MERİP Reports*, 102, 24-28.
- ABRAHAMİAN, E. (2019). Şeriatî ve Marxizm. İçinde H. Ahmedî (Ed), *Dünya'da Ali Şeriatî* (ss.329-334). Fecr Yayınları.
- ADORNO, T. W. (2016). *Negatif Diyalektik* (Ş. Öztürk, Çev.). Metis Yayınları.
- AHAVİ, Ş. (2019). Şeriatî'nin Sosyal Düşüncesi. İçinde H. Ahmedî (Ed), *Dünya'da Ali Şeriatî* (ss.119-147). Fecr Yayınları.
- AKTAŞ, Ü. (2013). Ali Şeriatî, Kapitalizm ve Marxizm. İçinde M. Demirkol (Ed), *Bir Düşünce ve Eylem Adamı: Ali Şeriatî* (ss.165-193). Fecr Yayınları.
- ALGAR, H. (2006). Bir İdeoloji Olarak İslam: Ali Şeriatî'nin Düşünceleri. İçinde H. Ahmedî (Ed), *Dünya'da Ali Şeriatî*, (ss.199-230). Fecr Yayınları.
- ALTHUSSER, L. (2002). Marx İçin (I. Ergüden, Çev.). İthaki Yayınları.
- BAYAT, A. (1990). Shari'ati and Marx: A Critique of an "Islamic" Critique of Marxism. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 10, 19-41.
- BERGER, P. L. (2011). *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları* (A. Coşkun, Çev.). Rağbet Yayınları.

- BOZKURT, N. (2005). *Hegel*. Say Yayınları.
- CANATAN, K. (2013). Ali Şeriatî'de İnsanın Özgürlük Sorunu ve Yabancılaşma. İçinde M. Demirkol (Ed), *Bir Düşünce ve Eylem Adamı: Ali Şeriatî* (ss.301-330). Fecr Yayınları.
- CESUR, E. (2012). *Dr. Ali Şeriatî ve Bir İdeoloji Olarak İslamcılık*. Fecr Yayınları.
- EGE, R. (2006). Diyalektik. İçinde A. Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi* (Ed),(Cilt 4, s. 576-591). Babil Yayınları.
- GRAMSCI, A. (2012). *Hapishane Defterleri 2* (B. Baysal, Çev.). Kalkedon Yayınları.
- GURVİTCH, G. (1999). *Gurvitç: Sosyoloji ve Felsefe*. Ütopya Yayınevi.
- HEGEL, G.W. F. (1986). *Tinin Görüngübilimi* (A. Yardımlı, Çev.). İdea Yayınları.
- HİLAV, S. (2012). *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*. Yapı Kredi Yayınları.
- İNAYET, H. (2006). Şeriatî: İran'da İslami Radikalizmin Öğretmeni. İçinde H. Ahmedi (Ed), *Dünya'da Ali Şeriatî* (ss.187-198). Fecr Yayınları.
- KAYACAN, M. (2008). Ali Şeriatî'nin Kur'an Algısı. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(1), 89-139.
- KOJEVE, A. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş* (S. Hilav, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- LEFEBVRE, H. (2006). *Diyalektik Materyalizm* (B. Yıldırım, Çev.). Kanatkitap.
- MARKS, K. ve ENGELS, F. (2010). *Alman İdeolojisi* (7. Baskı), (S. Belli, Çev.). Sol Yayınları.
- MARKS, K. (1978). *Kapital* (1. Cilt), (2. Basım), (A. Bilgi, Çev.). Sol Yayınları.
- ÖÇAL, Ş. (2013). Ali Şeriatî'de Gelenek ve Modernizm. M. Demirkol (Ed.), *Bir Düşünce ve Eylem Adamı: Ali Şeriatî* (ss.205-222). Fecr Yayınları.
- RAHNEMA, A. (2016). *Ali Şeriatî: Bir Müslüman Ütopistin Siyasi Biyografisi* (2. Baskı), (Z. Savan, Çev.). Kapı Yayınları.
- SACHEDİNA, A. (2019). Ali Şeriatî: İran İnkılabının İdeoloğu, H. Ahmedi (Ed.), *Dünya'da Ali Şeriatî* (ss.75-101). Fecr Yayınları.
- SARTRE, J. P. (1981). *Yöntem Araştırmaları: Diyalektik Aklın Eleştirisi* (S. R. Kirkoğlu, Çev.). Yazko.
- SPIVAK, G. C. (2020). *Madun konuşabilir mi?* (E. Koyuncu, Çev.). Dipnot Yayınları.
- ŞERİATİ, A. (1980). *İslam Sosyolojisi Üzerine* (K. Can, Çev.). Düşünce Yayınları.
- ŞERİATİ, A. (1990). *Kendini Bilmek* (S. N. Karaarslan, Çev.). Endişe Yayınları.
- ŞERİATİ, A. (1997a). *İslam Sosyolojisi* (K. Sökmen, Çev.). Birleşik Yayıncılık.

- ŞERİATİ, A. (1997b). *İnsan* (3. Basım), (Ş.Öcal, Çev.). Fecr Yayınları.
- ŞERİATİ, A. (2004). *Dinler Tarihi* (E. Vatanserver, Çev.). Kırkambar.
- ŞERİATİ, A. (2006a). *İslambilim* (F. Alptekin, Çev.). Bilge Adam Yayınları.
- ŞERİATİ, A. (2006b). *Biz ve İkbâl* (E. Kılıçtutan, Çev.). Anka Yayınları.
- ŞERİATİ, A. (2016). *Dine Karşı Din* (4. Basım), (D. Özlük, Çev.). Fecr Yayınları.
- ŞERİATİ, A. (2018). *Dünyagörüşü ve İdeoloji* (K. Çamurcu, Çev.). Fecr Yayınları.
- ŞERİATİ, A. (2020). *İslam ve Sınıfsal Yapı* (7. Basım), (D. Özlük, Çev.), Fecr Yayınları.
- TOKER, İ. (2009). İslam Sosyolojisi Kavramı ve Ali Şeriatî Üzerine Kritik Bir Yaklaşım. *bilimname* XVI, 2009/1, 91-105.
- WEBER, M. (1999). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (2. Baskı), (Z. Gürata, Çev.), Ayraç Yayınevi..



DIALECTICAL METHOD IN ALI SHARIATI: HUMAN, SOCIETY AND PHILOSOPHY OF HISTORY

 Ferhat TEKİN^a

 Faruk KARAARSLAN^b

Extended Abstract

Iranian intellectual Ali Shariati has taken the dialectical approach as a basis in most of the issues he tried to solve. When we look at the studies on Shariati, it is seen that there are no studies that directly address his dialectical understanding. Therefore, this study focuses on Shariati's dialectical understanding in order to make a contribution towards filling this gap in the literature. In the text, first of all, what the dialectical method is and how the main thinkers (Hegel, Marx, Sartre, Gurvitch, etc.) who had an impact on Shariati's dialectic approach, handled the dialectic. Then, how the human, society and philosophy of history, which are the three main issues that come to the fore in Shariati's social philosophy, is discussed dialectically. What the dialectic means for Shari'ati; it will be emphasized why the dialectical approach is important in his approach to human, society and philosophy of history. Likewise, in which aspects did Shariati apply the dialectical perspective and in which cases the dualistic perspective? Therefore, in order to answer these questions, Shariati's works, which he analyzed within the framework of dialectics, were determined, examined and interpreted. In this context, the document/literature review method was used in the study.

In this study, first of all, what the dialectical method is and how the main thinkers (Hegel, Marx, Sartre, Gurvitch, etc.) who had an impact on Shariati's understanding of dialectic approached the dialectic were examined. Then, how the human, society and philosophy of history, which are the three main issues that come to the fore in Shariati's social philosophy, is discussed dialectically. Finally, a general evaluation and discussion is given.

^a Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, ferhadtekin@gmail.com

^b Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, karaarslanf@gmail.com

In his imagination, man reveals the most concrete form of the dialectical relationship. Because man is a synthesis of the spirit of God and mud, which are opposite to each other. In addition, according to him, human beings have a dialectical feature not only in terms of ontological aspects, but also in terms of the relationships they do, produce and establish. He points out that since Aristotelian logic did not accept the unity of opposites, he could not understand how Adam was composed of the unity of opposites. Because in this logic, cause and effect are one-way. Thus, before many sociologists, he mentioned that there is a constant dialectic in the relationship of man with himself, what he creates and with society, but he did not advance his ideas on this subject because he was especially interested in the "ideal man".

Shariati compared Marxian and Weberian approaches in the context of social structure and dialectics, and argued that both can partially explain social reality. He emphasized that Marx took the mode of production as the main cause of social changes and Weber based belief/mentality, but that these two views were not valid all the time and everywhere. Shariati pointed out that in the relationship between social structure and change, it is necessary to take into account the unpredictable factors and unknown facts that occur according to place, time and conditions, rather than a dogmatic and strict dialectical relationship.

According to Shariati, all societies carry within themselves the dialectical relationship. However, some may be static, while others are constantly changing. The reason why societies are static or frozen is not because there is no dialectical relation in them, but because the dialectic is frozen or paralyzed. Therefore, Shariati says that in such societies the dialectical relationship exists but has not yet taken action.

Dialectic is an intellectual and interpretive method that describes the past and the future in Shariati. In this sense, it describes how history is shaped and how it will be completed. For this reason, Shariati sees dialectic as the most suitable method for the "tawhid world view". According to Shariati, who sees the story of Abel and Cain as the source of his philosophy of history, the struggle of these two is the struggle of opposite poles that have always existed in a historical dialectic throughout history. Therefore, history includes a dialectical process, just like man. Therefore, according to him, this war based on opposition will continue until Cain's order is defeated and Abel's order is established.

Conclusion

We see that the principle of "dialectical reciprocity" that Shariati applies in

the analysis of human and social structure is not valid for the philosophy of history. Probably the main reason for this is that his philosophy of history has shifted to a utopian direction by getting too far from social reality and human practice. Because Shariati was mainly concerned with "what should be", not with "what is", which means determining how the dialectic will proceed in the historical process. Although different from each other, we see that the views of both Hegel and Marx on how to complete the dialectic are also valid for Shariati. Thus, it points to a belief in how dialectics should work, rather than predicting how dialectics should work in the context of philosophy of history. As a result, it should be noted that some of Shariati's analyzes on the basis of the dialectical method -partially those related to human beings and social structure and change- are original and valuable, but those of the philosophy of history and "what ought to be" are undialectical and utopian.

Keywords: Sociology of Religion, Ali Shariati, dialectical method, human, society, philosophy of history.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The authors declare they have contributed equally to the article.

5. Competing interests:

The authors declare no competing interests.



CHOMSKY'NİN DOĞALCILIĞA DAİR GÖRÜŞLERİ VE YÖNTEMSEL DOĞALCILIĞINDAKİ ORTA YOLCULUK

 Merve KOYUNCU^a

Öz

Çağdaş zihin felsefesinde insanın neliğini açıklamaya yönelik girişimlerin olduğu alanlarda doğalcı anlayış hâkimdir. Doğalcılık kabaca gerçeğin doğaüstü hiçbir unsur içermediği fikridir. Bu fikir zihin-beden problemi sahasında genellikle indirgemeci tavırla temayüz eder. Zihin bedene indirgenmek istendiğinde ise nitelceler, yönelimsellik, özgür irade, dil becerisi gibi zihinsel fenomenlerin doğalcı açıklaması kimi zaman yeterli gözükmemektedir. Dolayısıyla doğalcılığın zihinsel fenomenler konusunda açıklama gücünün zayıf kaldığı durumlar söz konusudur. Bu makale doğalcılığın açıklama gücünün zayıf kaldığı durumları fark eden Chomsky'nin doğalcılık eleştirisi ve aynı zamanda kendine has doğalcılığının inşasını açıklamayı hedeflemektedir. Bu doğrultuda ilk olarak doğalcılık ve problemleri açıklanmaya çalışılmıştır. Ardından Chomsky'nin doğalcılık eleştirilerinin zemininden bahsedilmiştir. Söz konusu zeminin ürettiği doğalcı anlayış olan Chomsky'nin alternatif doğalcılık biçimi; yöntemsel doğalcılığa yer verilmiştir. Chomsky, yöntemsel doğalcılığa bilim felsefesi üzerinden destekleyici veriler sunmuştur. Bu bağlamda bilimler arası birlik idealinin bilimcilik ideolojisine dönüştüğü durumlara dair Chomsky'nin eleştirilerinden bahsedilmiştir. Chomsky, bilim tarihinden getirdiği örneklerle bilimin kapsamı dışında kalan kimi fenomenlerin zamanla bilimin sınırlarına girebileceğinden söz eder. Bilimin koyduğu kurallara, yöntemine sadakati savunurken aynı zamanda bilimin sınırlarına yönelik eleştiri yaparak bir doğalcılık kuramı geliştirir. Chomsky, yöntemsel doğalcılığı, dilbilime dair görüşleri üzerinden açar. Bu nedenle çalışmada Chomskyci dilbilimsel görüşlerin yöntemsel doğalcılık içerisindeki anlamı belirginleştirilmiştir. Sonuç itibarıyla Chomskyci bilim anlayışının ve dil kuramının doğalcılığı hem onaylayıp hem eleştirerek orta yolcu, makul bir doğalcılık biçimi ürettiğini söylemek mümkündür.

Anahtar kelimeler: Felsefe Tarihi, Çağdaş Felsefe, Doğalcılık, Chomsky

^a Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi, koyuncum@cu.edu.tr



CHOMSKY'S VIEWS ON NATURALISM AND THE MIDDLE WAY OF HIS METHODOLOGICAL NATURALISM

Abstract

In contemporary philosophy of mind, naturalist theory is dominant in areas where there are attempts to explain what a human being is. Naturalism is roughly the idea that reality contains no supernatural element. In the field of the mind-body problem, this idea often stands out in a reductionist manner. When the mind is wanted to be reduced to the body, sometimes the naturalistic explanation of mental phenomena such as qualia, intentionality, free will, and language does not seem sufficient. Therefore, there are cases where the explanatory power of naturalism on mental phenomena is weak. This article aims to explain Chomsky's critique of naturalism and at the same time the construction of his own naturalism, who realizes that the explanatory power of naturalism is weak. In this direction firstly, naturalism and its problems are tried to be explained. Then, the ground of Chomsky's criticism of naturalism is mentioned. Methodological naturalism, which is Chomsky's alternative naturalism, which is the naturalist understanding produced by the ground in question, is included. Chomsky provided supporting data to methodological naturalism through the philosophy of science. In this context, Chomsky's criticisms of situations where the ideal of inter-scientific unity turns into an ideology of scientism are mentioned. Chomsky, with examples from the history of science, mentions that some phenomena that are outside the scope of science may enter the limits of science over time. While defending the obedience to the rules and method set by science, he also develops a theory of naturalism by criticizing the limits of science. Chomsky explains methodological naturalism through his views on linguistics. For this reason, the meaning of Chomskyan linguistic views in methodological naturalism are clarified in this study. As a result, it is possible to say that Chomskyan understanding of science and language theory both approve and criticize naturalism, producing a moderate, acceptable form of naturalism.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: History of Philosophy, Contemporary Philosophy, Naturalism, Chomsky.



Giriş

Doğalcılık [naturalism] ve doğalcı [naturalist] kelimeleri için Oxford English Dictionary'e müracaat edildiğinde bu kelimelerin 16. ve 17. yüzyıllar

itibariyle bilimle ilişkili kavramlar olarak düşünölmeye başlandığını ve doğaüstüne karşıtlık anlamında kullanıldığını görmek mümkündür (Horst, 2009, s. 224-225).¹ Doğalcılık, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*'nin doğalcılık [naturalism] maddesinde, felsefeyi bilime yaklaştırma ideali olarak tanımlanır. Doğalcılık burada gerçekliğin doğaüstü hiçbir şey içermediği ve “insan ruhu” da dâhil olmak üzere gerçekliğin tüm alanlarını araştırmak için bilimsel yöntemin kullanılması gerektiği iddiası olarak açıklanır. Ancak burada da belirtildiği gibi doğalcılığın farklı biçimleri vardır. Söz konusu biçimler arasında hem fikrin savunulma şiddetinde farklılıklar gözlemlenebilir hem de doğalcılığın yöntem mi yoksa bir “ideoloji” mi olduğuna göre farklı biçimleri ortaya çıkabilir. Doğalcılık, “koyu doğalcılık” biçiminde katı bir tavırla savunulabildiği gibi onun daha zayıf versiyonlarından da söz edilebilir (Papineau, 2021). Doğalcılığın bir metot mu, bir dünya görüşü mü olduğu hususunda ise Horst'un ayırımına müracaat edilebilir. Horst, doğalcılığı felsefi doğalcılık ve ampirik doğalcılık olarak ikiye ayırır. Felsefi doğalcılık, bir X'in doğal bir fenomenden başka bir şey olmadığı iddiası olarak tanımlanır. Bu X fenomeni ile fizik, nörobilim gibi bilim dalları arasında doğrudan irtibat vardır. Felsefi doğalcılık, paradigmatik olarak doğaüstü varlıkları ve özelliklerini rettir. İlaveten zihin hakkındaki bilgilerimizin tümünü doğa bilimlerine uygun hale getirme taahhüdüdür. Ampirik doğalcılık ise, felsefenin kendine özgü bilgi iddiaları olmadığı, felsefenin varlığının bilimlerle anlamlı olduğu iddiasıdır. Burada bilim insanları, felsefenin iddiaları karşısında hakem rolündedirler ve felsefenin nihai kertede denetleyicisi konumundadırlar. Ampirik doğalcılık, zihni anlamak için sinirbilimi rehber kılmak ister ve geleneksel felsefi sorunları zihinle ilgili çalışma sahasından elemek ister. Bu görüşe göre felsefe bilimin ardılı ve onun yorumlayıcısıdır. Horst'un aktardığına göre Micheal Tye, zihin felsefesinde doğalcılığın, zihinsel durumların bilimsel yasalar kapsamında düşünölebilecek olan nedensel etkileşimlere katıldığı veya zihinsel durumların nihai olarak mikrofiziksel fenomenler tarafından oluşturulduğu, nihai olarak da onlar tarafından gerçekleştirildiği şeklinde düşünölebileceğini ifade eder. Çağdaş doğa düşüncesi ile beraber doğalcı olmak çok istendik bir durum olmuş ve Horst'un ifadesi ile doğalcı olmak âdeta “kabile üyelerini yabancılardan ayıran şifreli bir kelime” haline gelmişti. Çağdaş dönemde ikicilik ne kadar olumsuz görülüyor ise doğalcılık da o kadar pozitif değerilenen bir fikir haline gelmiştir. Epistemoloji ve bilim felsefesinde Mantıkçı Pozitivist ve ampirist etkinin zihin felsefesindeki

¹ Çağdaş doğa düşüncesinin oluşumunun tarihsel seyri için ayrıca bkz. (Arslan, 2016).

biçimi doğalcılık biçiminde karşımıza çıkmıştır (Horst, 2009, s. 221-240).

Söz konusu bağlamda doğalcılığın her iki türünü de zihin-beden problemi kapsamında düşündüğümüzde doğalcılığın zihni bedene indirgeyen ve beden durumuyla özdeş kılan bir indirgeme fikrini içerdiğini düşünmek mümkündür.² Zihin felsefesinde zihnin doğal bir fenomen olarak düşünülmesinin onun tözsel, cevhersel bir değerinin olmadığı fikrini içerdiğini söyleyebiliriz. Ancak zihin, fiziksel veya biyolojik özelliklerden başka birtakım nitelikler daha sergiliyor gibi gözükmektedir. Sağduyusal olarak reddedilemez bu özellikler doğalcılığın zihin ve onunla ilişkili fenomenlere uygulanabilmesini zorlaştırmaktadır. Zihin ve beden arasında birtakım etkileşimlerin olduğu hususunda itirazda bulunmak bugün mümkün gözükmemektedir. Ancak nitelceler, öznel farkındalık, yönelimsellik, dil becerisi gibi zihinsel özellikler zihin hakkında bilimin -belki de henüz- açıklayamadığı birtakım durumların olabildiğine işaret etmektedir. Bu durum zihin-beden problemine dair “zor problem” hakkında bir çeşit agnostisizm doğurmakta ve bilime duyulan güven sürse de ikici birtakım temayüller ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Zor problem agnostisizmi diyebileceğimiz bu durum, doğalcılık ve özellikle zihin-beden konusunda indirgemeci doğalcılık biçimine dair eleştirilerden neşet eden bir tavır olarak ortaya çıkmıştır. Bir zihinsel fenomen, nöral veya fiziksel fenomenlere indirgenemiyorsa onda bu ikisi dışında kalan ve açıklanmayan şeyler olduğunu düşünmek mümkün hale gelmiştir (Horst, 2009, s. 220). Fiziksel ve biyolojik bir sistemin, yönelimsellik özelliğine sahip olması, zihinsel temsiller oluşturabilmesi veya bu yapıdan bilincin nasıl doğduğu doğalcı perspektiften açıklanamıyorsa (Jacob, 2010, s. 36-38) burada doğalcılığa dair birtakım şüpheler ortaya çıkabilir. Ancak sanki doğalcılığı eleştirmek “bilimdışı” kalmak gibi bir tehlikeyi içeriyor gibi gözükmektedir. Bu nedenle zihinsel fenomenler açıklanırken herhangi bir doğalcılık eleştirisinde bulunmak bilimin reddi, aynı zamanda da ikici olmak gibi çağdaş düşüncede istenmeyen bir pozisyona düşmek olarak yorumlanmaktadır.

Bu çalışma yukarıda söz ettiğimiz çeşitli sebeplerle, doğalcılığın zihin felsefesi alanındaki otoritesinin sarsıldığı durumları gören ve fark eden eleştiri sahiplerinden Chomsky'nin doğalcılık eleştirisini ve yeni doğalcılık fikrini açıklamayı amaçlamaktadır. Bu gayeyle makalede öncelikle doğalcılığın ne olduğu ve nasıl anlaşıldığı açıklanmaya çalışılmıştır. İlerleyen

² Doğalcı zihin anlayışlarının bütünü indirgemeci değildir. Bu konuda bir örnek Thomas Nagel'in yaklaşımı olabilir. Bk. (Nagel, 2012).

başlıklarda iki ana tema üzerinde durulmuştur. Bunlardan ilki, Chomsky'nin doğalcılığa bakışından ve doğalcılık eleştirisinin dayandığı gerekçelerden söz edeceğimiz temadır. Bu kısımda eleştirilerin zemininden ve Chomsky'nin önerdiği doğalcılık biçiminden bahsedilmiştir. İkinci tamamımız Chomsky'nin önerdiği doğalcılık biçimini dayandırdığı dil görüşüdür. Bu temada ise Chomsky'nin neden dil örneklemini seçtiği ve bu örnekleme işaret ettiği doğalcılık eleştirisinden söz edilmiştir. Bu doğrultuda hem doğalcılığın doğruluk değerinden taviz vermez duruşu hem de makul bir biçimi olup olmadığı hususlarını tartışabilmek açısından Chomsky bir başlangıç noktası olarak sunulmuştur. Değerlendirmelerin yer aldığı sonuç kısmı ile çalışma tamamlanmıştır.

A. Chomsky'nin Doğalcılığa Bakışı ve Eleştirilerinin Zemini

Chomsky, zihin-beden probleminde doğalcılığın zihinsel fenomenlere indirgemesinin oluşturduğu sorunların farkında olan felsefecilerden biridir. Ancak bu farkındalık onun doğalcılığı tümüyle reddetmesine neden olmaz. Chomsky, doğalcılığın genel anlaşılma biçimlerinden söz eder ve bunları eleştirerek yeni bir doğalcılık biçimi ortaya koymayı hedefler. Chomsky, doğalcılık eleştirisine zihin kavramına dair genel yaklaşımı analiz ederek başlar. Bir doğalcı olarak indirgemeci yaklaşım ile zihinsel durumların elimine edilmesini kabul etmez. Chomsky'e göre zihin incelemelerinde zihinsel teriminin kullanılış biçimi problemlidir. Bu nedenle doğalcılık ıslahatı kapsamında ilk olarak zihinsel teriminin kullanılış ve algılanış biçimi hakkında bir yenilik önermektedir. *Dil ve Zihin İncelemelerinde Yeni Ufuklar (New Horizons in the Study of Language and Mind)* isimli çalışmasında bu öneriye yer verir. Chomsky'e göre; nasıl ki "kimyasal", "optik", "elektriksel" terimlerinin kullanımında akla gelen metafizik bir bölünme yoksa "zihinsel" kavramının kullanımında da böyle bir bölünme olmamalıdır. Örneğin bazı olaylar, süreçler, durumlar "kimyasal" olarak nitelendirilebilir ve bu terimle karşılanabilir. Bu durumda birisi "kimyasal" terimini duyduğunda burada metafizik bir bölünme olduğunu sezinemez. "Kimyasal", "optik" veya "elektriksel" terimlerinin kullanımı, dünyanın mahiyeti araştırılırken ve çözümlenirken bir araç olarak seçtiğimiz herhangi bir branşın çeşitli kavramlarıdır. Bir araştırma yapılırken odaklanılan çalışma alanına göre kullanılan terimlerin de değişmesi olağandır. Chomsky tıpkı kimyasal, optik, elektriksel terimlerini rahatlıkla kullandığımız gibi "zihinsel" terimini de rahatlıkla kullanabilmeyi talep eder. "Zihinsel" terimini diğer terimler gibi, geleneksel içeriğiyle fakat metafizik bir gönderimi olmadan, zihinsel olanın bir kıstası olacağını ima etmeden kullanmayı teklif eder. Zihinsel kavramını kullanırken aklımıza metafizik bir bölünme gelmemesi gerektiğiyle ilgili

kastı budur. Bu bağlamda kendisi zihin [mind] kavramını, dünyanın içerisinde var olduğunu düşündüğü zihinsel yönle atıfla rahatlıkla kullanır. Zihin ve zihinsel teriminin mevcut kullanımındaki problemleri çözmek adına zihinsel teriminin anlaşılma biçiminde ıslahat hedefler. Zihin terimini yeniden tanımlama, ona yeni sınırlar çizme amacıyla değildir. Çünkü örneğin nasıl “kimyasal” terimi için böyle bir gündem söz konusu değilse zihin kavramı için de bir tanımlama, sınır çizme söz konusu olmamalıdır (Chomsky, 2019, s. 133-134). Bir bakıma Chomsky, “kimyasal”, “elektriksel”, “optik” terimleri kullanılırken ve terimlerin ilgili olduğu sahalara dair çalışma yürütülürken sergilenen rahatlık ve özgürlüğün zihin çalışmaları yürütülürken de mümkün olmasını istemektedir.

Chomsky’nin doğalcılığı, bilimin sınırlarına sadık kalan ancak zihin kavramını gündeme getirmekten çekinmeyen bir doğalcılık olarak görülebilir. Bu bakımdan Chomsky, zihni indirgeyen veya elimine eden bir doğalcılık biçiminden uzaktır. Doğalcılığın Chomskyci yorumunu, onun zihin incelemelerinde öne sürdüğü yaklaşım ile yöntemsel doğalcılığında görmek mümkündür. Chomsky zihinsel fenomenler hususunda ve dilbilimin içerisinde beynin önemli bir yeri olduğunu onar. Zihin hakkında sürdürülen çalışmalarda beyinden bahsederken zihin kelimesinin kullanılmasında problem görmez. Bu bakımdan Chomsky için herhangi bir çalışma yürütülürken beyin ve zihin sözcüklerinin kullanım tercihinin arka planında büyük bir savaş yoktur. Hatta kendisi de zihin ve beyin kavramlarının arasına eğik çizgi koyarak onları “zihin/beyin” şeklinde birbirine muadil olarak kullanır (Chomsky, 2019, s. 24). İlâveten “doğalcılık” terimini de metafizik yan anlamları olmadan anlamayı önerir. Zihin konusunda doğalcı bir yaklaşımın dünyanın zihinsel içeriklerini araştırırken “temel” doğa bilimleri [the “core” natural sciences] ile bütünleşme umudu taşıdığını ve açıklayıcı kuramlar inşa etmeye çalıştığını söyler. Bu araştırma biçiminde yöntemsel doğalcılık ile “insanın boynunun üzerindeki şey” yani beyin [above the neck] incelenir ve söz konusu inceleme faaliyeti esnasında bilimsel akılcılık çerçevesinden çıkılmaz. İnsan zihni konusunda gizemci olmak, bilimsel anlayışta öngörülme-yen a priori taleplerde bulunmak, keyfi şartlar koymak gibi sebeplerle araştırma alanından sapmak anlamına gelebilir. Chomsky’nin yöntemsel doğalcılığı, bilgimize kesin temeller belirlemeden dünya hakkında öğrendiklerimizin güvenilirliğini ve bu bilgilerin uygulanabilirliğini değerlendirmek üzere birtakım standartlara sahip olduğumuzu kabul etmeyi içerir. Chomsky, insanın boyunu aşan yönü diyebileceğimiz, görünürde olduğu halin “ötesi”nde ne olduğuna dair yürütülen çalışmaların zemini olarak fen bilimleri sahasını [in the hard sciences] belirler. Ona göre zihin

araştırmalarında yanıtların bulunacağı yer muhtemelen burasıdır (Chomsky, 2000, s. 76-77; Chomsky, 2019, s. 134-135).

Chomsky, zihne dair çalışmaların zemini olarak fen bilimleri sahasını tayin ederken öte yandan da doğalcılığın kapsamı ve sınırlılıklarında ıslahat gerektiği kanaatindedir. Bu nedenle doğalcılığın makul bir biçimi olarak kabul edebileceğimiz yöntemsel doğalcılığın diğer doğalcılık çeşitleriyle karıştırılmaması gerektiğinin altını çizer. Chomsky'e göre doğalcılığın iki çeşidi vardır: *epistemik doğalcılık* ve *metafizik doğalcılık*. Doğalcılığın genel olarak anlaşılma biçimini Dennett'tan, "zihinlerimiz, bilgimiz ve dilimiz hakkındaki felsefi açıklamanın doğa bilimleriyle süreklilik ve uyum içinde olması beklentisi" şeklinde aktarır. Epistemik doğalcılığı ise, Willard V. O. Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisindeki gibi bilgi ve inanç incelemelerinin dar bir davranışçı psikoloji ile bütünleştirilmesi olarak tanımlar. Epistemik doğalcılığı daha geniş biçimde, "doğanın mükâfatı", "doğal içgüdü", "zihne yerleştirilmiş ilkeler, kavramlar" gibi kalıplarla düşünebiliriz. Bu kavramlar eşliğinde düşünüldüğünde epistemik doğalcılık bir çeşit yaratılışçı fikir barındırıyor gibi gözükebilir. Ancak epistemik doğalcılıkta "doğanın emriyle ruha kazınan ortak kavramlar"ın Charles Sanders Peirce etkisi ile daha çok evrimci epistemoloji ile ilişkisi olduğunu söylemek mümkündür. Chomsky doğalcılığın bu biçimini hatalı görür (Chomsky, 2019, s. 139-140).

Chomsky, doğalcılığın diğer biçimi metafizik doğalcılığı ise epistemik doğalcılıktan bile daha sorunlu görür. Doğalcılığın metafizik yorumunda zihin, bilgi, dil konularına dair tüm fenomenlerin doğa bilimleriyle uyumlu ve süreklilik içinde olduğu beklentisi hâkimdir. Chomsky, bilimler arası birlik ideali ile bilimlerin daha "temel" bilim olan hangisiyse ona indirgenme çabasını net biçimde tefrik eder.³ Bilim sahaları arasındaki ilişkilerin mahiyeti hususunda Carnap ve Ernest Nagel ile karşımıza çıkan bir bilim alanının daha temel olan bilim dalına indirgenmesi tavrı⁴, zihin-beden probleminde zihnin bedene indirgenmesi anlayışını ortaya çıkardığını söylemek mümkündür (Horst, 2009). Ancak tarihsel süreçte dünya hakkındaki çeşitli kuramları birleştirme ideali, beklentilerin olduğu yönde

³ Horst, doğalcılığın indirgemeci görünümleri konusunda örnek olarak Oppenheim ve Putnam, Stich ve Lawrence ile Fodor'u zikreder. Ayrıntılı bilgi için ilgili çalışmalara müracaat edilebilir (Horst, 2009).

⁴ Bilimlerin daha temel bilim olarak görülen fiziğe indirgenmesi bilimler hiyerarşisi hususunda bilgi verir. Bu bakımdan hangi bilimin daha üstün bilim olduğu, felsefenin rolünün ne olduğu gibi sorularla ilişkili olan bu konu, zihin felsefesi sahasında doğalcı anlayışa dair tavırların şekillenmesi konusunda karşımıza çıkmaktadır.

gerçekleşmiş gözükmemektedir. Chomsky bilim tarihinde yaşanan değişimlere atıfla bilimlerin, örneğin kimyanın, daha temel bilim olarak görülen fiziğe indirgenme girişimlerinin başarılı olmadığından söz eder. Kimyevi açıklamaların fiziksel açıklamalara tebdil edilmesi gerektiği konusundaki ısrarların 1930'lara gelindiğinde beklenmedik biçimde fiziğin değişimiyle sonuçlandığını söyler. Zira daha eski dönemlerdeki fizik anlayışı yetersizdir ve fizik değişim geçirmiştir. Kimyevi açıklama, o dönem için yeni bir fizik anlayışı olan kuantum fiziğindeki bilimsel anlayış ile gayet uyumludur. Ayrıca 17. yüzyıldaki bir bilim insanı, hâkim mekanik felsefenin mekanik yasalarıyla uyumsuz olduğu gerekçesiyle Newton kuramının mekanliğini reddedebilirdi. Fakat süreç temel fiziğin değişimi ile sonuçlanmıştır. İnsanın bilme yetisinin sınırlılıkları ve zamanla kayıtlı oluşundan hareketle Chomsky, doğal dünya hakkında yürütülen çalışmalarda insan zekâsının ne kadar ilerleyebileceği hususunda belirsizliği kabullenmiş gözükmemektedir.⁵ Fakat bu belirsizlik, onu bilimsel çalışmaları takip etmekten ve felsefe üretmekten geri koymaz. Zihin çalışmalarında zihnin mahiyetine dair pek çok konunun insan için çözülebilir bir problem mi yoksa bir gizem mi olduğu belirsizdir. Yine de Chomsky'e göre ilkesel olarak cevapları bulmak mümkündür (Chomsky, 2019, s. 142-144). Chomsky, zihnin mahiyetine dair soruşturmaların neticesinde oluşan zihin kuramlarının kimisinin içerisinde gizem veya çözülebilir problem olan unsurların olabildiğini söyler. Zihne dair henüz anlaşılammış bu unsurların günü geldiğinde ilkesel olarak anlaşılabilmesi ihtimaline de gizem olarak kalacağı ihtimaline de aynı mesafededir. Ancak burada gizemle kast edilen zihnin sihirli bir fenomen olması anlamında değildir. Bu duruşu, bilimsel bir tavır olarak zor probleme dair "henüz" agnostik tavır olarak düşünebiliriz. Zira söz konusu belirsizliğin farkında oluşu Chomsky'i bilimsel çalışma yapmak konusunda atalete sürüklememiştir. Bu yüzden olacak ki insan zihninin işleyişinin görüngülerinin fiziksel açıklamalarının yapılacağına dair ümit vardır. Chomsky'e göre önceki kuşaklarda yerçekimi, elektromanyetik güç, kütsesiz parçacık gibi kavramlar sağduyuya aykırı gözükürken zamanla nasıl anlaşıldı ve kabullenildiyse zihnin işleyişine dair "fiziksel açıklama" bir gün yapılacaktır (Chomsky, 2011, s. 159).

Bu bağlamda, modern bilimin kökenlerine dönen Chomsky, tarihsel seyir içerisinde bilim denilince anlaşılan şeyin ne olduğuna dair farklı yanıtların olduğunu fark eder. On yedinci yüzyılda bilimsel ilerlemeler

⁵ Bu durum *Giriş* başlığında söz ettiğimiz bilinç konusundaki zor problem agnostisizmi olarak nitelediğimiz tavırla benzer olarak düşünülebilir.

mekanik felsefenin temelini oluştururken çeşitli okült niteliklerin, gizemlerin varlığına dair görüşleri de ortadan kaldırmıştır. Chomsky'e göre Dekartçılar, belli doğa olayları yeni bilimsel anlayışın kapsamına girmediği için yeni bir ilkeye ihtiyaç duymaktaydı. Ona göre Dekartçıların metafizik konumlanmış biçimleri, insanın mahiyetine dair ikinci bir tözün [res cogitans] yani zihnin var olduğu fikrini ileri sürmelerine yol açmıştır. Mekanik felsefenin bu çözüme kucak açmayan biçimi, Newton'un kendisinin de memnun olmayacağı biçimde bir "okült" unsurun devreye girmesiyle revizyona uğramıştır. İlginçtir ki Dekartçı zihin kuramında ikinci töz olarak varsayılan zihnin değil, bedeninin tanımlanması değişime uğramıştır. Chomsky bu durumu, Newton'un makineyi defetmesi ve "makinedeki hayalet"e yer açılması olarak niteler. Doğal bilimlere dünyayı kimyasal, elektriksel, zihinsel yönleriyle anlamaya çalışır. Chomsky, gerçek fiziksel şeyler olan elektrik ve manyetik alanları etkileyen "gizemli" Newtoncu güçlerin dünya kapsamında olup olmadığını sorar. Metafizik doğalcılık "doğanın birliği" talebi olarak değerlendirilebilirse fizikçilerin evrendeki maddenin yüzde doksanının karanlık madde olduğuna dair söylemleri ile nasıl uyumlu olabilir? Yani evrene dair tüm çalışmaların birlik ideali ile tek bir temel alan ve onun kuramlarıyla açıklanması için namzet bilim olan fizik, içerisinde dünyaya dair bütüncül bir açıklamayı barındırmıyor gibi gözükmektedir. Dolayısıyla fizik biliminin kendisi, dünyayı oluşturan maddenin açıklamasına henüz sahip değilken zihin kuramlarının bilimin dışında olduğunun iddia edilmesi kabul edilebilir değildir. Bu bakımdan metafizik doğalcılığı, onun neyin "fiziksel" veya "maddi" olduğunu kabul ettiğini belirlemeden savunmak tutarlı gözükmemektedir (Chomsky, 2019, s. 144-147). "Fiziksel nesne" kelimeleriyle ifade edilen kavramın atanabilir bir bilimsel içeriği yoksa o zaman fizikalizm ile töz ikiciliği arasındaki ontolojik bir çelişki yoktur. Chomsky fiziksel nesne kavramının bugün fiziğin kendi bilim sahası içerisinde tutarlı bir kavram olmadığını düşünür. "Fiziksel nesne ve zihinsel varlık kavramları, dünyanın herhangi bir bilimsel teorisinin parçası değildir. Fiziksel nesnelere ve zihinsel varlıklar arasındaki ilişkinin doğası hakkındaki ontolojik tartışma bu nedenle, dünyanın herhangi bir bilimsel veya doğalcı araştırmasının parçası olamaz (Jacob, 2010, s. 15-20.) Chomsky "fiziksel" tanımının flu olduğunu, bu kavramın içerisine nelerin girdiğinin henüz açık olmadığını iddia ederek bir doğalcılık eleştirisi yapmaktadır. Bilim tarihinden aktardığı örneklerde görülen o ki, geçmişte fiziksel nesne tanımının kapsamında kabul edilmeyen şeylere yaklaşım, fiziksel nesne tanımının kendisinde ıslahat yapılması ile değişmiştir. Çağdaş zihin felsefesi için bunun anlamı, hâkim yaklaşım olan doğalcı kuramın, bugün bilim dışı

olarak nitelediği fenomenlerin bir gün “bilimsel” olduklarının anlaşılabilmesi ihtimalinin mevcut olmasıdır. Bu; zihinsel fenomenlerin, pozitivist bilim kıstaslarının dışında kalan yönlerinin ölçülebilir olmaması nedeniyle elenmesine dair ciddi bir eleştiridir.

Chomsky, Thomas Nagel’ı zikrederek zihin-beden problemine dair mevcut yaklaşımın problemleri yönlerinin olduğu konusunda kendisine destek bulur. Nagel’a göre; “zihin-beden problemi modern biçimiyle ancak on yedinci yüzyılda, fiziksel dünya hakkında hepimizin içerisinde yetiştiği bilimsel anlayışın doğuşu ile ortaya konulmuştu.” Fakat Newton’un sarstığı mekanik felsefe üzerinden anlam ifade eden bu anlayış beden ve zihnin doğası hakkında yeni bir izah olmadan ilerleyemez. Chomsky, zihinsel fenomenlere dair açıklamaların yüzyıl önceki kimyanın anlaşılma biçimi kadar “fiziksel” olup olmadığını sorgular. Veya neden zihinsel fenomenler, Newton’un okült kuvvetleri gibi fiziksel kabul edilmeyip “esrarlı”, “mantığa aykırı” bulunur? Chomsky, fizikselci anlayış biçimi içerisinde fiziksel fenomenlere bile fizik dünyasında yer bulamamak gibi bir durumun söz konusu olabileceğini söyler. Bu bakımdan doğalcı araştırmanın entelektüel karakterinin gücüne rağmen araştırma sahasının dar olabileceği ihtimalini hesaba katmak gerekir. Nagel’ın, eleyici maddeciliğin [eliminitavizm] “Flaubert, Proust, Henry James gibi insanların alanı olan “ilkel kuram”ı [primitive theory] dışladığı fikrine başvuran Chomsky, bu fikri Nagel ile paylaşır gözükmektedir (Chomsky, 2000, s. 89-90; Chomsky, 2019, s. 153-154). Chomsky’nin doğalcılığa dair eleştirileri doğalcılığın içerisine sığmayan zihinsel fenomenler hakkındadır. Söz konusu eleştiriler bilim tarihindeki örneklerden beslenir. Zihinsel fenomenlerin varlığına dair tartışmayı zihin-beden problemi ve zihin felsefesi tartışma bağlamından alıp bilim tarihi bağlamına yerleştirir. Böylelikle Chomsky, zihin-beden probleminde çekirdek sorun olarak belirlediği “fizik”, “fiziksel” tanımından hareketle ve bu kavramların tarihsel süreçte geçirdiği değişimlere odaklanarak kavramların içeriklerinin değişiminin envanterini çıkarmış olur. Bir anlamda bilime yaklaşımın değişim istatistiğinden yararlanarak gelecekte gerçekleşebilecek paradigma değişimlerine dair öngörülerde bulunur.

1. Chomskyci Yöntemsel Doğalcılık

Chomsky, zihinsel fenomenler hakkında doğalcı açıklamanın bir gün fizikle birleşeceğine ve yeniden gözden geçirebileceğine ihtimal verir (Chomsky, 2019, s. 148-151). Bu bakımdan Chomsky, doğalcılığı bir yöntem olarak onaylar. Doğal dünyanın doğal fenomenlerini araştırırken benimsenen yolların zihin ve dil çalışmalarında da kullanılabilmesini söyler.

İlkesel olarak zihinsel fenomenler hakkındaki açıklamalar bir gün fizikle birleşebilir. Chomsky'nin onayladığı biçimiyle yöntemsel doğalcılık üç temel fikir içerir:

- Zihinsel ve dilsel fenomenleri araştırırken doğal dünyanın diğer fenomenlerine nasıl yaklaşıyorsak zihin ve dil fenomenlerine de öyle yaklaşmamız gerekir.
- Yürütülen çalışmalar ile amacımız, yalnızca betimleyici değil aynı zamanda açıklayıcı değere sahip teoriler oluşturmaktır.
- Bu teoriler, nihayetinde “temel” doğa bilimlerindeki teorilerle bütünleştirilmelidir.

Dolayısıyla yöntemsel doğalcılık, dünyada nelerin olduğu, bu şeylerin doğasının ne olduğu ya da onlar hakkında nasıl bilgi sahibi olabileceğimiz hakkında bir doktrin değildir. John Collins'ten iktibasla yöntemsel doğalcılık, doğal dünyanın mahiyetine veya nasıl organize edildiğine dair açıklama yapma taahhüdünde bulunmaz. Daha ziyade, fenomenleri nasıl araştırmamız gerektiğine dair bir dizi çalışma varsayımı oluşturur. Bir anlamda, yöntemsel doğalcılığı, “yalnızca bir yöntem” olarak anlamak yerinde olur. Bu doğalcılık biçiminin, “teorik içgörü kazanmak için fenomenlere başlangıçta nasıl ve hangi ruhla yaklaşmamız gerektiğine dair bir doktrin” olduğunu söyleyebiliriz (Munkerud, 2011, s. 1-3).

Chomsky'nin yöntemsel doğalcılığı konuyu bilim ve felsefenin neliğine dair *Giriş* başlığında atıf yaptığımız tartışmaya getirir. Chomsky söz konusu tartışmada, her ne kadar bilim metodolojisine bağlılığını net biçimde ifade etse de kapsamı bakımından çağdaş bilim anlayışını eleştiren taraftadır. Söz konusu bilim anlayışına uygun zihin-beden modeli olduğu için doğalcılığı, dünyanın içerisinde yer alan her şeyi kuşatıcı bir teori geliştirmede için doğalcılığın “yeterli” gelmeyen kısımlarını irdelemektedir. Eleştirisini dile getirirken doğalcılığın ezici hâkimiyetinden kurtulamayacağını bilincindedir. Dahası bundan kurtulmak gibi bir gayesi de yoktur. Bilimin ortaya koyduğu ve koyacağı gerçeklerle oldukça barışıktır. Fakat bilimin, bilimcilik şeklinde bir ideolojiye dönüşmesinden rahatsızdır. Rahatsızlığını doğalcılık üzerinden eleştirir ve haklılığını bilim tarihinden sunduğu örneklerle destekler. Zira bu örneklerde tarihsel süreçte “Bilim budur.” dendiğinde anlaşılan şeyin ve bilim için çizilen sınırların nasıl değiştiğini görebiliriz. Örneğin Newton'un bilim tarihinde gerçekleştirdiği değişim, o dönemin bilim anlayışının sınırlarının dışındaydı. Tarihsel süreçte üst bilim olarak fizik kabul edilirken ve her bilimsel çalışmanın fizikle birleşmesi hayali mevcutken gerçekte fizik, sınırlarına kimyayı dâhil etmek suretiyle

sınırlarını genişletmek durumunda kalmıştır. Dolayısıyla Chomsky için bilimleri üst bir teoride birleştirme ideali [unity] ulaşılmak istenen bir şeyken, bu uğurda bilimsel indirgemeler yapmak arzu edilmez. Örneğin sağduyu kavramlarının, yönelimselliğin fizik potasında eritilmesi beklenmemelidir. Bu nedenle Chomsky bilimin önüne bilimciliğin geçmesini istemez. Bilimciliği bilimsel çalışma yürütmenin ötesinde bir ideoloji olarak kabul etmesi, metafizik doğalcılık-epistemik doğalcılık ile yöntemsel doğalcılık tasrihi yapmasının nedeni olarak düşünülebilir. Epistemik ve özellikle metafizik doğalcılık Chomsky için ideoloji gibidir. Bu nedenle birtakım ön kabullerle çalışma yürüttüğü gerekçesiyle metafizik ve epistemik doğalcılık kabul edilebilir yaklaşımlar değildir. Oysa yöntemsel doğalcılık, doğalcılığın sınırlarında kalmak ve bilimsel bir faaliyet yürütmeye uygun bir metot olmakla beraber metafizik ve epistemik doğalcılığın taşıdığı ön yargıları taşımaz. Dolayısıyla doğalcılığın bir yöntem olarak kullanılmasında Chomsky açısından sakınca yoktur. Chomsky'nin bilim anlayışı, bilimler arası birlik ideali taşımakla beraber, indirgemeci yaklaşımı onaylamaz. Chomsky sosyal bilimler kapsamındaki bir konunun, teorik olarak fen bilimleri ile birleşebileceğini söyler. Bunun için kendisine bilim tarihinden destek bulur. Ancak zihinsel fenomenlerin bilimler arası birlik ideali uğruna yok sayılmasını kabul etmez.

Giriş kısmında da söz ettiğimiz gibi doğalcılık ve özellikle onun zihni bedene indirgeyen biçimi zihinsel bazı fenomenleri bilimsel açıklama sahasının dışında bırakmaktadır. Bu tür bir doğalcılık anlayışının ideallerine bağlı kalındığında örneğin dilbilim, belirli insan tutumlarıyla, bakış açılarıyla veya bir dili konuşmak gibi sağduyu kavramlarını yansıtan herhangi bir yönelimsel fenomenle ilgilenemeyen âtil bir bilim haline gelebilir. Bu nedenle dil fenomeni hususunda ileri sürülebilecek tüm açıklamaları doğa bilimlerine entegre etmek pek mümkün gözükmemektedir. Dil kullanımı esnasında nesne olarak neyi aldığımız, nesnelere nasıl atıfta bulunduğumuz gibi sorular doğalcı ve indirgemeci bakış açısının dışında kalabilir. Ancak Chomsky'e göre, dilin bilimsel araştırmaya açık olan bir yönü de vardır. Kendisinin *i-dil* olarak nitelediği bu yön "doğal nesne" olarak adlandırılır ve bilimsel araştırma kapsamı içerisine dahil olur (Formigari, 2008, s. 33). Bu bağlamda dil konusu Chomsky'nin yöntemsel doğalcılığı için örnek bir fenomendir. Gelecek başlıkta Chomsky'nin doğalcılık eleştirisi ve yöntemsel doğalcılık savunusu için dili neden seçtiği hususunu açıklamaya çalışacağız.

B. Chomsky'nin Doğalcılığı Bağlamında Dile Dair Görüşlerinin Anlamı

1. Chomsky Neden Dili Örnekleme Olarak Seçti?

Çağdaş felsefede ikiciliğe yönelik yoğun eleştirilerin hâkim söylem haline gelmesine rağmen doğalcı paradigmanın kapsamı dışında kalan kimi zihinsel niteliklerin varlığından doğan bir çeşit zor problem agnostisizmi olduğundan söz etmiştik. Zihin-beden problemi kapsamında doğalcı paradigma ile tatmin edici düzeyde açıklanamamış fenomenlerden nitelceler ve yönelimselliğe ilaveten dil konusunun da doğalcı zihin açıklamaları için kapsam dışı kaldığını söyleyebiliriz. Bu durumun zihin felsefesi içerisinde özellikle zihinsel fenomenlerin açıklanması hususunda ikinci bir meyile neden olduğundan söz etmek mümkün gözükmemektedir. İkinci iddiaları öne çıkaran temel savlardan biri, bahsi geçtiği üzere dil ve muhakeme ile ilgili olarak karşımıza çıkar. İnsanların sınırsız çeşitlilikte anlamları ifade edebildikleri bir dili öğrenebilme ve kullanabilme, yargılar verebilme ve yargılardan yargılara geçiş yapabilme yetkinlikleri bulunması ilginç bir zihinsel özellik olarak karşımıza çıkar. Söz konusu bu yetkinliklerin cisimsel olanın mekânında temsil ve taklit edilemeyeceği düşünülürse karşımıza doğalcılığın kapsamı dışında kalan bir nitelik çıkabilir (Çitil, 2018).⁶ Chomsky'nin doğalcılığa yönelik kapsam eleştirisi de buradan doğar. Kendisinin doğalcılığa bağlılığını ifade etmesine rağmen Chomsky'nin doğalcılığı, doğalcı tezin keyfi davrandığını düşündüğü hususlar üzerinden inşa olur. Örneğin, Chomsky'e göre, Quine'ın "Dünya, doğa bilimlerinin ifade ettiği

⁶ İkiciliği destekleyen ilk temel sava göre nitelcelerin (Lat. Qualia), yani insanın bilincine vardığı renklerin, kokuların, seslerin, tatların, dokunma yoluyla hissedilen benzeri özelliklerin, nasıl ortaya çıktıkları, cisimsel olanı esas alan bir çerçeve içerisinde hiçbir biçimde açıklanamaz. Örneğin, önümüzde duran bir şişenin rengini görme sürecimizle ilgili olarak, şişeden fotonların yansımaları, göz bebeğinden geçerek kırılması, gözün arka kısmındaki hücreleri çarparak uyarması, sinir uyarımlarının sinapslarla iletilmesi ve beynin belirli bir kısmına ulaşması, nedensel olarak doğru bir sıralama sunsa da ne tecrübe edilen bir "ben" in ne de tecrübeye ortaya çıkan rengin bir açıklaması olarak kabul edilemez. Bilincin veya bilincine varılanın fiziksel bir evrende nasıl ortaya çıkabildiği sorusu günümüzde zihin felsefesinin zor problemi (İng. hard problem of philosophy of mind) olarak da anılmaktadır. İkiciliği destekleyen ikinci temel sav, Franz Brentano'nun psikoloji ve felsefe literatürüne kazandırdığı zihnin yönelimselliği (İng. intentionality) kavramı ile ilgilidir. Bu terimin kökündeki "intensio" sözcüğü Arapça "manâ" sözcüğünün Latinceye çevirisidir. Bu itibarla zihnin yönelimsel olması demek zihnin kavrama, arzulama vb. fiillerinin fiile konu olan unsurları aşan bir nesneyi haiz olmasıdır. Örneğin zihin, bir yönüyle duyuşal alanda mevcut olan işaretlerin belirli bir biçimde düzenlenişine yönelip o işaretlerde bizatihi bulunmayan bir anlamı idrak edebilir. Zihnin bu özelliği onu cisimsel olan nesnelere ayırt etmektedir. Cisimsel etkileşimlerde bu anlamda bir yönelimselliğin bulunmadığı düşünülmektedir (Çitil, 2018).

gibidir.” tezindeki muğlaklık doğalcılığın keyfilidir. Chomsky, doğa biliminin ne olduğu tam olarak açıklanmadığı müddetçe, Quine’in ifade ettiği tarzda doğalcı tezin bir anlam ifade etmeyeceğini ve herhangi bir bilgi vermediğini söyler. Quine’in bilimin parçası olmak için nelere müsaade ettiğini sorgulayan Chomsky, kuarkların ya da nöronların Quine’dan bilimsel olanın sahasına geçiş izni aldığını söyler. Quine, dili de bilimsel sahaya dâhil eder. Fakat çağrışım veya koşullama gibi nöral mekanizmalar aracılığıyla nöral girdiye bağlandığını varsayarak dili bu sahaya dâhil eder. Bu bağlamda Quine, Chomsky’nin dil yaklaşımından ayrılır.⁷ Chomsky, Quine’in neleri bilimsel olarak onayladığı neleri onaylamadığı konusunda bir “gerekçesizlik” olduğunu söyler (Chomsky, 2019, s. 156-157).

Bilimsel olanın sınırlarına dair muğlaklık nedeniyle doğalcılığı eleştiren Chomsky, dil incelemelerinden beslenen bir doğalcılık anlayışı geliştirir. Chomsky’e göre dil incelemeleri insan doğasını anlamaya katkı sağlar. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda dilbilim, felsefe, psikoloji birbirinden ayrı bilim dalları olarak ayrı ayrı ilerlerken dil ve zihin ile ilgili soruların ortaya çıkışı, birbirinden ayrı olan bu alanların birleşmesini sağlamıştır. Chomsky için bilim dallarındaki bu ayrışma yapaydır ve bir gün sona erebilir. Bilimlerin nihai kerte de bir gün üst bir teoride birleşeceğine dair beklenti duyan Chomsky, dil incelemeleri için de benzer bir seyir beklentisindedir. Hatta ona göre, son dönemde dil ve zihin çalışmaları farklı disiplinlerin birleşmesi ile yön ve anlam kazanmıştır (Chomsky, 2011, s. 25).

Bu noktada yöntemsel doğalcılığın dilbilim ile nasıl birleştiğini anlamak için onun ne olduğunu yeniden hatırlamak iyi olur. Chomsky’nin makul bir doğalcılık biçimi olarak sunduğunu söyleyebileceğimiz yöntemsel doğalcılığı, dili doğal bir fenomen olarak görmeyi içeren metodolojik bir doktrindir ve bu yöntemle yürütülen çalışmaların amacı, ampirik veriler temelinde derin ilkelerin ve yapıların ortaya çıkarıldığı derin teorilere ulaşmaktır. Geliştirilen teorilerin son aşamada psikoloji, biyoloji, sinirbilim ve nihayetinde fizikteki teorilerle bütünleşmesi umulur. Yöntemsel doğalcılık Chomsky için tekçidir. Bu tekçilik daha evvel bahsi geçen, bilimsel çalışma disiplinlerinde ortak bir yol belirlenmesi ideali [unity] olarak düşünülebilir. Chomsky dile dünyadaki diğer fenomenlere yaklaştığımız gibi yaklaşmamızı ister. Fakat bu anlamda bir tekçilik, dilin bütünüyle fiziksel fenomenler gibi incelenmesi gerektiği şeklinde anlaşılmalıdır. Chomsky için dilin doğal fenomen oluşunu metafiziksel anlam yüklü bir kavram değil,

⁷ Chomsky ve Quine’in dile dair yaklaşımları hakkında ilave bilgiler için şu çalışmaya müracaat edilebilir. Bk. (Smith, 2013).

yalnızca bilimsel pratiği tanımlamanın bir yolu olarak anlamak daha doğru olabilir (Munkerud, 2011, s. 4-14). Bu nedenle Chomskyci doğalcılığı bir'likçi bir bilim felsefesi anlayışının sonucunda doğmuş bilim metodu olarak düşünmek doğru olacaktır. Ancak onun dilin bütünüyle fiziksel fenomenler gibi incelenmesi hususuna düştüğü şerhi de görmezden gelmemek gerekir. Dilde derin yapıların olduğuna dair görüşü ve buna çizdiği doğuştancı izlek onun yöntemsel ikici olarak görülmesine neden olan husus olacaktır.

Yöntemsel doğalcılık çerçevesindeki tekçilik, dile ilişkin açıklayıcı teorilerin diğer bilimlerle bütünleşmesi idealidir. Başka bir deyişle verilere dayanarak yaptığımız açıklamalar nihayetinde psikoloji, biyoloji ve fizikteki açıklamalarla, teorilerle uyumlu olmalıdır. Chomsky'ye göre böyle bir uyumluluk mutlaka indirgeme yapmayı gerektirmez. Beyin farklı seviyelerde anlaşılabilir. Chomsky'nin zihin ve dil çalışmalarında benimsediği yaklaşım olan hesaplamacı zihin kuramı, farklı seviyelerde çalışan diğer teorilerle -örneğin moleküller hakkında bir teoriyle- aynı kelime dağarcığını kullanmayabilir. Eğer teoriler uyuşmuyorsa, her zaman en temel bilim olarak kabul edilen fiziğin haklı, diğerinin yanlış olduğu söylenemez. Daha evvel söz ettiğimiz gibi Chomsky, bilim tarihi boyunca, birleşmenin devam etmesi için daha temel bilim olarak kabul edilen dalın kendisinin revize edildiğinin birden fazla kez gerçekleştiğine işaret eder. Her halükârda, birleşme şu anda sadece bir umut olarak yaşamaktadır. Hatta Chomsky, zihin çalışmalarında iki cenah olarak zikrettiği hesaplamacı yaklaşım ve nörobilimsel yaklaşımın bile şu an için birleşmediğinden söz eder. Bu durumda nihai birleşmenin nasıl ilerleyebileceğini veya birleştirmeye çalışmak için doğru kategorilere ulaşip ulaşamayacağımızı da henüz bilmiyoruz (Munkerud, 2011, s. 8).

Başlangıçta Chomsky'yi dil çalışmalarına yönelten muharrik unsur, dilin mahiyeti ve öğrenilmesi hakkında deneyci bakışın hâkim olmasıydı. Chomsky, dilbilimle ilgilenmeye başladığı dönemlerde dilin mahiyeti ve öğrenilmesi ile ilgili tartışmalarda hâkim olan deneyci bakış açısını kabul etmemektedir. Skinner gibi davranışçı psikologlar ya da Quine gibi pragmatist felsefeciler tarafından savunulan görüşlere karşı çıkar. Chomsky dili bir canlı türü, doğal bir varlık olarak kabul edilen insanların bir kapasitesi biçiminde ele alır (Çitil, 2014, s. 184-187). Chomsky, Stephen Stich'in Dekartçı ikiciliğin gerilemesine dair fikirlerine başvurur. Dekartçı ikiciliğin gerilemesiyle felsefecilerin zihinsel olanı, fiziksel olanın içine yerleştirmek için bir yol aramaya başladıklarından söz eden Stich, felsefecilerin bu yolu zihinsel olayları fiziksel dünyadaki bazı olaylar kategorisiyle özdeşleştirerek inşa ettiklerini söyler. Zihinsel fenomenleri, fiziksel dünyaya yerleştirme girişimi iki biçimde gerçekleşebilir: Birinci biçimde, zihinsel sözcük dağarcığı

nörolojik terimlerle tanımlanır. İkinci biçimde zihinsel kavramlar felsefi davranışçılığa varacak biçimde davranışlar üzerinden analiz edilir. Stich'e göre felsefe tarihinde davranışçı analiz ağır basmıştır (Chomsky, 2019, s. 172). Skinner'ın savunduğu bu davranışçı çizgi, diğer öğrenme türleri açısından geçerli olan mekanizmaların, bir çocuğa dil öğretilmesi için de geçerli olduğudur. Skinnercı anlayış kapsamında bu mekanizmalar aracılığıyla çevreyi kopyalama ve ezberleme davranışları ile öğrenmenin gerçekleştiği kabul edilmekteydi. Bu bakış açısı, bir çocuğun dili etrafındaki kişilerin davranışlarını taklit etme yoluyla öğrendiğini ileri sürer. Chomsky ise dilin bu şekilde öğrenilemeyecek kadar karmaşık olduğunu ifade eder. Bu nedenle doğal dillerin belli bazı yollarla edinilmesi için doğuştan bir yatkınlığa sahip olduğumuzu varsayar (Özen Baykent, 2015, s. 124).

Chomsky dilin nasıl kullanıldığını, edinildiğini anlamak amacıyla; ilk çocuklukta gelişen ve gözlemlediğimiz davranışları belirlemek için başka birçok etmenle etkileşimde olan bir bilişsel dizge oluşturmak gerektiğini söyler. Bu bilişsel dizge ile davranışın temelinde bulunan ama davranışta doğrudan ya da basit bir biçimde gerçekleşmeyen dil edinci dizgesini incelemek gerekir (Chomsky, 2011, s. 29). Chomsky için dil çalışmalarında o dönemin (2006 yılı) en umut verici yaklaşımı, dilsel fenomenler ile zihinsel fenomenlerin tastamam betimlenmesi ve varsayılan zihin yapıları ile süreçlerin fizyolojik yapıyla ilişkilendirilmeden veya zihnin işlevlerinin fiziksel nedenler ile açıklanmadan fenomenleri açıklayabilecek soyut ve kuramsal bir düzenek geliştirmektir. Akılcı dil felsefesi [rationalist philosophy of language] olarak nitelediği bu yaklaşımın on yedinci yüzyılda diğer gelişmelerle birleşerek genel nitelikli ilk dilsel yapı kuramını oluşturduğunu söyler. Buna felsefi dilbilgisi veya evrensel dilbilgisi demiştir (Chomsky, 2011, s. 41). Chomsky'de içselci anlambilimin bir parçası olan i-dil, biyolojik dünyanın diğer bölümlerine çok benzediği için doğalcı araştırmanın bir nesnesi olarak nitelendirilir (Formigari, 2008, s. 34).

Chomskyci dil anlayışı içerisinde başvurulması gereken birkaç temel kavram söz konusudur. Bu kavramlardan biri evrensel dilbilgisidir. Söz konusu kavram, dilin genlerle kodlanmış ve formel kuralları içeren, kalıtım yoluyla aktarılan bir yetenek olduğu fikrini içerir. Evrensel dilbilgisi fikri, dil yetisinin doğuştanlığını kabul ederek davranışçı açıklamalara karşı durur. Bir diğer önemli kavram edinç ise, dilin insanda a priori varlığı, doğuştan gelen yeti oluşunu ifade eden kavramdır. Edinç, bir dilde daha evvel hiç üretilmemiş cümlelerin insanlar tarafından hem üretilmesini hem yorumlanabilmesini sağlayan içsel dilbilgisidir. Bu anlamda üretici dilbilgisi içerisinde yaratıcı bir yönü vardır. Cümlelerin dil kuralları tarafından

belirlenmiş içkin bir anlamı olduğu, dili konuşan kişinin cümlenin fonetik ve semantik içeriğini belirleyen kurallar dizgesini “bir yolla” içselleştirmiş olmasına dil edinci denir. Gözlenen gerçek dil kullanımı ise dil edimidir (Chomsky, 2011, s. 183). Dil edincinin dışavurumu, kullanımı; edimdir. Bir anlamda edinç, dilin insan bedenindeki ve zihnindeki potansiyel varlığı, edim de bu potansiyelin açığa çıkmış halidir.

Chomsky, dil edincini “davranışın temelinde bulunan, olasılık bakımından sınırsız sayıda bir dizi cümlenin biçimini ve özgül anlamını belirlemek için etkileşimde bulunan kuralların oluşturduğu soyut bir dizge” olarak tanımlar. Bu tanımı, Humbolt’tan alıntılanarak “yapısal bakımdan düzenli, eklemlenmiş simgeleri bir düşünce anlatımı konumuna yükseltmekten oluşan zihin ediminin temelinde bulunan süreçlerin meydana getirdiği kalıcı ve değişmez dizge” şeklinde dilin biçimini açıklayarak genişletir. Söz konusu dilbilgisi anlayışı, dili “üretim yasaları sabit ve değişmez ama bu yasaların uygulanma alanları, özel uygulama biçimleri belirlenmeden kalan, yinelenmeli olarak üretilmiş dizge” olarak tanımlar (Chomsky, 2011, s. 122-123). Dilin yaratıcı olan ve “sonsuz” olan yönü burasıdır. Bu bakımdan dilde biyolojide olanın, aktarılanın ötesinde bir yön var gibi gözükmektedir.

2. Chomskyci Dil Anlayışının Keyfiyetinden Kaynaklanan İkicilik

Bahsi geçen fikirleri çerçevesinde Chomsky’nin insanın boş bir levha olarak doğup çevresindeki dili deneyimledikçe dili öğrenme yetisine sahip olduğunu kabul etmediği anlaşılabilir. Fakat aynı şekilde Chomsky, insanın bir dilin bilgisi ile dünyaya geldiği fikrini de kabul etmez. Chomsky, Platonculuk yaptığı şeklinde eleştirilirken dünyaya bir dilin bilgisiyle geldiğimiz fikrini aslında savunmuyor olması ise, insanın belirli bir dilin bilgisiyle dünyaya geldiğini kabul etmemek anlamındadır.⁸ Doğuştan getirilmiş olan şey “olası gramerlerin oluşturduğu sonlu kümelerin üstü kapalı bilgisidir.” Örneğin bir bebek doğuştan olası dil birimlerinin sonlu kümesinin üstü kapalı bilgisine sahip olarak dünyaya gelmiştir. Söz konusu bebek onları birleştirme yollarının bilgisi ile donatılmıştır ve maruz kaldığı belli dil örneklerini dinleyerek zihnindeki olası gramerler kümesinden duymakta olduğu grameri seçmektedir (Özen Baykent, 2015, s. 119). Bu noktada Chomsky’nin doğalcılık anlayışı ve savunduğu doğalcılık biçimi

⁸ Chomsky, *Dil ve Zihin*’de Wilhelm von Humboldt’un dil kuramından bahsederken söz konusu kuramda Platoncu öğelerin yaygın olduğundan söz eder. Chomsky’nin dil kuramının Platoncu olduğu gerekçesiyle eleştirilmesi, hatta buradan kendisinin yöntemsel ikici olduğu sonucuna varılması ile onun Platoncu anlayışın varlığını Humboldt üzerinden zikretmesi ilginç bir husustur (Chomsky, 2011, s. 130).

içerisinde dile dair görüşlerinin anlamı üzerine düşünmek gerekir. Chomsky’i ikicilikle itham ettiren ve onun yöntemsel ikici olarak görülmesine sebep olan husus buradan neşet eder. Örneğin bir yoruma göre Chomsky’nin yaklaşımı, temelleri on yedinci yüzyıl Descartes felsefesine dayanan bir düşünsel geleneğin yirmi birinci yüzyılda yeniden gündeme getirilmesini sağlamıştır. Söz konusu yaklaşım, ampirizm ve pozitivizmin bilim ve felsefe çevrelerinde geniş ölçüde kabul gördüğü bir dönemde, Chomsky’nin Dekartçı rasyonalist yaklaşımı yeniden gündeme getirmesi olarak yorumlanabilir. Öte yandan “bilginin bir hatırlama olduğu ve düşüncelerin insan zihninde idealar biçiminde önceden bulunduğu” iddiaları Platon’u anımsatır. Doğustancı dil yaklaşımının bu bağlamda Platoncu yaklaşımın uzantısı olarak Chomsky’nin dil kuramında izi sürülebilir (Müldür, 2016, s. 2-6).

Chomsky’de dilin organ olması hasebiyle biyolojik bir karşılığı da vardır. Bu bakımdan nörobilimsel dayanağı vardır ve bilimsel yöntemle incelemeye uygundur. Fakat aynı zamanda dilin biyolojik yapısını aşan bir iskeleti vardır. Chomsky her ne kadar dilin biyolojik zemininden söz etse de “görünmeyen” iskeletinden söz ettiği yerde ikicilikten söz edilmeye başlanır. Ayrıca belirtmek gerekir ki, çağdaş felsefede doğustancılık, Platoncu bir hatırlama fikrini içermekten öte bir anlama gelmeye başlamıştır. Çağdaş düşüncede doğustancı görüşler, doğalcılığın felsefeye hâkimiyeti ile genetik temelli biyolojik bakış açısı ile buluşmuştur. Bu bağlamda Chomsky’nin dilden artık “dil organı” biçiminde söz etmeye başladığını göz önünde bulundurmak gerekir. Felsefe tarihindeki “hatırlama”, artık biyolojik bir hatırlamadır.⁹

Chomsky’e göre dilin doğalcı metotla araştırılması mümkündür. Çağdaş bilimsel verilere sadık bir doğalcı olarak Chomsky için dil incelemeleri ve bu sahada Chomsky’nin ortaya koyduğu fikirler hem doğalcılığa hem de doğalcılığın sınırlarını revize etme fikrine uygundur. Ancak Chomsky’nin yöntemsel doğalcılığı dile dair görüşleri yukarıda yer verdiğimiz açıklamalar ve yorumlar çerçevesinde yöntemsel bakımdan ikici görüldüğü için eleştirilmiştir. Chomsky yöntemsel ikiciliğin, zihin ve dil incelemelerinde yakın dönem felsefedeki önemli izleklerden biri olduğunu düşünür. Chomsky’nin dil incelemeleri ile zihne dair açıklayıcı kuramlar sunulmasında yöntemsel doğalcılığa riayet etmenin olumlu etkileri olduğu

⁹ Felsefe tarihinde Platon’u anımsatan hatırlama kavramının Chomsky’nin dil kuramında biyolojik bir hatırlamaya dönüşmesi, çağdaş zihin felsefesinde doğalcılığın hâkimiyeti olarak görülebilir ve doğalcılığın doğustancı yaklaşımlara bile sirayet ettiği şeklinde yorumlanabilir.

fikrinin belirgin olduğunu unutmamak gerekir (Chomsky, 2019, s. 136-137). Öte yandan Chomsky'nin dilin insanda tümel biçimde var olduğunu savunması, belirgin bir davranışçılık eleştirisidir. Chomsky'i, hem insanın tabula rasa olarak dünyaya geldiğini ve tamamen davranışçı bir öğrenme süreci ile zihinsel tekâmülünü tamamladığını kabul etmez hem de doğuştan gelen dil edincini genelleyerek genetikçi biyolojik belirlenimi onaylamaz. Chomsky'nin tavrı bu iki yol arasındadır. Bu bağlamda yöntemsel doğalcılığı biraz da orta yolculuktur.

Chomsky, doğanın kendi kendine işleyen bir fiziki yapı olduğunu ifade etmekte bir beis görmez. Evrende aşkın nedenler varsa bile dil bilim bu aşkın nedenleri konu etmez. Dünya içerisinde hemen her konu doğa bilimlerinin sınırları içerisinde incelenmeye uygundur. Fakat bunu indirgemeci biçimde yapmayı makul görmez. Zira yönelimsellik gibi özellikler indirgeme yapılan doğa bilimin sınırlarına uygun değildir. Bu bakımdan yöntemsel açıdan doğalcılık mümkün gözükmemektedir. Fakat süreç devam etmekte olduğu için yöntemsel doğalcılığın nihai haliyle hemen her şeye yanıt verecek durumda olduğunu düşünmek için henüz erkendir. Bu sırada dil araştırması yapmak zihni anlamaya yardım edebilir. Fakat hücrelerin dili nasıl ürettiği, çevresel girdileri çıktılara nasıl dönüştürdükleri, kurallılık dizilerini nasıl takip ettikleri gibi sorular, insan biyolojisine odaklanarak ve doğalcılığa sıkı sıkıya bağlı kalarak yanıtlanabilecek sorular gibi gözükmemektedir. Bunlara ilkesel açıdan yanıt vermek mümkündür ancak henüz yanıtlar keşfedilmemiştir. Bu nedenle Chomsky dile hesaplamacı kuram ile yaklaşmayı uygun bulur. Chomsky için hesaplamacı kuram, dil ve zihin incelemelerini kolaylaştıran bir yoldur. Dili; girdi-çıkı sistemi gibi kabul etmek, aldığı girdilere karşı dilin gramerine uygun cümleler üreten bir program gibi düşünmek ve o programın ilkelerini ve parametrelerini [principles and parameters] araştırmaya devam etmek, dil ve zihne dair yöneylem araştırması gerçekleştirdikten sonra benimsenmesi en uygun tavır olacaktır. Chomsky'e göre dili üreten yapıyı açıklamaya çalışırken biyoloji ve nörobilime katı biçimde bağlanmak tek seçenek değildir. Dili üreten temel matematiksel yapıyı çözmeye çalışmak makul bir yaklaşım olabilir. Tam bu noktada Chomsky yöntemsel doğalcılıktan farklılaşarak bir anlamda yan yola sapar. Bu nedenle yöntemsel ikici olur. Ancak Chomsky'i yöntemsel açıdan ikici yapan bu tavır, belki de doğalcılığın yetmediği yerlerde insanın zihinsel yapısını açıklamak için alternatif ve iyi bir güzergâh olabilir.

Chomsky'nin yöntemsel ikicilikle suçlanmasına neden olan dil görüşünün bir veçhesi; onun, dili hesaplamacı yaklaşım içerisinde açıklanabilir bir fenomen olarak görmesidir. Bir yandan yöntemsel doğalcılık

içerisinde, insan zihnini ve dilini diğer doğal fenomenler gibi araştırmayı teklif ederken öte yandan dil ve zihni hesaplama kuramı içerisinde çözümlemeyi önerir. Bu bakımdan Chomsky yöntemsel ikici olarak kabul edilebilir. Hesaplama dilbilim, sözlü veya yazılı dili işleyen, üreten eserler oluşturmakla ilgilenen bilim ve mühendislik yaklaşımıdır. Dili zihnin aynası olarak düşünürsek hesaplama dilbilim içerisinde dilin çözülmesi düşünce ve zekâ hakkında bilgi vermiş olacaktır. Dil, doğal ve çok yönlü bir iletişim aracı olduğu için dil bakımından gelişmiş bilgisayarlar makine ve yazılımlarla iletişimimizi kolaylaştıracaktır. En kapsamlı haliyle hesaplama dilbilim yaklaşımının amacı; sentaktik ve semantik analizin hesap kuramsal olarak takibini mümkün kılacak şekilde dilleri karakterize etmek için dillerin gramatik ve semantik çerçevelerinin formülasyonunu yapmak, dilin hem yapısal hem de istatistiksel özelliklerinden yararlanan çalışma tekniklerini ve öğrenme ilkelerini keşfetmek, nihayetinde dil işleme ve dil öğrenmenin beyinde nasıl gerçekleştiğine dair bilişsel ve sinirbilimsel hesaplama modelleri geliştirmektir. Hesaplama dil kuramı; bir konuyla ilgili metin yazımı, bilgisayar temelli başarılı çeviri metinleri elde etme, soru-cevap geliştirebilme, bir metni özetleme, konuşulan ve yazılı bir metnin duygusal, psikolojik tahlili, tıbbi danışmanlık, seyahat planlaması gibi konularda hizmet verebilme ve diyalog kurabilme gibi uygulamalı beklentileri taşır. Ayrıca bir makinenin dil edinme, bir metinden bilgi elde etme gibi konularda insan benzeri yetenekler gösterecek kadar gelişmesini bekler. Hesaplama dilbiliminde teorik ve pratik araştırmalarda kullanılan yöntemler, genellikle teorik dilbilim, felsefi mantık, bilişsel bilim (özellikle psikodilbilim) ve bilgisayar bilimindeki teori ve bulgulara dayanmaktadır (Schubert, 2020).¹⁰ Chomsky, yöntemsel doğalcılığını dil ve zihnin, doğal nesnelere araştırma yollarımızdan başka bir şekilde incelenmesi gerektiği doktrini olan yöntemsel ikiciliğe karşı konumlandırır. Bununla birlikte, onun ikiciliği farklı bir düzeyde, dil ve zihin ortak bir arayüze sahip olsalar da onları ayrık iki sistem -hesaplama sistem ve kavramsal-yönelimsel sistem- olarak yeniden konumlandırmasında bulunabilir. Bu, dil bilimleri için, yeterlilik ve performansın, dil ve konuşmanın, biçimsel özellikler ve anlamsal özelliklerin (a priori ve a posteriori özelliklerin) sonuçta epistemolojik olarak bağlantısız iki alan olarak ele alınmasına yol açan bir problemi öne çıkarır. Formigari, Chomsky'nin yazılarında durumun gerçekten de böyle olduğuna neredeyse

¹⁰ Hesaplama dil kuramının dil analizi yoluyla nihai kerte yapay zekâ çalışmalarıyla ilgisi söz konusudur. Hesaplama kuramı, dilin zihnin evi olduğu fikrini ön kabul olarak alır. Dili, zihni yansıtan bir ayna olarak düşünür ve bu bağlamda dil incelemeleri yoluyla insan zihnini anlamayı ve belki de üretmeyi hedefler.

hiç şüphe bırakmayan pasajlar olduğunu söyler. Formigari, Chomsky'nin bu durumu dramatik biçimde bir pasajda, “doğalcı yaklaşımın kendi yolunu izlediğini ve bizim olağan konuşma ve düşünme yollarımızdan ayrı ve paralel bir dünya resmi ürettiğini” belirtmesiyle onadığını ifade eder (Formigari, 2008, s. 34). Chomsky'nin ikiciliği, kökensel olarak iki ayrı tözü kabul eden bir ikicilik değildir. Bu ikicilik; bilimleri üst bir teoride birleştirme ideali ve yöntemsel bakımdan doğalcılığı kabul ederken ilaveten dil araştırmasında hesaplamacı yaklaşımı benimsemek bağlamında bir ikiciliktir. Dili biyolojik organizmanın dışavurumu olarak incelenebilecek bir nesne olarak görmek doğalcılıktır. Dilin temelindeki matematiksel yapıyı keşif ve bu yapının analizi yoluyla insan zihninin anlaşılma gayreti ise hâlâ doğalcılığın içerisinde barınmaya devam eden bir ikicilik olarak düşünülebilir.

Bahsi geçen nedenlerden dolayı Chomsky'nin dilbilim metodolojisi ikici bulunmuş ve bunun bilimsel ilkelerle çeliştiğine dair eleştiriler dile getirilmiştir. Bunlardan birisi dilbilimin bilimsel metottan ayrıldığı bir nokta olduğunu kabul ederken bu noktayı ikiciliğin doğduğu yer olarak işaret eder. Johnson, yöntemsel ikiciliğin bilimle çeliştiğini söylerken bilimin bu yolla ilerleyemeyeceğini savunur. Dilbilim henüz keşif aşamasındadır. Bundan kaynaklı dilbilimi bilimsel almanın tercih meselesi olduğunun yanığı olduğunu ifade eder ve dilbilimin felsefi olarak da çalışılabileceğine karşı çıkar. Bu tavırla dilbilim teşekkül sürecindeyken onu yıkmak niyetinde olmadığını ancak felsefenin beynimizde küçük periler olduğu şeklinde bir yanılısamaya neden olduğu için dilbilime uygulanmaması gerektiğini söyler (Johnson, 2007). Bu ifadeler açık bir ikicilik eleştirisidir. Chomskyci dilbilim yönteminin ikicilik doğurduğu iddiası ile bu yöntem bilim dışı bulunur. İkicilikle anılan homunkulus fikrini çağrıştıran “beynimizde küçük periler” olduğu vurgusu ile bu eleştiri tarihsel sürece telmih ile Chomsky'yi bilim sahasının dışına itmeye çalışır. Formigari de *Giriş* başlığında yer verdiğimiz doğalcılığın tanımı çerçevesinde düşünüldüğünde Chomsky'nin teorisinin yarım yamalak bir doğalcılık olduğunu, dili ikiye bölen ve bir kısmını araştırma sahasının dışında bırakan kısmi bir teori olduğunu söyleyerek ikicilik eleştirilerine katılır gözükmektedir (Formigari, 2008, s. 34-35).

Sonuç

Chomsky'nin doğalcılığa yönelik eleştirilerinin ilk zeminini, kanaatimizce felsefe ve bilimin neliğine dair kadim tartışmada bulmak mümkündür. Bu tartışma bilimler arasında bir hiyerarşi olup olmadığı ve bilim yaparken nelere dikkat edilmesi gerektiği sorularıyla ilişkilidir. “Bilimsel araştırma yürütülürken takip edilmesi gereken en muteber izlek

nedir?” sorusu çerçevesinde Chomsky çağdaş bilimin ve metodolojisinin hâkimiyetini kabul etmiş gözükmektedir. Ancak onun bilime ve bilimsel yöntemle sadakatinin, söz konusu anlayışın bilimcilik ideolojisine dönüştüğü yerde sona erdiğini söylemek mümkündür. Bu noktayı tarihsel süreçte bilimin kapsamı dışında bıraktığı fenomenlerin bilim tarihi içerisinde bilimin sınırlarının genişlemesi suretiyle yeniden bilimin kapsamına alınmasını dile getirerek ifade ettiğini söylemek mümkündür. Chomsky'nin aktardığı örneklerden ve dil anlayışından onun doğalcılıktan anladığı biçimin mutlak indirgemeci olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada indirgeme ve doğallaştırmayı tefrik etmek gerektiği kanaatindeyiz. Bilimsel araştırma programına ve bilimler arası birlik idealine sadakatinden anlaşılmalıdır ki Chomsky'nin eleştirdiği doğalcılık, doğalcılığın indirgemeci biçimidir. İndirgemeci anlayış; bilimsel araştırma programının araştırma kapsamı dışında bıraktığı nitelceler, yönelimsellik ve dil gibi fenomenleri görmezden geldiği için Chomsky indirgemeci doğalcılığı eleştiri konusu yapmakta haklıdır.

Chomskyci anlayış çerçevesinde dilin doğuşu ve tesisinde klasik bilim anlayışı sınırları içerisinde anlaşılmaya müsait olmayan kısımlar olduğunu söylemek mümkündür. Dil klasik doğalcı bilim metoduyla anlaşılmadığı için, dil örnekleme doğalcılık eleştirisi için iyi bir zemin oluşturmaktadır. Chomskyci dil anlayışında; dilin evrensel dil grameri biçiminde insanda tümel olarak var olan biçimi, bu biçimin çevresel uyaranlar aracılığıyla öğrenme yoluyla spesifik bir dilin edimi haline gelmesi ve ilaveten öğrenilen dilin belirlediği sınırları aşan üretici bir yapıya sahip olması gibi hususlar öne çıkmaktadır. Bu hususlar nedeniyle dilin tümel bilgisinin ve sınırlı yapının sınırsız üretim kapasitesinin klasik bilim anlayışının dışında kaldığını söyleyebiliriz. Aynı zamanda bu, klasik bilim anlayışının taşıyıcısı olarak kabul ettiğimiz doğalcılığın sınırlarını aşmaktadır. Bahsi geçtiği üzere bunlar, Chomsky'yi Platon çizgisinin devamında konumlandıran hususlardır. Dilin kaynağını tayin ederken benimsenen bu yaklaşıma karşın, dili hesaplamacı kuram içerisinde mühendislik temelli bir yolla anlamayı teklif etmenin ilginç olduğu bir gerçektir. Kanaatimizce Chomsky'yi yöntemsel ikici ithamıyla karşı karşıya bırakan bu bağlam, üçüncü bir yolu ihtiva ediyor gibidir. Platoncu dil anlayışı, doğalcı anlayışa bağlılık ve hesaplamacı dil analizi ile Chomsky'nin üç farklı biçimi buluşturduğu söylenebilir. Bahsi geçen üç unsurlu doğalcı anlayış ile Chomsky'nin doğalcılığının hem bilimsel yöntemle sadakat hem de zihinsel fenomenleri tanımak açısından başarılı bir doğalcılık biçimi olduğu söyleyebiliriz.



Teşekkür:

Bu makalenin yazım sürecindeki katkılarından dolayı Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL'e teşekkür ederim.

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma, "Çağdaş Felsefede Geliştirilen Doğalcı Zihin Kuramlarının Etik ve Teolojik İçerimleri" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Tez danışmanları, makale yazarlığından feragat etmişlerdir.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

ARSLAN, İ. (2016). *Çağdaş Doğa Düşüncesi*. İstanbul: Küre Yayınları.

CHOMSKY, N. (2000). *New Horizons in The Study of Language and Mind*. New York: Cambridge University Press.

CHOMSKY, N. (2011). *Dil ve Zihin*. A. Kocaman (Çev.). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

CHOMSKY, N. (2019). *Dil ve Zihin İncelemelerinde Yeni Ufuklar*. F. B. Aydar (Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

ÇİTİL, A. A. (2014). *Çağdaş Felsefeden Kesitler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi AUZEF Yayınları.

ÇİTİL, A. A. (2018). Yapay Zekâ ve İnsan Zekâsının Karşılaştırılması. *Sabah Ülkesi*. Erişim Tarihi: 30.05.2018.

<https://www.sabahulkesi.com/2018/05/09/yapay-zeka-ve-insan->

zekasi-karsilastirmasi/

- FORMİGARİ, L. (2008). Philosophical Naturalism and Linguistic. Klaas Willems ve Ludovic De Cuypere (Ed.), *Naturalness and Iconicity in Language* içinde (s.25-46). Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- HORST, S. (2009). Naturalisms in Philosophy of Mind. *Philosophy Compass*, 4(1), 219-254. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2008.00191.x>
- JACOB, P. (2010). The Scope and Limits of Chomsky's Naturalism. Franck, J. ve B. Jean (Ed.), *Chomsky notebook* içinde (s. 211-234). New York, NY, USA: Columbia University Press.
- JOHNSON, K. (2007). The Legacy of Methodological Dualism. *Mind & language*, 22(4), 366-401. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0017.2007.00313.x>
- KOYUNCU, M. (2022). "Çağdaş Felsefede Geliştirilen Doğalcı Zihin Kuramlarının Etik ve Teolojik İçerimleri". Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi.
- MUNKERUD, E. (2011). *Chomsky's Methodological Naturalism: And Its Bearing on Referential Semantics*. (Master's thesis). University of Oslo, Oslo.
- MÜLDÜR, F. (2016). *Noam Chomsky'de "Evrensel Dilbilgisi" Kavramı: Gelişimi, Kapsamı ve Başlıca Dil Yaklaşımları İçindeki Yeri*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Artuklu Üniversitesi, Mardin.
- NAGEL, T. (2012). *Mind and Cosmos*. New York: Oxford University Press.
- SMİTH, B. C. (2014). Quine and Chomsky on the Ins and Outs of Language. Harman, G. & Lepore, E. (Eds.), *A Companion to WVO Quine* içinde (483-507). <https://doi.org/10.1002/9781118607992.ch23>
- ÖZEN BAYKENT, U. (2015). *Chomsky'nin Bilişselci Dil Yaklaşımının Yabancı Dil Eğitiminde Uygulanabilirliğine İlişkin Bir Soruşturma*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- PAPİNEAU, D. (2021). Naturalism. Edward N. Zalta (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/naturalism/>
- SCHUBERT, L. (2014). Computational Linguistics. Edward N. Zalta (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/computational-linguistics/>



CHOMSKY'S VIEWS ON NATURALISM AND THE MIDDLE WAY OF HIS METHODOLOGICAL NATURALISM

 Merve KOYUNCU^a

Extended Abstract

In contemporary philosophy of mind, there are many theories that try to explain the nature of human being. One of these theories is naturalism. In the mind-body problem, naturalism is an attempt to explain the human mind on the axis of science such as biology, physics, and neuroscience. Naturalism can be roughly defined as the idea that reality contains no supernatural element. In this context, naturalism is opposed to classical dualism and is monistic. However, there is no single form of the naturalist approach. It contains different forms of naturalism. Some of these forms maintain the view that reality does not contain supernatural elements in the mind-body problem. The meaning of the idea that reality does not contain supernatural elements in the mind-body problem is to explain the mind by reducing it to the body. This approach tries to define human based on his biological structure against the idea of substantial dualism. However, this form of naturalism leaves some questions unanswered about what the mind and mental phenomena are. These issues, which are left unanswered, are matters such as qualia, intentionality, free will, and language, which are outside the explanatory limits of naturalism, which tries to explain human by reducing him to his biological structure. Due to the aforementioned issues, naturalism has been criticized in contemporary philosophy. The existence of mental phenomena outside the scope of the reductionist explanation in the naturalist approach has raised some doubts about naturalism.

Noam Chomsky is one of those thinkers who are aware of the problems left unanswered by naturalism in the explanation of mental phenomena. However, in contemporary philosophy, criticizing naturalism is sometimes

^a Res. Asst. Ph.D., Çukurova University, koyuncum@cu.edu.tr

considered to be unscientific, since naturalism is considered the only form of scientific method. Chomsky's criticism of naturalism, on the other hand, is to talk about a new form of naturalism by staying true to naturalism. As a matter of fact, Chomsky, who is aware of the issues where the explanatory power of naturalism is weak, accepts that naturalism provides one of the important roadmaps in mind research. However, the form he understands from naturalism is different from the reductionist naturalist understanding. Therefore, he does not accept the reduction of the mind to the body and the elimination of some of the mental phenomena.

According to Chomsky, naturalism is "the expectation that the philosophical account of our minds, knowledge, and language will be in continuity and harmony with the natural sciences". To Chomsky naturalistic theory has two types: epistemic and metaphysical naturalism. Chomsky describes epistemic naturalism as "the integration of the studies of knowledge and belief with a narrow behavioral psychology". Metaphysical naturalism, which is the other form of naturalism, is the idea that all phenomena related to mind, knowledge, and language are in harmony and continuity with natural sciences. According to Chomsky, both epistemic naturalism and metaphysical naturalism are problematic. Chomsky draws attention to the problems of these two types of naturalism. In our opinion, according to Chomsky, the aforementioned forms of naturalism are science ideology and scientism rather than a scientific approach. For this reason, he proposes a new form of naturalism that to be carried out both by sticking to the scientific approach that dominates the naturalist method and without eliminating the issues that naturalism leaves unanswered from the philosophical research system. This understanding, which he calls methodological naturalism, will guide in explaining mental phenomena. Methodological naturalism is the roadmap to follow when conducting research on mental phenomena. The said approach is in favor of being faithful to science in the process of examining mental phenomena. But it does not accept the elimination of mental phenomena.

According to Chomsky, it is not the right approach to eliminate mental phenomena on the grounds that they are outside the boundaries of science today. Because in the history of science, many phenomena that were excluded from the field of research on the grounds that they were outside the borders of science were included in the field of scientific research with the revision of the borders of science over time. Here, Chomsky conducts a discussion of philosophy of science around the question "What are the limits of science and being scientific?". Talking about a period in the historical

process when the field of scientific research was limited only to physics, Chomsky mentions the expectation of reducing the sciences to physics, which is the most basic science. According to him, he explains that the idea that physics is a basic science and that other sciences will be as credible as it is reduced to, results in a revision of physics within its own borders. For this reason, he states that scientific explanations of some mental phenomena, which we think are out of the scope of science today, will be reached in principle in the future.

Chomsky's methodical naturalism contains three principles. These principles can be summarized as follows:

1. When investigating mental and linguistic phenomena, we should approach the phenomena of mind and language in the same way we approach other phenomena of the natural world.
2. With the studies carried out, our aim is to create theories that have not only descriptive but also explanatory value.
3. Ultimately, the aim of integrating these theories with theories in the "fundamental" natural sciences.

He applies this framework of principles to language studies. According to Chomsky, language and other mental phenomena should be investigated with the same research methodology as chemistry, electricity and optics. Therefore, language and other mental phenomena, like chemical phenomena, are natural phenomena. In Chomsky, language has a biological counterpart, and he sometimes refers to language as the "language organ". In addition to the biological origin, Chomskyan linguistics has an aspect that transcends biology in terms of internal grammar. The linguistic structure common to humans has a skeleton. People learn by hearing the language they were born into with this "universal grammar" that they were born with. The aspect of language that transcends the biological structure has caused Chomsky's methodological naturalism to be thought of as methodological dualism. Some thinkers, who interpret the acquisition process of language as a remembrance due to the innate language skeleton, accuse Chomsky of defending the Cartesian approach and Platonism. In this context, they criticize his methodological naturalism by stating that it is dualistic, based on his explanations on language.

In conclusion, we can say that Chomsky's methodical naturalism is a revision of reductionist forms of naturalism that ignore mental phenomena. This method, which is a sign of loyalty to the scientific method, does not seem to reconcile with classical substantial dualism. However, he does not approve

of naturalism in all its forms. When it becomes an ideology of scientism, he criticizes the naturalism. In this respect, Chomskyan naturalism can be considered a plausible form of contemporary naturalism. It is possible to evaluate this reasonable form of naturalism, which flourishes on the theory of language, as a middle way naturalism.

Keywords: History of Philosophy, Contemporary Philosophy, Naturalism, Chomsky.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work has been derived from a dissertation entitled “Debates on artificial intelligence in contemporary philosophy of mind -Turing Test and its reflections-”. Thesis advisors have waived article authorship.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:


The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.



SÜNNÎ TEOLOJİNİN BELÂ VE MUSİBET ANLAYIŞINA ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

 Recep ÖNAL^a

Öz

İnsanlık tarih boyunca çeşitli belâ ve musibetlere maruz kalmıştır. Bunun en son örneğini Aralık 2019'da Çin'de ortaya çıkan COVID-19 salgını oluşturmaktadır. Öldürücü vasfıyla insanlığı derin bir korku ve paniğe sevk eden bu salgın karşısında insanlar, ölümün nesnel gerçekliğiyle yüzleşti. Salgına yakalanan, salgın nedeniyle yakınlarını kaybeden, işsiz kalan milyonlarca insan çaresizlik, kaygı ve korku gibi psikolojik duygulara maruz kaldı. Hiç şüphesiz yaşanan bu buhran dönemi günümüze has bir durum değildir. Tarih boyunca insanlığın çeşitli salgın hastalıklara maruz kaldığı bilinmektedir. Kur'an'da da bu duruma dikkat çekilmekte, tarihin her döneminde insanların çeşitli musibetlerle denendikleri belirtilmektedir. Ayrıca musibetlerin yaşandığı zamanlarda nasıl yorumlamaları gerektiğine açıklanmaktadır. Bu anlamda insanlar musibetlerin bilinen ve bilinmeyen anlamları üzerinde tefekkür etmeye teşvik edilmekte, bunlardan bir kısmının imtihan, bir kısmının ders ve ibret almaya yönelik olduğu belirtilerek, bu tür hadiselerin nasıl anlamlandırılması gerektiğine yönelik bizlere yol gösterilmektedir. Sünnî âlimler de Kur'an'ın bu yaklaşımından hareket ederek, insanların belâ ve musibetleri nasıl yorumlamak gerektiğine dair açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu çerçevede belâ ve musibetleri imtihan ve kader çerçevesinde ele almışlardır. Eş'arîler, Allah'ın mutlak irade ve kudretine bir sınırlama ve eksiklik getirmeme adına musibetlerde belli bir hikmet veya amacın bulunmasını gerekli görmemiş, dünyada iyi ya da kötü olsun var olan her şeyi Allah tercih edip yarattığı için iyi ve güzel kabul etmişlerdir. Allah'ın kudret ve irade sıfatlarını zedelememeye çalışan Mâtürîdîler ise Eş'arîlere nispeten daha dengeli bir yol tutarak, ilahî fiillerde belli bir hikmetin ve amacın bulunmasını gerekli görmüşlerdir. İşte bu makalede Sünnî âlimlerin konuya dair görüşleri tespit edilecektir.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye, İmtihan, Musibet.



^a Doç. Dr., Giresun Üniversitesi, recep.onal@giresun.edu.tr

CRITICAL APPROACH TO SUNNĪ THEOLOGY'S UNDERSTANDING OF TROUBLES AND TRIBULATIONS

Abstract

Humanity has been exposed to various troubles and calamities throughout history. The most recent example of this is the COVID-19 epidemic that emerged in China in December 2019. In the face of this epidemic, which caused humanity to fear and panic with its deadly character, people faced the objective reality of death. Millions of people who were caught in the epidemic, lost their relatives due to the epidemic, and became unemployed were exposed to psychological traumas such as helplessness, anxiety and fear. Undoubtedly, this period of depression is not unique to our day. It is known that humanity has been exposed to various epidemic diseases throughout history. In the Qur'ān, attention is drawn to this situation, and it is stated that in every period of history, people have been tried with various calamities. Sunni scholars have also made explanations about how people should interpret calamities based on these data of the Qur'ān. In this context, the Ash'arites did not consider it necessary to have a certain wisdom or purpose in calamities in order not to limit or deficiencies in Allah's absolute will and power, and they accepted everything that exists in the world, whether good or bad, as good because Allah preferred and created it. Maturidis, on the other hand, took a more balanced way than the Ash'aris and considered it necessary to find wisdom and purpose in divine actions. In this article, the views of Sunni scholars on the subject will be determined.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Kalam, Ash'arism, Māturīdism, Exam, Troubles.



Giriş

İslâm'ın inanç esaslarının doğru bir şekilde benimsenmesi İslâm akaidini doğru ve sahih bir biçimde öğrenmekle mümkündür. Hal böyle olunca, İslâmî ilimleri arasında Kelâm ilminin önemi ortaya çıkmaktadır. İslâm düşünürlerinden bir kısmı Kelâm'ın önemine dikkat çekmek için bu ilmi "Eşrefu'l-Ulûm" şeklinde nitelendirmişlerdir. Hiç şüphesiz İslâm akaidini doğru ve sahih bir biçimde öğretmek, anlatmak ve savunmak için Kelâma ihtiyaç olduğu aşikârdır. Bu duruma dikkatimizi çeken Gazzâlî (ö. 505/1111) toplum içinde seçkin kişilerden bir kesimin kelâmıla meşgul olması gerektiğini, hatta bu ilmi öğrenmenin farz-ı kifâye olduğunu söylemektedir.¹

¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1971), 14-15. Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Halkın*

Kelâmıla meşgul olmak belki halk için zorunlu değildir, ama inançsızlığın, bid'at ve hurafelerin yayıldığı zamanlarda İslâm akaidini savunacak, inanç yönünden zararlı ve sapık akımların dine yönelik itiraz ve eleştirilerini giderecek kimseler için Kelâm öğrenmek zaruridir.

Kelâm'ın, inanç konularını ve Müslümanların itikadî problemlerini araştıran ve bunlara sebep olan etkenlerin muhtevası ve nedenselliği üzerinde duran meseleleri kendine konu edinmesi, onun yapısı gereğidir. Zira Kelâm'da ele alınan itikadi konular sabit olmakla birlikte, meselelerinin ele alınış ve işleniş tarzı, zaman ve mekânlara göre de değişebilmektedir. Bu çerçevede "her ortamda yaşanabilen bir İslam" ideal ve ülküsüyle hareket eden Müslümanların, salgın hastalık, depresyon, sel, kıtlık vb. belâ ve musibetler karşısında nasıl davranmaları gerektiği de Kelâm ilminin cevaplandırması gereken bir husus olsa gerektir. Bu bağlamda günümüz insanının 2019'un Aralık ayından itibaren maruz kaldığı COVID-19 salgınının da sebep ve sonuçları itibariyle Kelâmı ilgilendiren bir konu olduğunu söylememiz gerekir. Çünkü bütün dünyayı etkisi altına alan COVID-19 sadece ticaret, ekonomi, eğitim, sağlık, siyaset ve sosyo-kültürel hayatta değil aynı zamanda dinî yaşamda ve dinî kurumlarda da etkilerini göstermiş durumdadır. Nitekim gerek kendi gözlemlerimizle gerekse basın ve medya vasıtasıyla dünyanın değişik bölgelerinde yaşayan Yahudi, Hıristiyan, Müslüman, Budist ve Hindu vb. dinlere mensup olanların bu süreçten etkilendiklerine şahit olmaktadır. Kaldı ki salgının insanların inanç dünyalarına olumlu ya da olumsuz birtakım yansımaları ve etkileri de olmuştur. Bu bakımdan salgını, insanların Tanrı ile olan ilişkilerini ve dine olan bakışlarını göstermesi açısından bir imtihan vesilesi okumak da mümkündür. Zira felaketlerin yaşandığı bu tür zamanlarda insanlar, inanç bakımından daha kesin ve keskin bir noktaya kayabilmektedirler. Bu durum uzak ve yakın tarihte gerçekleşen felaketler karşısında yaşanmış tecrübelerden anlaşılmaktadır. Çünkü insanoğlu, eskiden olduğu gibi günümüzde de insan hayatını olumsuz etkileyen felaketlerin sebebini bulmaya ve hikmetini anlamaya çalışmaktadır. Zira yaşanan bu tür felaketler yüzünden psikolojik açıdan kendisini çaresiz ve aciz hisseden insan, tabiatının bir gereği olarak biran önce normal hayatına dönmek istemekte ve bunun için kendine göre bir çözüm ve çıkış yolu aramaktadır. Bu süreçte insanların bir kısmı çözümü dinî değerlerde aramayı tercih ederken, bazıları da dini reddederek farklı yollarda aramayı tercih edebilmektedir.

Diğer taraftan salgın süreci Müslümanlar başta olmak üzere Yahudi ve Hıristiyan gibi farklı inanç mensuplarını yakından ilgilendiren dinî ve felsefî bir takım teolojik tartışmaların yapılmasına da neden olmuştur.² Bu yüzden kaleme aldığımız bu makale, günümüzde tüm insanlığın maruz kaldığı COVID-19 gibi salgın hastalık, deprem vb. belâ ve musibetleri ve bunlar yüzünden çekilen elem ve ıstırapları, nasıl anlamlandırmak ve okumak gerektiğine dair meseleleri kelâmî perspektiften ele alıp açıklaması ve bunlara çözüm önerileri getirmeyi amaç edinmektedir. Ayrıca çalışmamız kadim kültürümüzün bilgi ve tecrübelerinden (Mâtürîdî ve Eş'arî âlimlerinden) de istifade ederek zikredilen meselelere çözüm bulabilmeyi hedeflemiştir.

Sunnî kelâmcılar, belâ ve musibetlerin ve bunlardan ötürü yaşanan acı ve elemelerin hikmet ve sebeplerini telif ettikleri eserlerinde kendilerine mesele edinip tartışmışlardır. Konuya dair görüşlerini “Ta’dîl ve Tecvîr”,³ “Salah ve Aslah”,⁴ “Hikmetli İşler” ve “Zararlı Nesnelere Yaratmanın Hikmeti”⁵, kader bağlamında “Bela ve Musibetler”⁶ vb. başlıklar altında dile getirmişlerdir. Sunnî kelâmcıların konuyu ele alırken üzerinde durdukları en önemli nokta içinde bulunduğumuz dünyanın imtihan yurdu, ahiretin ise ceza ve mükafaat yurdu olduğu; imtihanın bir gereği olarak musibetlerden bağımsız bir ömür sürmenin mümkün olmadığı gerçeği gelmektedir. Çünkü imtihanın hikmetlerinden biri de insanın Allah’a olan kulluk borcunu yerine getirirken çeşitli belâ ve musibetlerle denenmesidir. Bu bağlamda Eş'arî ve Mâtürîdî âlimleri insanın imtihan yurdunda çeşitli bela, sıkıntı, dert, keder ve musibetlere maruz kalmasının kaçınılmaz olduğuna dikkat çekerek; bunları birer imtihan vesilesi olarak değerlendirmek gerektiğini belirtmişlerdir. Bu anlamda belâ ve musibetlerin geliş sebepleri ve hikmetleri üzerinde durarak

² Özcan Hıdır, “Covid-19 Süreci-Sonrası: Teolojik ve Teo-Politik Gelişmeler”, içinde *Küresel Salgının Anatomisi: İnsan ve Toplumun Geleceği*, ed. Muzaffer Şeker, Ali Özer, ve Cem Korkut, Birinci Baskı (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2020), 783.

³ Ebü'l-Hasen Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1994), 133-34. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib Bâkîllânî, *Kitâbü't-temhîdî'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübis-Sekâfiyye, 1993), 382-86. İmamü'l-Haremeyn Cüveynî, *Kitâbü'l-irşad ilâ kavâitü'l-edilleti fi usûli'l-ittikad* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 112-18.

⁴ Ebü'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1994), 179-84. Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 133-38. Ebü'l-Muîn Neseî, *Tabsiratü'l-edille* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/319, 351. Ebü'l-Muîn Neseî, *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd* (Kahire: Dar'u Tabâatü'l-Muhammediyye, 1986), 127-28.

⁵ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, 1. baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 137-39. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 185-86.

⁶ Ebü'l-Hasen Eş'arî, *el-Lüma fi'r-red alâ ehli'z-zeyğî ve'l-bid'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 49-50.

genel anlamda bu tür hadiselerin ve bunlardan dolayı çekilen ıstırap, elem ve acıların imtihan, ibret ve ders alma, günahlara karşılık kefâret, nefsin terbiye edilmesi ve ahirette büyük mükâfatın verilmesi vb. kulların menfaat ve maslahatları için gerçekleştiğini söylemişlerdir.⁷ Musibetleri bu tür fayda ve hikmetleri bulunduğu tezinden hareketle şer ve kötü değil, Allah'ın hikmeti açısından hayır ve güzel olarak yorumlamak gerektiğini; dolayısıyla bu tür olumsuz hadiselerin ilahî adalet, hikmet ve rahmetle çelişmediğini savunmuşlardır.⁸ Bu açıdan bakıldığında Sünnî kelâmcıların belâ ve musibetlere, acı, elem ve ıstıraplara yaklaşımları, genel anlamda iyimser bir teolojik tutum olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹

Yukarıdaki teorik zemini dikkate alarak hazırladığımız bu makalede belâ ve musibetleri ve bunlardan ötürü çekilen elem ve ıstırapları kendi kelâm sistematığı içerisinde açıklamaya çalışan Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerinin konuya dair görüşleri kendi eserlerinden hareketle deskriptif yöntemle ve objektif bir şekilde aktarılmaya çalışılmıştır. Ayrıca günümüzde yapılan akademik çalışmalardan da istifade edilerek çalışmamız zenginleştirilmiştir.

A. Eş'ariyye Perspektifinden Belâ ve Musibetler

Eş'arîlerin musibetlerin ve bunlar yüzünden çekilen elem ve acıların kaynağı ile bunların hayır ve şer olup olmadığı meselelerindeki temel vurgusu Allah'ın mutlak kudreti ve hâkimiyetidir. Konuyu daha çok kaderci ve cebirci bir anlayışa açıklamaya çalışan Eş'arîlere göre iyiyi de kötüyü de yaratan Allah'tır. O, fiillerinden dolayı yargılanamaz ve hikmeti de bizler tarafından tam olarak bilinemez.¹⁰ Eş'arîler'in Allah'ın mutlak güç ve kudret sahibi olduğu, egemenliği ve kudretin sınırlanamayacağı şeklindeki bu Tanrı anlayışlarında, ontolojik düzlemde insanın irade ve özgürlüğünden bahsetmek oldukça güçtür.

Eş'arîler, Allah'ın kullarına yönelik gerçekleştirdiği eylemlerinde özgür olduğunu, bu konuda dilediği gibi hükmetme yetkisine sahip olduğunu, yaptıklarından dolayı sorgulanamayacağını, insanların ise yaptıklarından mesul olduklarını savunmuşlardır. Ayrıca onlar Allah'ın fiillerinde, kul için herhangi bir fayda ve yararın bulunmasının vâcip (zorunlu) olmadığını

⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd tercümesi*, 276. Cüveynî, *Kitâbü'l-irşad*, 113-14. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 180-86. Kemâlüddîn es-Sivâsî İbn Hümmam, *Kitabu'l-Müsâyere*, çev. Harun Işık, Birinci basım (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 73-75.

⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd tercümesi*, 211. Eş'arî, *el-Lüma*, 74. Cüveynî, *Kitâbü'l-irşad*, 112-13. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 184.

⁹ Fethi Kerim Kazanç, "Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", *Kelâm Araştırmaları* 6, sy 1 (2008): 102.

¹⁰ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise* (İstanbul: Vadi Yayınları, 1997), 154.

belirtmişlerdir. Çünkü onlara göre Allah üzerine hiçbir şey vâcip değildir. Allah bir kulunu mükâfatlandırır ve ona nimet verirse, bu O'nun lütuf ve ihsanıyla, şayet kulunu cezalandırırsa bu da adaletiyledir.¹¹ Bu nedenle Allah'ın bu şekilde davranması zulüm olarak nitelendirilemez. Zira zulüm, kendi hakkı olmayan bir şey üzerinde tasarrufta bulunmak ya da o şeyi hak ettiği yere koymamaktır. Allah ise mâlik-i mutlak olup, yarattıklarının yegâne sahibidir. O'ndan asla zulüm ve haksızlık sudur etmez.¹² Eş'arîler'e göre acı ve elem çektirmenin iyiliği veya kötülüğü failine göre belirlenir. Eğer acı ve elemelerin faili Allah ise, yani musibetler ve bunlardan ötürü yaşanan acılar, elemeler ve ıstıraplar ilahî kaynaklı ise iyidir. Çünkü Allah mutlak maliktir ve malik olan elbette mülkünde dilediği şekilde tasarrufta bulunma yetkisine sahiptir. Şayet bu elem ve acıların fâili bizden biri ise, onlar iyi olmayıp, kötü ve çirkindir. Zira Allah'ın fiilleri her ne suretle olursa olsun iyidir, güzeldir ve meşrudur.¹³ Eş'arî âlimi el-Cüveynî (ö. 478/1085), Eş'arîler'in konuya ilişkin görüşlerini şu şekilde özetlemektedir: "Allah'ın kullarına elem ve acılar takdir etmesi iyidir. Bunların iyi olarak kabul edilmesi için geçmiş bir günaha karşılık olması veya ahirette karşılığının verilmesi (ivaz) yahut da onlarla bir faydanın elde edilmesi ya da bir zararın defedilmesi gibi bir sebebe ihtiyaç yoktur. Çünkü Allah hiçbir sebep olmadan da kullarına elem verebilir. Elemeler Allah'tan geldiği için iyidir; verdiği hükümlerden dolayı O'na karşı gelinmez, itiraz edilemez."¹⁴ Yine Eş'arî âlimi Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî (ö. 471/1078) de, Allah'ın yaptığı hiçbir şeye itiraz edilemeyeceğini, zira itirazın ancak, emreden, yasaklayan ve kanun koyan bir başkasının emri altında olan kimseye yapılacağını, hâlbuki Allah'ın bu durumdan münezzeh olduğunu, bir başkasının mülkü altında olmadığını, mutlak mülk sahibi olduğunu, mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunduğunu, kendi mülkünde tasarrufta bulunanın yaptıklarına ise itiraz edilmeyeceğini söylemiştir.¹⁵

Diğer taraftan Eş'arîlere göre ilahî fiillerin bir illetle ya da kulların menfaat ve maslahatlarıyla nedenlendirilip sınırlandırılması doğru değildir. Çünkü böylesi bir durum noksanlık anlamına geleceğinden Allah'ın şanına

¹¹ Abdülkâhir Bağdâdî, *Kitâbu usûli'd-dîn* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1928), 240-41. Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-din*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 2002), 1/283. Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 134-35. Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 1/88-89 vd.

¹² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/88-89 vd.

¹³ Cüveynî, *Kitâbü'l-irşad*, 112-13. Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *Kimyây-ı Saadet*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Merve Yayınları, 2004), 90-91. Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005), 141-42.

¹⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-irşad*, 112-13.

¹⁵ Ebü'l-Muzaffer İsferâyînî, *et-Tebşîr fi'd-dîn* (Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, t.y.), 395.

aykırıdır. Zira O yetkin bir varlıktır.¹⁶ Bununla birlikte şunu da belirtmeliyiz ki Eş'arîler, bu görüşü savunurken, Allah'ın abesle iştiğal ettiğini, hikmetsiz iş yaptığını ya da fiillerinin boş ve anlamsız olduğunu iddia etmiş değillerdir.¹⁷ Eş'arîler'in genel tarifine göre hikmet ise işlerin düzenini ve ayrıntılarını bütün yönleriyle bilmek ve onları sağlam ve iyi bir şekilde yapıp uygulamaktır. Fiilde hikmet de o fiilin fâilinin amacına uygun olarak gerçekleşmesidir. Sefeh ise bunun hilâfına vuku bulmasıdır. Dolayısıyla Eş'arîler de ilahî fiillerde çeşitli hikmetler olduğunu kabul etmektedirler. Ancak bunu Allah üzerine zorunlu görmemektedirler. Bu anlamda Eş'arîler Allah'ın bir işi hikmet için yapmadığını, Allah yaptığı için o işin hikmetli olduğunu düşünmektedirler.¹⁸ Çünkü onlara göre Allah'ın irade ettiği her şey iyidir. O, tüm yaratılmışların sahibi ve mâlikidir. Mâlik, mülkünde dilediği şekilde tasarrufta bulunma hakkı vardır. Mâlikin mülkünde tasarrufta bulunması ise mutlak iyi ve doğrudur.¹⁹ Dolayısıyla Yüce Allah mâlik-i mutlak ve fâil-i muhtar olduğu için ilahî fiilleri herhangi bir amaca, maslahata ya da hikmete bağlamak mümkün değildir. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Mu'tezile'nin "Allah'ın fiil ve hükümlerinde hikmet ve maslahatı gözetmiş olması gerekir." şeklindeki görüşlerinin geçersizliğini özetle şu şekilde ispata çalışmıştır: "Bir maksattan dolayı bir iş yapan, eğer o maksadı gerçekleştirilmeye o vasita olmaksızın kâdir ise, bu durumda o vasıtayla uğraşması abes ve lüzumsuz olur. Eğer buna kâdir değil ise, o kimse âciz demektir. Bir maksattan ötürü, herhangi bir işi yapan için eğer bu maksadın varlığı daha evlâ ise, bu kimse zâtı itibar ile noksan olup başka bir şey ile tamamlanmış olur. Bu maksat onun için evlâ olmasaydı, bir maksat olmazdı. Eğer bu fâil-i muhtarın fiili, bir maksada bağlı olsaydı; bu durumda bu maksat muhdes (sonradan yaratılan) olur ise, muhdes olduğu için yine bir başka maksada muhtaç olur. Bu teselsülü gerektirir. Hâlbuki teselsül muhaldir. Bu maksat, muhdes değil de kadîm olur ise, onun kadîm oluşu sebebi ile bu fiilin de kadîm olması gerekir ki bu imkânsızdır. Dolayısıyla her şeyi Allah yaratmıştır. O'nun yaratmasının bir illeti ve sebebi yoktur ve O'nun fiil ve hükümlerini bir illete bağlamak kesinlikle câiz değildir. Çünkü O, yaptığından sorulmaz, fakat insanlar yaptıklarından sorumludurlar.²⁰ Bu yüzden belâ ve musibetlere maruz kalındığında kişinin yapması gereken şey, sabretmek,

¹⁶ Fahreddin Râzî, *Kelâm'a Giriş: el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, 1. baskı (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2002), 223.

¹⁷ Fahreddin Râzî, *Tefsîrü'l-Kebîr*, çev. Suat Yıldırım vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 7/275.

¹⁸ Râzî, 9/70.

¹⁹ Râzî, 9/499, 13/187, 17/135.

²⁰ Râzî, 4/418, 23/308.

bunları verenin Allah olduğunu bilip, sonra Allah'ın, mutlak mülk sahibi olduğunu anlamaktır Zira mâlik olana, kendi mülkündeki tasarrufundan dolayı itiraz edilemez.”²¹ Bu bakış açısına göre, Allah'ın adaleti, O'nun mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunması şeklinde gerçekleşmektedir. Zira yaratılan her şeyin mutlak sahibi Allah'tır. Allah ise mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunma hakkına sahiptir. Kaldı ki her şeyin en doğrusunu ve en güzelini de bilen de sadece O'dur. Bu yüzden Allah bir şey takdir etmişse o şey en doğru ve en güzel olmalıdır.²² Bu nedenle her şeyin mutlak sahibi olan Allah'ın insanları belâ ve musibetlerle imtihan etmesi zulüm değil, adalettir. O'nun mülkünde istediği şekilde davranması ise adalettir. Dolayısıyla ilahî irade ve kudret hiçbir açıdan -bu makul bir gerekçe olsa bile- sınırlandırılmaz.²³

Eş'arîlere göre ilahî fiillerin bir hikmete veya maslahata binaen gerçekleşmediğini gösteren bir diğer husus da varlıklar âleminde varlığında hiçbir hikmet ve yarar düşünülmeyen hastalıklara, zehirli, yırtıcı ve zararlı hayvanlara rastlamamızdır. Eğer Allah'ın fiillerinde hikmet ve yararın olması zorunlu olsaydı, onların yaratılmaması gerekirdi. Oysaki yeryüzünde bu tür varlıklar pek çoktur. İşte bu durum Allah'ın fiillerinde hikmet ve faydanın bulunmasının zorunlu olmadığına delalet etmektedir.²⁴ Öte yandan Yüce Allah dilediği her şeyi yapabilecek güç ve kudrete sahiptir. Çünkü O, kendisi dışında emreden, yasaklayan, kural koyan bir otoritenin bulunmadığı mutlak kudret ve hükümranlık sahibidir, bir başkasının mülkü veya emri altında değildir. Bu açıdan Allah'ın fiilleri ve yaptığı şeyler iyi kabul edilip, asla çirkin ve kötü olarak nitelendirilemez.²⁵ Konuyla ilgili olarak İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) de Yüce Allah'ın, istediği şekilde hareket etmekte ve dilediği gibi hükmetmekte serbest olduğuna dikkat çekmiş, Allah'ın üzerine kul için salah veya aslah olanı yaratmasının vâcip olmadığını belirtmiştir. Bu bağlamda o, Allah'ın fiillerinde, kul için herhangi bir fayda ve menfaatin bulunmasının da zorunlu olmadığını,²⁶ yaptıklarının sorgulanamayacağını, insanların ise yaptıklarından mesul olduklarını ifade ederek, Mu'tezile'ye karşı Eş'arî

²¹ Râzî, 13/187.

²² Metin Özdemir, “Din Karşısı Bir Söylem Olarak Kötülük Problemi ve Eleştirisi”, içinde *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 129.

²³ Metin Özdemir, “Kötülük Problemine Felsefi ve Kelâmî Açından Mukayeseli Bir Yaklaşım”, *Journal of Islamic Research* 27, sy 3 (31 Temmuz 2018): 245, <https://doi.org/10.5281/ZENODO.1488618>.

²⁴ Emrullah Yüksel, “İlahî Fiillerde Hikmet”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988): 53. Kazanç, “Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, 93.

²⁵ Eş'arî, *el-Lüma*, 74.

²⁶ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 134-35.

düşünceyi savunmuştur.²⁷ Gazzâlî, geçmiş bir günah veya gelecek bir sevap olmadan ya da herhangi bir karşılık (ivaz) vermeden Allah'ın kullarından dilediğine elem ve acı verip azap etmesini caiz görmüştür. Çünkü ona göre Allah mutlak mülk sahibidir ve mülkünde dilediği şekilde tasarrufta bulunma yetkisine sahiptir. O'nun mülkünde istediği şekilde davranmasında asla zulüm söz konusu olamaz. Zira zulüm, bir kişinin, bir başka kişinin mülkünde, mülk sahibinin izni ve rızası olmadan tasarrufta bulunmasıdır. Allah hakkında ise bu muhaldir. Çünkü mülkün Allah'tan başka sahibi yoktur. Bu durumda buradaki tasarrufu zulüm olmaz. Bu bakımdan işlenen bir günah olmadan Allah kullarına elem ve acı verebilir.²⁸ Öte yandan Gazzâlî, Allah'ın irade, kudret ve ilim sıfatına dayanarak, başta âlemi yaratması olmak üzere bütün fiillerinin iyi olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre sıkıntı, hastalık, sağlık, sıhhat, selamet, zahmet, rahatlık, acizlik ve cahillik gibi ister hayır ister şer olsun her ne var ise hepsi Allah'ın takdiri, dilemesi ve yaratmasıyla meydana gelmiştir. Bunların hiçbirisi zulüm değildir, adalettir. Zira zulüm başkasının mülküne müdahale ve tasarruf etmektir. Hâlbuki Allah başkasının mülkünde tasarruf etmez. Çünkü her şeyin sahibi O'dur. Buna göre Allah'ın kendi mülkünde tasarrufta bulunması, adalet ve hak olmaktadır.²⁹

Konuyla ilgili tartışılan bir diğer konu da dinî açıdan mükellef olmayan çocukların bu dünyada elem ve acı çekmesinin ilahî adaletle nasıl bağdaştırılacağı meselesidir. Eş'arîler'e göre Allah bu dünyada da ahirette de çocuklara acı, ıstırap ve elem vermek suretiyle onları cezalandırılabilir. Burada herhangi bir adaletsizlik veya zulüm söz konusu değildir. Çünkü adalet, O'nun kendi mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunmasıdır. Zira Yüce Allah, başkasının mülkü veya emri altında bulunmayan ve dilediği her şeyi yapabilecek mutlak kudret ve hükümlanlık sahibidir. Bu bakımdan Allah, bir kuluna nimet verip onu mükâfatlandırır ise bu O'nun lütuf ve ihsanıdır; ona elem ve acı verip onu cezalandırır ise bu da adaletiyledir. Allah'ın yaptığı hiçbir şey çirkin ve kötü olarak vasıflanamaz.³⁰ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935) ise, Yüce Allah'ın bu dünyada çocuklara cüzzam gibi hastalıklar vermek suretiyle acı, elem ve ıstıraplarla eziyet edebileceğini, bunun da ilahî adaletle uygun olduğunu ifade etmiştir.³¹ Başka bir yerde de Allah'ın küçük

²⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/283.

²⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/286.

²⁹ Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saadet*, 90-91.

³⁰ Eş'arî, *el-Lüma*, 74. Neseî, *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, 382 vd.

³¹ Eş'arî, *el-İbâne*, 133-34. Ayrıca bk. İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 154.

çocukları acı çektirmesinin caiz ve adil olduğunu, bunun kötü ve çirkin (şer-kabîh) olarak değerlendirilemeyeceğini söylemiştir. Çünkü ona göre beşerî kaynaklı bir fiilin kötü ve çirkin olarak nitelenmesi insanının kendisi için belirlenen kuralları ve yasakları ihlal etmesi nedeniyledir. Hâlbuki Yüce Allah, bir başkasının mülkü veya emri altında değildir. İşte bu nedenle O'nun fiilleri asla kötü ve çirkin olarak nitelendirilemez.³² Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) de hayvanların, çocukların ve delilerin yaşadığı acı ve elemelerin Allah'tan bir adalet olduğunu, onların dünyada çektiklerinin karşılığını (ivaz) vermenin O'na vâcip olmadığını, şayet onlara bir nimet verilirse bunun Allah'tan bir karşılık değil bir lütuf olduğunu, çünkü O'nun dilediğini yapıp, dilediği gibi hükmedeceğini belirtmiştir.³³ İmam Gazzâlî ve Râzî de elemelerden dolayı karşılık vermenin ya da yarar sağlamanın zorunlu olmadığını, zira Allah'ın bir maksat için iş yapmasının doğru olmadığını ifade etmişlerdir. Onlara göre Allah'ın bu şekilde davranması zulüm değildir; çünkü zulüm, ancak başkasının malında ve mülkünde tasarrufta bulunan kimse hakkında düşünülebilir.³⁴

Bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Eş'ariyye, meseleyi izah ederken Allah'ın mutlak irade ve kudretine bir sınırlama ya da eksiklik getirmemeyi amaçlamıştır. Bu anlamda dünyada görünürde iyi ya da kötü olsun var olan her şeyi Allah tercih edip yarattığı için iyi ve güzel kabul etmişlerdir. Zira mutlak anlamda mülk sahibi Allah olup mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunma yetkisine sahiptir. Her şeyin en iyisini ve en güzelini sadece Allah bildiğine göre O'nun takdir ettiği her şey en iyi, en güzel ve en doğru olandır.

B. Mâtürîdiyye Perspektifinden Belâ ve Musibetler

Mâtürîdî âlimleri de Eş'arî âlimleri gibi Allah'ın insanlara çeşitli belâ ve musibetler vermek suretiyle elem, acı ve ıstırap çektirebileceği, bunların karşılığında bir karşılık vermesinin zorunlu olmadığı kanaatindedirler.³⁵ Onlara göre Allah, dilediği kulunu acı, elem ve ıstırapla imtihan eder ve bunun karşılığını ahirette ona verebilir, dilediğini de bu karşılığı vermeksizin çeşitli musibetlerle imtihana tabi tutabilir. O'na hiçbir şey vâcip değildir.³⁶

Mâtürîdîler, Eş'arîlere nispeten bu konuda daha dengeli bir yol tutarak, ilahî fiillerde hikmetin varlığını, Mu'tezile gibi Allah için zorunlu

³² Eş'arî, *el-Lüma*, 74.

³³ Bağdâdî, *Kitâbu usûli'd-dîn*, 240-41.

³⁴ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 133-34; a.mlf., *Kimyây-ı Saadet*, 90-91; Râzî, *el-Muhassal*, 223.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd tercümesi*, 211, 276, 278; İbn Hümam, *Kitabu'l-Müsayere*, 75. Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, 150.

³⁶ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 180.

değil, ilahî hikmet gereği ihsan şeklinde yorumlamışlardır.³⁷ Mâtürîdîler'in Eş'arîler'den ayrıldıkları temel husus da budur. Daha açık bir ifadeyle Eş'arîler, ilahî fiillerde hikmetin olabileceğini, ancak bunun Allah üzerine zorunlu ve gerekli olmadığını savunurken, Mâtürîdîler, Allah'ın fiillerini bir hikmete yönelik olarak gerçekleştirmesini ilahî hikmet, adâlet, lütuf ve ihsân gereği gerekli görmektedir. Bu yüzden Mâtürîdîlere göre Allah'ın kullarına acı ve elem çektirmesinde hataların telafi edilmesi (kefâret), kötü ahlaktan nefsin temizlenmesi, manevî derecelerinin yükseltilmesi ve ibret alınması vb. dünya ve ahirete yönelik çeşitli hikmetlerin ve yararların bulunduğunu savunmuşlardır.³⁸ Çünkü Mâtürîdîler'e göre Allah, kulları hakkındaki hükümlerini çeşitli sebep ve vasıtalarla bağlı olarak verir. Bu sebeple Allah'ın fiilleri gizli-aşikâr pek çok hikmet ve maslahatlara yönelik olarak gerçekleşir. Fakat bu hikmet ve maslahatlar, kendisi için değil kulları içindir.³⁹ Nitekim adalet ve hikmeti güzel; zulmü ve sefahi (hikmetsiz, nedensiz ve anlamsız iş yapma) de çirkin ve âdi olarak yorumlayan İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), cahillik, zulüm ve sefahin Allah'a izafe edilemeyeceğini, O'nun fiillerinin hikmet, adâlet, lütuf ve ihsân oluşuyla nitelendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bununla birlikte insan aklının her zaman ilahî fiillerdeki bu hikmeti ve adaleti kavrayamayacağına da dikkatimizi çekmiştir.⁴⁰ Diğer taraftan Allah'ın zatı itibariyle hakîm ve âlim olduğunu, bu nedenle fiillerini bir hikmete binaen gerçekleştirdiğini, dolayısıyla da fiillerinin hikmetten yoksun olmadığını söylemiştir.⁴¹ Ona göre insanlara eziyet veren ve zararlı olan hastalık gibi musibetlerde insanlara yönelik mutlak anlamda bir maslahat ve fayda vardır. Bu anlamda her bir zarardan insanın yararlanması mümkündür. Bu durum rehberlik etme ve yol gösterme veya ibret ve nasihate vesile kılma veyahut da nimeti hatırlatma, belâlardan sakındırma, kâinatın yaratıcını tanıtmaya şeklinde de olabilir.⁴²

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) de Allah'a hiçbir şeyi vâcip olmadığını, dilediğini yapacağını, istediğine göre hükmedeceğini, O'nun üzerinde hiç kimsenin velayeti ve yasaklaması olmadığını, bu nedenle dilediğine karşılık (ıvaz) vermeksizin acı çektirip, sıkıntılarla imtihan edebileceğini, söyler. Bununla birlikte Allah'ın hakîm olduğunu, bu nedenle yaptığında mutlak anlamda bir hikmet bulunduğuna ve hikmetsiz bir iş

³⁷ Yüksel, "İlahî Fiillerde Hikmet", 72.

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd tercümesi*, 276. İbn Hümmam, *Kitabu'l-Müsayere*, 73-75.

³⁹ Yüksel, "İlahî Fiillerde Hikmet", 53.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd tercümesi*, 277.

⁴¹ Mâtürîdî, 276; Ramazan Biçer, *Akıl ve İrade Kapısı İmam Mâtürîdî*, 1. bs (İstanbul: Erdem Yayınları, 2018), 131.

⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd tercümesi*, 211, 278, 323.

yapmayacağına dikkat çekmiştir.⁴³ İbnü'l-Hümâm da ister açık isterse gizli olsun Allah'ın her fiilinde insanların menfaatine yönelik bir hikmetin bulunduğunu söylemiştir.⁴⁴

Dolayısıyla Mâtürîdîlere göre akıl, ilâhî hikmetin iç yüzünü (kühünü) tam anlamıyla kavrayamasa da, her şeyin Allah'ın yaratmasına konu olması bakımından mahiyeti tam olarak kavranamayan bir hikmeti gerektirmektedir.⁴⁵ Bu anlamda onlara göre ilahî fiillerde sefihlik ve abeslik yoktur, Allah'ın kâinatta yarattığı hiçbir şey, anlamsız ve beyhude değildir, her şey belli bir amaca, maslahata ve hikmete uygun olarak yaratılmış olup yerli yerindedir. Dünyada zararlı olan, acı, elem, ıstıraplara sebep olan varlıklara bu açıdan bakmak gerekir. Nitekim İmam Mâtürîdî, insanlarca zararlı gibi görünen nesnelere onların iç yüzünü anlamaktan âciz kalacağı gizli ve âşikar pek çok yararlar olduğunu ifade ederek buna dikkat çekmiştir. Örneğin ateşte hem yakma özelliği vardır hem de besinleri kullanılır hale getirmek gibi faydalar söz konusudur. Yine aynı şekilde su da her canlıya hayat sağlar, fakat ölümüne de neden olabilir. Acı veya zehirli olan nesnelere de böyledir ki bunlarda müzmin bir hastalığın ilâcı bulunmaktadır. Bu yüzden akleden herkes, nesnelere mutlak anlamda iyi ya da kötü oluşundan bahsetmenin yanlış olduğunu, her bir nesnenin zarar ve yararının olduğunu bilir. Dolayısıyla bir nesnenin mutlak kötü veya iyi olduğuna hükmetmemeli, aksine her bir nesnenin yararı ve zararının da olabileceğini düşünmelidir.⁴⁶ Bu açıdan bakıldığında bir şey, bazı durumlarda hikmet, bazı durumlarda sefeh, bazı durumlarda zulüm bazı durumlarda da adalet olabilir. Tıpkı hasta bir kimsenin sağlığına kavuşabilmesi için kendisine acı ve sıkıntı veren ilaçları kullanması veya ameliyat olması gibi.⁴⁷

Öte yandan zararlı ve yararlı şeyler, kulun ma'siyeti yüzünden verilen cezanın acısını, itaati sebebiyle de mükâfatın tadını bilmesine yönelik bir sınava vesile de olabilir. Çünkü insanın içinde bulunduğu sınav dünyası, bazen sağlık, zenginlik ve bolluk gibi kolay, bazen de hastalık, fakirlik ve darlık gibi zor bir durumu kapsamaktadır.⁴⁸ Bu açıdan bakıldığında masum ve suçsuz olduğu halde Allah'ın, kullarını çeşitli belâ ve musibetlerle denemesinin hikmeti, onları ikaz edip uyarmak, hata edip günah işlemeleri

⁴³ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 180, 186.

⁴⁴ İbn Hüمام, *Kitabu'l-Müsayere*, 75.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd tercümesi*, 137.

⁴⁶ Mâtürîdî, 138-39.

⁴⁷ Ramazan Altıntaş, "İbnü'l-Hümam es-Sivasi'ye (Ö. 861/1456) Göre Allah'ın Yaratıklara Acı Çektirmesi Sorunu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy 2 (Aralık 2005): 48.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd tercümesi*, 137.

durumunda da ahirette karşılaşacakları azabın büyüklüğünü hatırlatmaktadır. Allah'a inanmayan ve bu inkârlarında ısrar edip, inatçılık yapan kimselere verilen bu tür cezalar yine onların ikaz edilmesi ve başkalarına da ibret ve ders olması içindir.⁴⁹ Sonuç olarak Mâtürîdîler, Allah'ın belâ ve musibetler nedeniyle çekilen acı elem ve ıstıraplara bir karşılık (ivaz) vermesinin zorunlu olmadığı fikrini savunmuş olsalar da neticede insanlara acı ve elem veren olayların dünya ve ahirette onların yararına yönelik gizli-aşikâr çeşitli hikmetler barındırdığını düşünmektedirler.

Bu dünyada dini açıdan mükellef olmayan çocuklara Allah'ın acı ve elem çektirmesi meselesine gelince; Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), ana-babalara ve onların ıstıraplarını gören diğer yetişkinlere ders ve ibret olması için Allah'ın mükellef olmayan çocuklara acı, elem ve ıstırap çektirmesini uygun ve anlamlı görmektedir. Bununla birlikte bu çocukların maruz kaldıkları elem ve ıstırap sebebiyle dünyada zarar gördüklerine de dikkat çekmektedir. Ona göre çocuklar, maruz kaldıkları bu elem ve ıstıraplardan ibret alabilecek, mevcut durumu değerlendirebilecek yeteri düzeyde aklı olgunluğa sahip olmadıkları gibi olgunluk ve yetişkinlik çağına ulaştıklarında da yaşadıklarını anlamlı ve değerli kılacak bir düşünme kapasitesine de sahip değillerdir. Bu nedenle çocukların herhangi bir itaate yönelme veya bir günahtan sakınma imkânı olmamaları ya da dinen mükellef olma çağına ulaşmadan önce ölme ihtimali olduğu için ahirette de bir yarar görmesi mümkün değildir. Öte yandan Allah'ın çocuklara acı ve elem vermesinin kendileri için değil yetişkinler için değerli, anlamlı ve yararlı addedilmesi, iki açıdan çelişkili durum ortaya çıkarır. Bunlardan biri, iki eşit varlıktan birini yalnızca diğeri için aslah olana vesile kılmak zulümdür. Yani çocuğa verilen acı ve elemeler, kendisi için en uygun (aslah) olan değilse, bu durumda, herhangi bir kimseye aslah olmayan bir şey yapılırsa, bu uygulama o kimse için zulüm olur. İkincisi ise, Mu'tezile âlimlerinin hikmeti aslahın şartlarından biri olarak kabul etmeleridir. Çünkü bu durumda çocuklara çektirilen acı ve elemeler, çocukların kendileri açısından maslahatlarına mani halleri nedeniyle hikmet dışı olmuş olur.⁵⁰

Bu bilgilerden de anlaşıldığı üzere Mâtürîdîler genel olarak Allah'ın çocuklara acı ve elem çektirmesinde de çeşitli hikmetlerinin bulunduğu, fakat bunların insanoğlu tarafından tam olarak anlaşılamayacağı kanaatindedirler. Ayrıca bu elem ve acıların hikmete yönelik olmasından

⁴⁹ Ebru Türkman, "Kelâmda Günah Musibet İlişkisi" (Yüksek Lisans Tezi, Elazığ, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 30-31.

⁵⁰ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 2/351.

dolayı mutlak anlamda iyi kabul edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Çünkü onlara göre bu konuda Allah'a yönelip teslim olmak, şikâyeti bırakmak, O'nun takdirine kaderine razı olmak; insanların ilahî hüküm ve ilahî ilmin derinliğine ve mükemmelliğine tam manasıyla vakıf olamayacağını ve Allah'ın hikmetle yarattığı şeylerden sorguya çekilemeyeceğini kabullenmek gerekir.⁵¹ Nitekim İmam Mâtürîdî hiçbir kusuru olmayan çocuklar ve iyilik sahibi insanlara maruz kaldıkları acı ve kötü şeylere karşılık ahiret yurdunda fazlasıyla karşılık verileceğini, ebedi güzelliklerin lütfedileceğini düşünmektedir.⁵² Bu bakımdan Allah'ın kulları hakkında yaptığının hepsinin hayır olduğu kabul edilmelidir.⁵³ Bu bakış açısına göre Müslüman birinin bu konuda sergileyeceği tutum, mülkün mutlak sahibinin Yüce Allah olduğuna, mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunabileceğine, hiçbir akıl, insaf ve vicdan sahibinin O'ndan daha adil ve merhametli olamayacağına inanmak şeklinde olmalıdır. Mademki Yüce Allah, dünya hayatını insanları imtihan etmek, belâ ve musibetleri de buna vesile kılmak için var etmiştir, o halde en güzel ve uygun olanı, bu şekilde olmasıdır. Ayrıca acı ve ıstırap çeken diğer tüm canlıların durumunu da ilahî adalete, rahmete ve hikmete havale etmek gerekir.⁵⁴

C. Görüşlerin Değerlendirilmesi

Sunnî âlimlerin belâ ve musibetlerin hikmet ve gerekçelerine yönelik yukarıda zikredilen açıklamaları kendi dönemleri itibarıyla makul ve anlamlı olabilir, fakat günümüzdeki bilim ve teknolojideki gelişmeler, ulaşılan bilgi düzeyi ve beklentiler dikkate alındığında bu yaklaşımların bazı hususlarda yeterli ve tatminkâr olmadığını söylemek mümkündür. Çünkü konuya dair ileri sürülen bu görüşler bugünün insanı ve özellikle genç nesli ikna etmede yetersiz kalmakta, onları inanç ve düşünce bakımından yönlendirmede birtakım eksiklikler ve çelişkiler içermekte, izah edilmesi güç bazı itikadî problemlere yol açmaktadır. Şöyle ki; İnsanların maruz kaldıkları doğal acı ve ıstıraplardan çıkarmaları gereken dersler ve ibretler muhakkak vardır. Ancak, tabii nizamın incelenmesine hizmet eden doğa olaylarının, Allah tarafından ibret veya ceza için yaratıldığı yönündeki görüşlerin yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Zira bu tür yaklaşımlar, ilahî adalet ve hikmet açısından çözümü güç bir takım problemlere yol açmakta, insanların zihninde acımasız, gaddar bir Tanrı tasavvuru oluşmasına neden olmaktadır.

⁵¹ İbn Hümmam, *Kitabu'l-Müsayere*, 75.

⁵² Sami Şekeroğlu, "Mâtürîdî'de Kötülük Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy 21 (2009): 147-48.

⁵³ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 184.

⁵⁴ Özdemir, "Din Karşısı Bir Söylem Olarak Kötülük Problemi ve Eleştirisi", 132.

Böyle bir Tanrı tasavvurunu makul ve objektif bir düzeyde savunabilmek oldukça güç görünmektedir.⁵⁵ Öte yandan bilindiği üzere bazı hastalık, sakatlık, elem ve acıların yaşanmasında bilim ve teknolojinin dini ve ahlakî değerlerden soyutlanarak kullanılması sebebiyle insanla tabiat arasındaki olumsuz ilişkiler önemli rol oynamaktadır. Örneğin çevre kirliliği, iklim değişikliği, ormanların tahrip edilmesi vb. doğanın bilinçsizce kullanılması doğal felaketlere sebep olmaktadır.⁵⁶ Bu felaketler neticesinde de birtakım salgın hastalıklara maruz kalılabilmektedir. Hâlbuki Kur'an'da yer ve gökte olan her şeyin bir düzen ve ahenk içinde insanlar için yaratılmış olduğu ve onun hizmetine sunulduğu, bu dengenin muhafaza edilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Ne zamanki bu denge bozulur, o zaman felaketler ve musibetler kaçınılmaz olur. Zira insanların maruz kaldıkları birçok musibet ilahî irade tarafından tabiata yerleştirilen yasaları dikkate almamaları veya ihmal etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan maruz kalınan belâ ve musibetleri sadece Allah'ın iradesine ve kudretine bağlayıp bunları bir imtihan ya da işlenen günaha karşılık bir ceza olarak değerlendirmek, dolayısıyla yaşanan olumsuzluklardan Allah'ı sorumlu tutmak doğru bir bakış açısı olarak görülmemelidir. Çünkü Allah'ın kâinatta meydana gelen olaylardaki ontolojik rolü, bu olayların meydana gelmesine sebep olan tabiat kanunlarını yaratmasıdır. Bu kanunların yoktan yaratılması metafiziksel alana, işleyişlerindeki süreklilik ise fiziksel alana aittir.⁵⁷ Bu açıdan fiziksel yasaların ihlal edilmesi veya dikkate alınmaması sonucunda karşılaşılan olumsuz hadiselerden Allah değil insanın kendisi sorumludur.

Bir diğer husus ise Kur'an'da kâinatın kendisine has bir nizam ve düzenin bulunduğu, yer ve gökte olanların bir düzen ve ahenk içinde insanların faydasına ve hizmetine sunulduğunun belirtilmesidir. Bu açıdan bakıldığında doğal felaket gibi algılanan kasırga, deprem, yanardağ patlaması, sel, heyelan vb. birtakım tabii olayların, doğrudan Allah'ın bir cezası olarak değil de bu nizam ve düzenin işlemesi için öngördüğü gerekli yasaların işleyiş tarzından kaynaklan mekanizmalar olarak değerlendirilmesi daha doğru olur. Günümüzde elde edilen bilimsel veriler ile insan müşahedesi de bunu doğrulamaktadır.⁵⁸ Kaldı ki sel felaketleri, depremler ve yanardağ patlaması gibi birtakım afet ve musibetler psikolojik

⁵⁵ Hulusi Arslan, "Doğal Felaket ve İstiraplar Konusunda Kelâmcıların Görüşleri -Tahlil, Tenkid ve Öneriler-", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2, sy 2 (Eylül 2002): 34.

⁵⁶ Arslan, 33.

⁵⁷ Metin Özdemir, "Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000): 243.

⁵⁸ Arslan, "Doğal Felaket ve İstiraplar Konusunda Kelâmcıların Görüşleri -Tahlil, Tenkid ve Öneriler-", 33. Özdemir, "Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım", 244.

açından çeşitli travmaların yaşanmasına neden olsa da bunlar neticesinde yaşanan maddî ve manevî zararlarda insanoğlunun kendi tercih ve seçiminin önemli rolü olduğu unutulmamalıdır. Sözelimi binaların dere yataklarına, yanardağ eteklerine, zemini sağlam olmayan yerlere ya da fay hattının geçtiği mekânlara yapılmasının veyahut da bina yapımında eksik ve yetersiz malzeme kullanılmasının bir sonucu olarak can ve mal kaybının yaşanmasında elbette insanoğlunun üzerine düşen ödevleri yapmaması, gerekli tedbirleri almaması ve dikkatsiz davranması önemli rol oynamaktadır.⁵⁹ Ayrıca deprem gibi afetlerdeki can ve mal kaybının daha çok insanların dikkatsizliğinden ve gerekli tedbirleri almamalarından kaynaklandığı da bilinen bir gerçektir. Bu açıdan bakıldığında insanların sel baskını, heyelan ve deprem gibi afetlerin gerçekleşme ihtimali bulunan tehlikeli ve riskli bölgelere yerleşim yerleri kurmama veya bu afetlere karşı günümüzde gelişen teknik araç ve gereçlerden istifade edilerek daha dayanıklı ve sağlam yerleşim yerleri kurma imkânları bulunmaktadır.⁶⁰

Diğer taraftan Eş'arîlerin çoğu insanlara acı ve elem çektirmenin iyi ya da kötü oluşunun failine göre belirlenebileceği, Allah'tan gelen acı ve elemelerin ibret, karşılık ya da imtihan vb. herhangi bir hikmete yönelik olmasa bile bunların iyi, güzel ve doğru olduğunu, dolayısıyla Allah'ın sebepsiz olarak kullarına acı ve elem çektirebileceğini savunmaları da izaha muhtaç bir durumdur. Eş'arîlerin bu yaklaşımının temelinde mülkünde istediği gibi davranıp, tasarrufta bulunan mutlak kudret ve irade sahibi Tanrı tasavvurunun olduğu söylenebilir.⁶¹ Böylesi bir Tanrı tasavvuru ise, ontolojik düzlemde insanın özgür iradesinin ve nedensellik düşüncesinin yadsınmasına neden olmakta, insana irade, kudret ve imkân alanı sunmamaktadır. Ayrıca bu yaklaşım, yeryüzünde meydana gelen belâ ve musibetler gibi kötülüklerin, sadece Allah'a nisbet edilerek bunların tek sorumlusu olarak O'nun görülmesi, insanın sorumlu bir varlık olmaktan çıkartılması gibi bir probleme de sebep olmaktadır.⁶² Buna ilaveten yine Eş'arîlerin "ilahî fiillerde hikmeti ve amacı gerekli ve zorunlu görmek Allah'ın irade ve kudretini sınırlandırmak anlamına gelir, hâlbuki mutlak mülk, kudret ve irade sahibi olan Allah'ın mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunma yetkisi vardır. Bu konuda O sorgulanamaz. Bu yüzden fiillerini bir hikmete ve amaca yönelik olarak yapması gerekli değildir" şeklinde özetleyebileceğimiz bu bakış açısı dikkate alındığında Allah'ın belli bir

⁵⁹ Kazanç, "Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", 106.

⁶⁰ Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, 136.

⁶¹ Kazanç, "Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", 87.

⁶² Kazanç, 84, 103.

hikmeti ve amacı gözetmeksizin de iş yapabileceği izlenimi vermektedir. Buna göre ilahî fiillerde belli bir hikmet ve amaç bulunmuyorsa bu durumda varlık, tabiat ve hayatı izah etmeye yönelik çaba ve etkinlikler boşuna ve beyhude olacaktır. Daha açık ifadeyle fiillerinde hikmet ve amaç bulunmayan, akılla sorgulanamayan bu tür bir tanrı anlayışına göre insanın bir müdahili olsun ya da olmasın insanların başlarına gelen bütün belâ ve musibetler Allah tarafından yaratılmaktadır.⁶³ Böylesi bir Tanrı tasavvuru ise insanın görev ve sorumluluk bilincini körelten bir düşünce tarzının oluşmasına da neden olacaktır. Çünkü şayet Allah'ın fiillerinde hikmet, fayda, amaç ve gaye aramaya gerek yoksa maruz kalınan hastalıkların sebeplerini araştırıp, tedavi yöntemlerini bulmaya çalışmak, tekrar hasta olmamak ve sağlıklı yaşayabilmek için alınması gereken tedbir ve yöntemleri tespit edip, bunlara uymaya çalışmak da boş bir iş olacaktır. Böyle bir düşüncenin ise Kur'an'ın, araştırmaya ve akletmeye yönelik öğütlerine uygun düşmeyeceği apaçık ortadır.⁶⁴ Bu durumda Mâtürîdîlerin hikmet teorisi dikkate alındığında onların "Allah insanlara ve diğer varlıklara yönelik bütün fiillerinde hikmetli davranır ve belli bir amacı ve yararı gözetir" şeklinde özetleyeceğimiz bu yaklaşımın sınırsız sıfatlara sahip Tanrı ile irade sahibi ve sorumlu insan arasında bir denge kurmaya çalışarak daha makul bir yaklaşım sergiledikleri söylenebilir.⁶⁵

Bunların dışında Eş'arîlerin mutlak irade ve kudret sahibi olan ve mülkünde dilediği şekilde tasarrufta bulunan Allah'ın herhangi bir sebebe ya da hikmete dayanmaksızın insanlara belâ ve musibet verebileceğine dair yaklaşımları deprem, kasırga, sel, heyelan vb. doğal felaketlerin Allah'ın cezalandırması olduğunu çağrıştıracak bir anlamı da içermektedir. Nitekim onların, ister sebepsiz yere isterse ceza olarak olsun, Allah'ın acı çektirmesinin iyi olduğu görüşünü benimsediklerini yukarıda ifade etmiştik. Bu görüşü savunmanın birtakım çelişkilere yol açacağını görmek gerekir.⁶⁶ Öncelikle şunu ifade edelim ki deprem gibi doğal felaketleri insanların ahlaksızlıklarının cezalandırılması olarak yorumlamanın Allah'ın adaleti açısından hiçbir izah edilebilir yanı olmadığı gibi Kur'an'da da bu hususta herhangi bir bilgi mevcut değildir. Ayrıca içinde yaşadığımız evrenin işleyiş tarzı da bu görüşümüzü desteklemektedir. Çünkü deprem, fiziksel olarak

⁶³ İsmail Bulut ve Ahmet Koç, "COVID-19 ve İnanç İlişkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 17 Şubat 2022, 284, <https://doi.org/10.33415/daad.1027706>, 286.

⁶⁴ Arslan, "Doğal Felaket ve İstiraplar Konusunda Kelâmcıların Görüşleri -Tahlil, Tenkid ve Öneriler-", 29-30. Kazanç, "Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", 105.

⁶⁵ Bulut ve Koç, "COVID-19 ve İnanç İlişkisi", 287.

⁶⁶ Arslan, "Doğal Felaket ve İstiraplar Konusunda Kelâmcıların Görüşleri -Tahlil, Tenkid ve Öneriler-", 30.

Yeryüzünde belirli fay hatlarında gerçekleşen ve yer kabuğunun kendisini yenilemesini sağlayan tabii ve jeolojik olaylar olduğu bilinmektedir. Bunun felaket (kötü, zararlı) olarak nitelenmesi ise insanla ilişkisinden dolayı insanlar tarafından yapılmıştır. Yani depremler, kişilere maddî ve manevî zarar verince felaket olarak nitelendirilmiştir. Hâlbuki depremin olacağı bölgelerde insanların yerleşim alanları kurmama ya da depreme daha dayanıklı ve sağlam yerleşim alanları kurma gibi imkânları söz konusudur.⁶⁷ İnsanların bu imkânları kullanmayıp, tehlikeli ve riskli bölgelere yerleşim yerleri kurmaları ya da depreme karşı daha dayanıklı ve sağlam binaları yapmamaları neticesinde karşılaştıkları can ve mal kayıplardan Allah değil insanların kendileri sorumludur. Nitekim Kur'an'da da bu duruma dikkat çekilmekte, insanın başına gelen musibetlerin birçoğu kendi yaptıklarının bir sonucu olarak gösterilmektedir.⁶⁸ Dolayısıyla bir konumda felaket kabul edilen deprem gibi doğa olayları, başka bir konumda normal karşılanabilmektedir.⁶⁹ Kaldı ki deprem ve sel gibi doğal afetlerde birçok masum, suçsuz ve günahsız insanlar, çocuklar ve hayvanlar da ölmektedir.⁷⁰ Bu düşüncelere, bazı kavimlerin doğal felaketlerle yok edildiğini anlatan Kur'an'daki ifadelerle itiraz edilebilir. Zira Kur'an'da Allah'ın, peygamber gönderdiği kavimler, isyanda direndikleri takdirde olağanüstü hal kanunu gereğince onları bu dünyada cezalandırdığı, onlara musibet, acı, zarar verdiği bildirilmektedir.⁷¹ Ancak bu durum istisnadır. Böylesi bir durumu, Allah ve peygamberiyle güç mücadelesine girenlere karşı ilahî kudretin gösterilmesi olarak yorumlamak daha makul görünmektedir. Kaldı ki bu olaylarda insanlar daha önceden uyarılmışlardır.⁷² Ayrıca ilahî cezalandırma, Kur'an'da belirtilenlerin dışında, özel felaket durumlarının izah edilmesinde insanların kesin olarak kullanabilecekleri bir açıklama biçimi de söz konusu değildir.⁷³ Dolayısıyla doğal olaylardan kaynaklanan acı, elem ve ıstırapı Allah'ın cezası olarak değerlendirmenin kapsayıcı bir düşünce gibi görünmediğini, bu nedenle meseleye dair ileri sürülen teorilerinin eleştiriyeye

⁶⁷ Ahmet Bayındır, "Koronavirüs (COVID-19) Süreci Bağlamında Kötülük Problemine Holistik Bakış ve Sözde Problem Yaklaşımı", *Journal of Turkish Studies* Volume 15 Issue 4, sy Volume 15 Issue 4 (2020): 187. Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, 136.

⁶⁸ Bkz. Âl-i İmrân 3/165; en-Nisâ 4/62; el-Kasas 28/47; er-Rûm 30/41; eş-Şûrâ 42/30.

⁶⁹ Ahmet Bayındır, "Koronavirüs (COVID-19) Süreci Bağlamında Kötülük Problemine Holistik Bakış ve Sözde Problem Yaklaşımı", *Journal of Turkish Studies* Volume 15 Issue 4, sy Volume 15 Issue 4 (2020): 187. Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, 136.

⁷⁰ Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, 136.

⁷¹ Güler, 148-49.

⁷² Arslan, "Doğal Felaket ve İstiraplar Konusunda Kelâmçıların Görüşleri -Tahlil, Tenkid ve Öneriler-", 30.

⁷³ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 131.

açık bazı yönlerinin bulunduğunu, çeşitli açılardan yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

Sonuç

Sünnî âlimler tarafından musibetler ve bunlar neticesinde yaşanan elem, acı ve ıstıraplar, hayatın bir gerçeği olarak kabul edilmekte ve Allah'ın iradesi, kudreti ve ilmiyle doğrudan ilgili olması sebebiyle ilahî fiiller kapsamında değerlendirilmektedir. Allah'ın fiillerinde ise kötülük değil, bilakis gizli ve aşikâr birçok hayır, fayda ve hikmet bulunmaktadır. Bu yüzden insanların maruz kaldıkları ilahî kaynaklı belâ ve musibetler kötü değil iyi ve güzel olarak kabul edilmektedir. Buna göre ilahî kaynaklı belâ ve musibetlerin hikmetsiz, adaletsiz ve faydasız olmadığı, bu anlamda kâinatta mutlak kötülüğün bulunmadığı söylenebilir. Eş'ariyye, bu konuda ilahî irade ve kudreti esas alarak Allah'ın istediğini ve dilediğini yapacağını savunarak, ilahi irade ve kudreti sınırlandıran yaklaşımları reddetmişlerdir. Buna mukabil Mâtürîdiyye, Allah'ın adâlet ve hikmet sıfatını ön plana çıkarmış ve Allah'ın yalnızca hikmetli olanı yapacağını, hikmetsiz bir iş yapmaktan O'nun münezzehe olduğunu savunmuşlardır.

Öte yandan kötülük problemi açısından meseleye bakıldığında ise Sünnî âlimler hastalık, sel ve deprem gibi afet ve felaketleri genel anlamda imtihan, sınav ve kader çerçevesinde izah etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Mâtürîdîler, belâ ve musibetleri ve bunlar yüzünden çekilen ıstırap, acı ve elemeleri; ibret alma, imtihan edilme, günahlara kefâret olma, ahirette karşılık alma, nefisleri tezkiye etme vb. insanların faydasına ve maslahatına yönelik olması sebebiyle kötülük değil iyilik şeklinde yorumlamışlardır. Buna mukabil Eş'arîler, ilâhi irade ve kudrete bir eksiklik ve sınırlama getirmemek için Allah'ın, mülkünde dilediği şekilde tasarrufta bulunma yetkisine sahip olduğunu vurgulayarak ister sebepsiz, isterse ceza vermek gibi bir sebebe yönelik olsun Allah'ın kullarına acı çektirmesini, kötülük olarak değil iyilik olarak yorumlanmasının gerekliliğini savunmuşlardır.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- ALTINTAŞ, Ramazan. "İbnü'l-Hümmam es-Sivasi'ye (Ö. 861/1456) Göre Allah'ın Yaratıklara Acı Çektirmesi Sorunu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, sy 2 (Aralık 2005): 45-60.
- ARSLAN, Hulusi. "Doğal Felaket ve İstiraplar Konusunda Kelâmcıların Görüşleri -Tahlil, Tenkid ve Öneriler-". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2, sy 2 (Eylül 2002): 19-34.
- BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir. *Kitâbu usûli'd-dîn*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1928.
- BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü't-temhîdî'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübis-Sekâfiyye, 1993.
- BAYINDIR, Ahmet. "Koronavirüs (Covid-19) Süreci Bağlamında Kötülük Problemine 'Holistik Bakış' ve "'Sözde Problem" Yaklaşımı". *Journal of Turkish Studies* Volume 15 Issue 4, sy Volume 15 Issue 4 (2020): 179-88.
- BİÇER, Ramazan. *Akıl ve İrade Kapısı İmam Matürîdi*. 1. bs. İstanbul: Erdem Yayınları, 2018.
- BULUT, İsmail, ve Ahmet KOÇ. "COVID-19 ve İnanç İlişkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 17 Şubat 2022. <https://doi.org/10.33415/daad.1027706>.
- CÜVEYNÎ, İmamü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-irşad ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-ittikad*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasen. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1994.
- EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasen. *el-Lüma fi'r-red alâ ehli'z-zeyğî ve'l-bid'a*. Beyrut: Dâru'l-

Kütübî'l-İlmiyye, 2000.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed. *Halkın Kelâmî Tartışmalardan Korunması*. Çeviren Sabit Ünal. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *İhyâu 'ulûmi'd-din*. Çeviren Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 2002.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *İtikadda Orta Yol*. Çeviren Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1971.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *Kimyây-ı Saadet*. Çeviren Ali Arslan. İstanbul: Merve Yayınları, 2004.

GÜLER, İlhamî. *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*. Ankara Okulu Yayınları. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.

HIDIR, Özcan. "Covid-19 Süreci-Sonrası: Teolojik ve Teo-Politik Gelişmeler". İçinde *Küresel Salgının Anatomisi: İnsan ve Toplumun Geleceği*, editör Muzaffer Şeker, Ali Özer, ve Cem Korkut, Birinci Baskı. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2020.

İbn FÛREK, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan. *Makâlâtü's-Şeyh Eb'l-Hasan el-Eş'arî*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005.

İbn HÛMAM, Kemâlüddîn es-Sivâsî. *Kitabu'l-Müsayere*. Çeviren Harun Işık. Birinci basım. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.

İSFERÂYİNÎ, Ebû'l-Muzaffer. *et-Tebşîr fi'd-dîn*. Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, t.y.

KAZANÇ, Fethi Kerim. "Kelâmî Düşünceye Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış". *Kelâm Araştırmaları* 6, sy 1 (2008): 77-106.

MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-tevhîd tercümesi*. Çeviren Bekir Topaloğlu. 1. baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.

NESEFÎ, Ebû'l-Muîn. *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*. Kahire: Dar'u Tabâatü'l-Muhammediyye, 1986.

NESEFÎ, Ebû'l-Muîn. *Tabsîratü'l-edille*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

ÖZDEMİR, Metin. "Din Karşıtı Bir Söylem Olarak Kötülük Problemi ve Eleştirisi". İçinde *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, editör Vecihi Sönmez vd., 125-34. Van: Ensar Neşriyat, 2017.

ÖZDEMİR, Metin. "Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000): 225-58.

ÖZDEMİR, Metin. "Kötülük Problemine Felsefi ve Kelâmî Açından Mukayeseli Bir Yaklaşım". *Journal of Islamic Research* 27, sy 3 (31 Temmuz 2018):

235-50. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.1488618>.

PEZDEVÎ, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. Çeviren Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1994.

RÂZÎ, Fahreddin. *Kelâm'a Giriş: el-Muhassal*. Çeviren Hüseyin Atay. 1. baskı. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2002.

RÂZÎ, Fahreddin. *Tefsîrü'l-Kebîr*. Çeviren Suat Yıldırım vd. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.

ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.

ŞEKEROĞLU, Sami. "Mâtürîdî'de Kötülük Problemi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy 21 (2009): 135-50.


TÜRKMAN, Ebru. "Kelâmda Günah Musibet İlişkisi". Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

YARAN, Cafer Sadık. *Kötülük ve Theodise*. İstanbul: Vadi Yayınları, 1997.

YÜKSEL, Emrullah. "İlâhî Fiillerde Hikmet". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988): 43-76.



CRITICAL APPROACH TO SUNNĪ THEOLOGY'S UNDERSTANDING OF TROUBLES AND TRIBULATIONS

 Recep ÖNAL^a

Extended Abstract

Humanity has been exposed to various troubles and calamities throughout history. The most recent example of this is the Covid-19 epidemic that emerged in China in December 2019. This epidemic, which affected the whole world in a short time, caused the death of millions of people. In the face of this epidemic, which, with its lethal character, caused deep anxiety, fear and panic, people faced the objective reality of death and felt threatened. Millions of people caught in the epidemic, lost their relatives due to the epidemic, and became unemployed were exposed to psychological traumas such as helplessness, uncertainty, stress, anxiety, worry and fear. Undoubtedly, this period of depression is not unique to our day. It is known that societies living in different geographies of the world, whether Muslim or non-Muslim, have been exposed to various epidemics throughout history. According to the Islamic belief, people were created to be tested. In this sense, it is pointed out in the Qurʾān that this world is the place of testing and the hereafter is the place of punishment and reward, and it is emphasized that people will be tested sometimes with good and sometimes with evil throughout the life of this world (al-Māʾida 5/48; al-Anʿām 6/165, al-Anbiyāʾ21/35; al-ʿAnkabūt 29/2). In this context, throughout history, people's wealth-poverty, abundance-famine, satiety-hunger, health-disease; lack of children, property and life etc. It is stated that they were tried with calamities (al-Baqara 2/155; Āl ʿImrān 3/186; al-Aʿrāf 27/94; al-Anfāl 8/28; al-Shūrā 42/27)). In addition to this, it is also explained how to deal with difficult times in which calamities are experienced; people are encouraged to think, meditate and take a lesson from the troubles and calamities that befell

^a Assoc. Prof., Giresun University, recep.onal@giresun.edu.tr

them. In this context, it is pointed out that some of them are for taking lessons and lessons, and some for testing, and we are guided on how to read and make sense of them. In general, they accept troubles, troubles, troubles and calamities as a fact of life and evaluate them together with Allah's attributes of wisdom, knowledge, will and power. In this context, based on the principle that there can never be evil and evil in divine acts, on the contrary, there is goodness, justice and wisdom, they evaluate troubles and calamities as good and good, not evil and evil. Accordingly, they argue that troubles and calamities from Allah are not unwise, unjust and useless, and in this sense, there is no absolute evil in the universe.

In this article, taking into account the above theoretical ground, the views of Sunni scholars on how people who are exposed to troubles and calamities should behave in such difficult situations where they are helpless and helpless, how they should read and interpret the negative events they experience in this sense, and how they should behave towards them, are taken from the main sources. The Ash'arites and Maturidis dealt with the calamities and calamities that people were subjected to within the framework of testing and destiny. While dealing with the subject, Ash'ariyya did not consider it necessary to have a certain wisdom or purpose in misfortunes in order not to limit or deficiencies in Allah's absolute will and power, and accepted everything that exists in the world, whether good or bad, as good and beautiful because Allah preferred and created it. In this sense, he argued that Allah can inflict troubles and calamities on His servants for no reason and free of charge. The Maturidis, who tried not to damage Allah's attributes of power and will, took a more balanced way compared to the Ash'aris and considered it necessary to have a certain wisdom and purpose in divine actions. In this context, they argued that there is wisdom in the world and the hereafter in Allah's inflicting misfortunes on His servants. Such explanations of Sunni scholars may be reasonable and meaningful in their own time, but considering the developments in science and technology and the level of knowledge reached today, it is possible to say that these approaches are not sufficient in some respects. In particular, the approach of the Ash'arites that God, who disposes of his property as he wishes, can inflict misfortunes on people without any reason and wisdom, causes some problems that are difficult to explain in terms of divine justice, and causes a cruel and cruel God image to form in people's minds. Therefore, we can say that the views put forward have some aspects that are open to criticism and should be reconsidered from various perspectives.

Keywords: Kalam, Ash'arism, Maturidism, Exam, Troubles.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:


The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.



ORTA ÇAĞ AVRUPASI'NDA HAC SEYAHATLERİ

 Özlem GENÇ^a

Öz

Orta Çağ Avrupası'nda hacı olmak her inançlı Hıristiyan için çok önemlidir. Kitada çok sayıda hac mekânı olması insanların böyle bir dinî görevi yerine getirmelerini kolaylaştırmıştır. Hac ziyaretinin temel amacı günahların bağışlanmasıdır ancak hastalığa şifa bulmak, çocuk istemek, yerine gelen dilek için teşekkür etmek gibi pek çok amaç da söz konusudur. Güvenilir kayıtlar olmadığından hacıların sayısı tam olarak bilinmemektedir. Çağ boyunca kontrol altında yaşayan kadınlar da hac ziyaretleri yapmışlar ancak daha çok evlerine yakın yerlere gitmişlerdir. Uzaklara gideceklerse genelde kocaları onlara eşlik etmiştir. Rahibelerin hacca gittiklerine dair kanıt yoktur. Bu dönemde hac, tehlikeli ve masraflı bir iştir. Başkasının yerine hacca gitmek de söz konusudur. Hac seyahatlerinin süresi gidilen mekânın uzaklığına göre değişmekle birlikte genellikle uzundur çünkü ulaşım bugünkü kadar gelişmiş değildir. Ayrıca 1346-1353 arasında yaşanan büyük veba salgını ve 1337-1453 arasındaki Yüzyıl Savaşları gibi pek çok bölgeyi etkileyen olaylar hac seyahatlerinin sekteye uğramasına neden olmuştur. Yine de din adamları ve özellikle papalar insanları hacca gitmeye teşvik etmiştir. Bu teşvikin bir amacı insanların günahlarının bağışlanması iken bir diğer amacı da ruhban sınıfın hac seyahatlerinden büyük gelir elde etmesidir. Bu gelir öyle büyüktür ki zaman zaman dinî ve dünyevi liderleri karşı karşıya getirmiştir. Orta Çağ'da kıtanın en önemli üç hac merkezi Roma, Santiago de Compostela ve Canterbury'dir.

Anahtar kelimeler: Dinler Tarihi, Hac, Hacı Olmak.



PILGRIMAGES IN THE MEDIEVAL EUROPE

Abstract

Being a pilgrim in medieval Europe is very important for every faithful Christian. The presence of a large number of pilgrimages on the continent has made it easier for people to fulfill such a religious duty. The main purpose of pilgrimage is forgiveness of sins, but there are many other purposes such as healing, asking

^a Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, ozlmgnc@gmail.com

for children, thanking for the wish fulfilled. The exact number of pilgrims is not known as there are no reliable records. Women who lived under control throughout the age also made pilgrimages, but mostly went to places close to their homes. If they were to go far, they were usually accompanied by their husbands. There is no evidence that nuns made pilgrimages. Going to pilgrimage in this period is a dangerous and costly business. It is also possible to go on pilgrimage to someone else's place. Although the duration of pilgrimages varies according to the distance of the destination, they are usually long because transportation is not as developed as it is today. Events affecting many regions such as the great plague epidemic between 1346-51 and the Hundred Years War between 1337-1453 caused the pilgrimage to be interrupted. Nevertheless, the clergy and especially the popes encouraged people to go on pilgrimage. While one purpose of this encouragement is the forgiveness of people's sins, another purpose is for the clergy to earn a great income from pilgrimages. This income is so great that from time to time it has brought religious and worldly leaders against each other. The three most important pilgrimage centers of the continent in the Middle Ages were Rome, Santiago de Compostela and Canterbury.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: History of Religions, Pilgrimage, To Be Pilgrim.



Giriş

Orta Çağ Avrupası'nda hacca gitmek her inançlı Hristiyanın yerine getirmek istediği bir ibadettir. Güvenilir kayıtlar olmadığı için bu dönem haccın gerçek boyutları bilinemese de tapınak-adak kayıtları, tarih kitapları, vasiyetnameler, şehir kayıtları ve hac yollarında kurulan kurumlara bakıldığında sayının çok olduğu, 13.-14. yüzyıllarda sadece İspanya'daki Santiago de Compostela'yı yılda 500.000 kişinin ziyaret ettiği anlaşılmaktadır. Hac büyük veba salgını (1346-1351) ya da Yüzyıl Savaşları (1337-1453) sırasında da devam etmiş ama İngiliz Reformu ve Avrupa din savaşları sırasında azalmıştır.¹ Bunun sebebi belki de Yüzyıl Savaşları'nın sadece Fransa ve civarındaki toprakları, diğerlerinin ise çok daha geniş bir alanı etkilemiş olmasıdır.

Hac konusunda çalışan bilim insanları satılan hac rozetleri ya da şehre giren kişi sayısından hacıların sayısının anlaşılamayacağını belirtmekle

¹ A. R. Bell ve R. S. Dale, "The Medieval Pilgrimage Business", *Enterprise&Society* 12/3, (2011): 603.

birlikte,² bazen dönem kroniklerinde hacıların sayısına dair küçük bilgiler yer almaktadır ve belki bir parça fikir verebilir. 1496'da Aachen şehir kapılarından sorumlu olanlar 15 günlük özel af döneminde şehre 147.000 kişinin geldiğini kaydetmektedir. 1420'de Canterbury'de, Thomas Becket'in ölümünün beşinci jübile yılına³ 100.000 kişi katılmıştır. Paris'teki Aziz James Hastanesi 1368'de 16.690 hacıyı ağırlamıştır. 1085'te yazan bir keşiş "*Cluny manastırını geçen yıl 17.000 kişi ziyaret etti*" demektedir. 1300'de ilk jübile yılında Roma'yı ziyaret eden hacıların sayısı yaklaşık 200.000'den iki milyona kadar çıkmaktadır.⁴ Bu senenin, ilk kez jübile ilan edilmesi ve günahların bağışlanmasının ilk kez vaat edilmesi nedeniyle, Orta Çağ boyunca en çok hac ziyareti yapılan sene olabileceği düşünülmektedir.

Yine de sayıların çok abartılmaması gerekmektedir çünkü hacca gidecekler yüklü bir maliyeti de göze almak zorundadır. Uzun bir yolculuk, giden hacılar için bir yıllık gelirden fazlasına mal olabilmektedir. Ayrıca evden uzakta olacakları için bu sürede maddi gelir elde edemeyeceklerdir. Gemi kazası, hırsızlık, hastalık ve yorgunluk da ihtimal dâhilindedir. Sadece gidilen tapınağa değil yoldaki başka tapınaklara da bozuk para, mücevher ya da balmumu gibi bağışlar yapmaları gerekmektedir. Balmumunun kilosu altı *denariustur*⁵ ve bu her yerde geçerlidir, paraya bu şekilde çevrilmektedir, bir tür dinî paradır. Santiago de Compostela'da sadece para veya mücevher kabul edilmektedir. Hacılar bunlar karşılığında günah bağışlatmakta ya da oradaki azizin yardımını elde etmektedir. Hacının kat ettiği yol ne kadar uzunsa elde ettiği af da o kadar büyüktür. Örneğin Papa III. Alexander (1159-81) İsveç'ten Roma'ya gelenler için üç yıllık, İngiltere'den gelenler için iki yıllık ve yerel ziyaretçiler için sadece bir yıllık günahların affedileceğini duyurmuştur.⁶ Bu bilgi Orta Çağ Avrupası'nda papanın ya da kilisenin ne denli büyük bir etkisi olduğunu gözler önüne sermesi bakımından oldukça önemlidir.

Bu dönemde yaşayan insanlar hastalık ve şanssızlığın gınahtan

² Diana Webb, *Medieval Pilgrimage c.700-c.1500*, (Hong Kong: Palgrave Macmillan 2002),41.

³ Thomas Becket 1170'de öldürülmüştür. Jübile yılları 50 yıllık periyodlar olduğu için beşincisi 1420'ye denk gelmektedir. Bu yıllarda genellikle genel af ilan edilirdi. İlk jübile ilanı 1300'de Papa VIII. Boniface tarafından 100 yılda bir olacak şekilde ilan edilse de sonraları bu süre 50, hatta 25 yıla kadar düşürülmüştür.

⁴ Bell ve Dale, "The Medieval Pilgrimage Business", 619.

⁵ Roma İmparatorluğu'nda kullanıldığı dönemde ortalama 4,50 gram ağırlığındaki gümüş paradır, içindeki gümüş miktarı ve ağırlığı zamana ve bölgeye göre değişiklik göstermektedir. Orta Çağ Avrupası'na geldiğimizde Şarلمان ve Kel Charles döneminde ağırlığı ortalama 1.70, Dindar Louis ve III. Otto döneminde 1.30 gram civarındadır.

⁶ Bell ve Dale, "The Medieval Pilgrimage Business", 604.

kaynaklandığına inanmaktadır ve bunun tek çaresi tövbe etmektir. Yerel mezarları ziyaret etmek genelde hacıların ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Buraları neden ziyaret ettikleri tam olarak bilinmemekle birlikte azizlerin mucizelerinin anlatıldığı kitaplarda konuyla alakalı bilgilere rastlamak mümkündür. Uzak yerlere yapılan hac yolculuklarının anlamları daha iyi bilinmektedir. Örneğin Ürdün/Şeria Nehri'nde suya girmek Hz. İsa'nın vaftizini anmaktır ve tedavi edicidir. Kolonlar ve Zeytin Dağı'ndaki kilisenin duvarları arasına sıkışmak günahların affedilmesidir. Diğer ziyaret yerleri hasta, görme ya da bedensel engelliler için daha uygundur.⁷ Papalar yeni Hristiyan olan halkları Roma'ya çekmek için aklar ilan etmişlerdir. 9 Eylül 1171'de III. Alexander, Uppsala⁸ başpiskoposuna ve yardımcı piskoposlarına, ana baba katli, çocuk cinayeti, ensest ilişki ya da hayvanlarla ilişkiye girdiği⁹ için suçlu bulunanları, havariler Petrus ve Pavlus'un mezarlarını ziyarete göndermelerini tavsiye etmiştir.¹⁰ Bu mezarlar Roma'dadır ve Roma, Kudüs gibi uzak yerlere gidemeyenler için dönemin en önemli hac merkezlerinden biridir. Öte yandan hac, günahların bağışlanmasının tek yolu değildir. Ölüm döşeğindeki birisi günahlarının bağışlanması amacıyla rahip seçme hakkı için papaya dilekçe verebilmektedir. Yol ve köprü yapımına katkıda bulunmak, hastanelere ve fakirlere sadaka vermek ve ölümler için dua etmek de af elde etmenin yollarındandır.¹¹

Hac merkezlerindeki mezarı/türbeyi ziyaret edenler buralara genellikle adak olarak para bırakmakta, yerel kiliseler ya da manastırlar bu

⁷ Webb, *Medieval Pilgrimage*, 52-5.

⁸ İsveç'te hayvanlarla cinsel temastan bahseden ilk yazılı belge bu mektuptur. Kari Ellen Gade, "Homosexuality and Rape of Males in Old Norse Law and Literature", *History of Homosexuality in Europe and America*, vol. V, ed.: W. R. Dynes, S. Donaldson (New York & London : Garland Publishing, Inc., 1992), 117.

⁹ Eski Ahit'te kesin kelimelerle ifade edilmesine rağmen kilise hayvanlarla cinsel münasebet için ölüm cezası öngörmüyordu. Mia Korpiola, "Animal Passions: Bestiality and the Law in Medieval and Reformation Sweden", *Honos alit artes, Il Cammino Delle Idee Dal Medioevo All'antico Regime*, ed.: P. Maffei, G. M. Varanini (Firenze: Firenze University Press, 2014) 228. Zoofili ile ilgili dinlerin söylemlerini karşılaştırmalı görmek için bk: Ali Yiğit ve Taşkın Yaşar, "Zoofili: Kutsal dinler, mevzuat ve etik açısından bir değerlendirme", *Eurasian Journal of Veterinary Sciences*, 32:2 (2016): 114-119. http://eurasianjvetsci.org/pdf/pdf_EJVS_1119.pdf

¹⁰ 9 Eylül 1171 tarihli mektuptan : "...alii incestuosa conjunctione, plerique cum iumentis abominanda se pollutione commaculent...eos ad sedem apostolicam compellatis venire, et beatorum apostolorum Petri et Pauli limina visitare, ut in sudore vultus sui, et viarum labore, superni Iudicis iram evadere, et ipsius misericordiam valeant invenire", "Alexandri III, Epistolae et Privilegia (AD 1159 - AD 1181), 69-1320C", Epp. CMLXXV, *PL200*, ed.: J. P. Migne, 850-1.

¹¹ Webb, *Medieval Pilgrimage*, 42-3.

adaları istedikleri gibi kullanabilmektedir. Erken Orta Çağ Avrupası'nda papalık, Roma dışındaki kiliselerin adaklar için kestiği makbuzlardan pay alamazken, 14.-15. yüzyıllara geldiğimizde günah bağışlama ritüelleri papalık için önemli bir gelir olmuştur. 15. yüzyılda bir tapınak bir yıllık af verecekse bunun için önce papalığa 400-500 altın florin ve gelirinin bir kısmını (genelde üçte birini ama bazen de % 75'ini) ödemek zorundadır.¹² Papalık böylece adaklardan ya da bağışlardan elde edeceği geliri peşinen almış olmaktadır.

Papalık günah bağışlama limitini kendine göre artırabilmektedir. Bunu bazen genel af ilan etme şeklinde gerçekleştirmektedir.¹³ Örneğin 1300'de Papa VIII. Boniface,¹⁴ önemli bir olayın 50. yılının kutlandığı özel yıllarda Roma'yı ziyaret eden hacılar için genel af ilan etmiştir. 1350'de Papa Clement, bir yıl geçerli olmak üzere, gerçekten tövbe eden ve itirafta bulunan herkese genel af vermiş, sayısız insan Roma'yı ziyaret etmiştir.¹⁵ Yine Santiago de Compostela'daki Aziz Yakup (James) Kilisesi'nde hacılara verilen affa ek olarak, her ayın katılımında 40, bayram gününde 300, Aziz Yakup gününde 600 günlük ek af verilmiştir.¹⁶ Hac merkezleri af tarifelerini belirlemekte ve duvarlarına asmaktadır. 1215 IV. Lateran Konsili affı sınırlamaya çalışmış ama bağışlar 13.-14. yüzyıllarda daha da artmıştır. 14. yüzyılın sonunda deniz aşırı gelen hacılar Hz. İsa'nın acı çeken yüzünün kumaşa yansıdığı Veronica'nın örtüsünü¹⁷ ziyaretleri sonunda 12.000 yıllık ya da Aziz Lawrence Kilisesi'nde 7000 yıllık af elde etmeyi umabilmektedirler. Af sadece papalık kontrolü altındadır. Sadece papa genel af ilan etme yetkisine sahiptir. Piskoposların af yetkisi IV. Lateran Konsili'nde, bir kilisenin kutsanması vesilesiyle yapıldığı takdirde, kutsamayı bir piskopos da yapsa birden fazla piskopos da yapsa değişmezdir, maksimum 100 gün ile sınırlandırılmış, affın yıldönümünde

¹² Bell ve Dale, "The Medieval Pilgrimage Business", 605.

¹³ Lynn Thorndike, *The History of Medieval Europe* (New York: The University Press Cambridge, 1917), 440-441.

¹⁴ R. N. Swanson, *Indulgences in Late Medieval England*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 30.

¹⁵ Patrick Geary, *Readings in Medieval History*, (Toronto: University of Toronto Press, 2016), 497.

¹⁶ Bell ve Dale, "The Medieval Pilgrimage Business", 609.

¹⁷ 1100'lerde ortaya çıkan inanışa göre Hz. İsa ile Calvary/Golgotha tepesi yolunda karşılaşan Veronica, örtüsüyle onun terini silmiş ve Hz. İsa'nın yüzünün tasviri örtüye geçmiştir. Bugün azize olarak kabul edilen Veronica'nın bu örtüsünden İtalya'da iki tane bulunmaktadır. Biri Aziz Petrus Bazilikası'nda, diğeri Roma'dan uzakta Abruzzo bölgesindedir.

verilecek affın 40 günü geçmemesi karara bağlanmıştır.¹⁸ Papalık affı ise sınırsızdır çünkü hac mekânlarına hacıların çekilmesi gerekmektedir.¹⁹ Papaların ilan ettiği aflar Orta Çağ Avrupası'nda yaşayan dindar insanlar için çok önemlidir, imkânı olanlar bu dönemleri kaçırmamak için ellerinden geleni yapmışlardır.

A. Yemin

Özellikle 12. yüzyıldan itibaren insanlar hacca gitmeden önce, kendilerini motive eden bir yemin etmektedirler. Yeminin tanıklar huzurunda, sesli ya da yazılı olup olmadığı önemlidir. Roma, Kudüs ya da Compostela'ya hac yemini edip yerine getirememek, affedilmek ya da cezayı hafifletmek için bizzat papaya başvurmayı gerektirmektedir. Papalık kayıtlarında bu tip başvurulara verilen yanıtlar bulunmaktadır. Kişiler önce neden yemin ettiklerini sonra da neden yerine getiremediklerini yazmışlardır. Yaş, hastalık, tekrarlanan hamilelikler, kralın hizmetinde çalışmak gidememe sebepleri arasındadır. Küçük yerler için edilen hac yeminleri papayı ilgilendirmemektedir.²⁰

Yemin etmek²¹ ciddi bir iştir ve genelde kamu önünde yapılır, piskopos ya da yerel rahip tarafından kutsanırdı.²² İngiltere'de yemin sırasında geleneksel olarak bir penny bükülmektedir. Bir azizden yardım istendiği ve istek yerine geldiği takdirde mutlaka o azizin mezarı ziyaret edilmeli ve adak sunulmalıdır.²³ Yemin etmek bir sözleşme yapmak gibi algılanmıştır ve taraflardan birinin yükümlülüğünü yerine getirmemesi azizi

¹⁸ 62: Ad haec quia per indiscretas et superfluas indulgentias, quas quidam ecclesiarum praelati facere non verentur, et claves ecclesiae contemnuntur et poenitentialis satisfactio enervatur, decernimus ut cum dedicatur basilica, non extendatur indulgentia ultra annum, sive ab uno solo sive a pluribus episcopis dedicetur, ac deinde in anniversario dedicationis tempore quadraginta dies de iniunctis poenitentiis indulta remissio non excedat; hunc quoque dierum numerum, indulgentiarum literas praecipimus moderari, quae pro quibuslibet causis aliquoties conceduntur, cum Romanus pontifex, qui plenitudinem obtinet potestatis, hoc in talibus moderamen consueverit observare. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed.: J. Alberigo, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi (Freiburg: Verlag Herder, 1962) 239- 240.

¹⁹ Bell ve Dale, "The Medieval Pilgrimage Business", 610.

²⁰ Webb, *Medieval Pilgrimage*, 55.

²¹ Haçlılar silahlı hacılar olarak kabul edildikleri için onlar da hac yemini ediyorlardı. 1200 civarına kadar kilise hukukçuları normal hac yeminleri ile haçlı seferi için edilen hac yeminleri arasında ayırım yapmıyorlardı. İlk haçlı seferi yeminleri temelde hac yeminleriydi. Andrew Holt, "Feminine Sexuality and the Crusades", *Sexuality in the Middle Ages and Early Modern Times*, ed.: A. Classen (Berlin: Walter de Gruyter, 2008), 450. Haçlı seferleri ve seferler dışındaki haçlar için edilen hac yeminlerinin karşılaştırması için bkn.; Michael W. Stroope, *Transcending Mission* (Westmont: InterVarsity Press, 2017), 195.

²² Richard Ray, *The Shape of My Heart* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2022), 89.

²³ Bell ve Dale, "The Medieval Pilgrimage Business", 604.

aldatmak gibi görülmüştür. Mucize kayıtlarında bu kişilerin rüyalarında uyarıldıklarına dair bilgiler vardır. Azizden istenen şey yerine gelmişse kişinin yeminini tutması çok daha önemlidir çünkü aksi halde gerçekleşen şeyin eski haline dönebileceğine inanılmaktadır.²⁴ Öte yandan yeminini yerine getiremeyenler telafi için çeşitli eylemlerde bulunabiliyorlardı. 1147'de Gloucesterlı Robert'ın Margam Manastırı'nı inşa ettirme sebebi yerine getiremediği hac yeminidir.²⁵

Yaş nedeniyle hac yemininin affedilmesini isteyenlere örnek olarak 1343'de başvuruda bulunan Clareli Elizabeth (ö. 1360) gösterilebilir. ²⁶ Kendisi I. Edward'ın kızı Joan ile Gloucester ve Hertford Kontu Gilbert'in en küçük kızıdır, dindar bir hanımefendidir. Genellikle Clareli Lady olarak bilinmektedir. 1295'te doğduğuna göre, papadan yerine getiremeyeceği hac yemini nedeniyle kendisini affetmesini istediğinde 48 yaşında olmalıdır. Bu yaşta hacca gidemeyeceğini, bunun yerine başka dinî faaliyetlerde bulunacağını belirtmiştir.²⁷ Orta Çağ Avrupası'nda ortalama ömür 35-37 yaş civarındadır. Dolayısıyla 48 yaşında olan birisi, üstelik de kadınsa, hac yolculuğuna çıkamayacak kadar ileri yaşta kabul edilebilir.

B. Kefaret Haccı ve Vekil Hac

İnsanlar çeşitli amaçlarla hacca gitmişlerdir. Haccı bir tür sürgün cezası olarak vermek de uygulamalar arasındadır. Bu tip bir ceza ya da kefarete haccı ilk olarak 6. yüzyılda İrlanda'da başlamış, 10. yüzyılda çok popüler olmuştur. Geç Orta Çağ'da ise kamusal bir eylem haline gelmiş, mahkemeler tarafından kullanılmıştır.

11. yüzyıldan itibaren Avrupa'da hac ile sürgün cezasının özdeşleştirildiği, kefarete ödemek konusunda hac ve sürgün arasındaki ayrımın ortadan kalktığı görülmektedir. Böyle bir cezayı gerektiren suçları işleyenler 5-7-10-14 gün ya da ömür boyunca hac mekânında kalmakla cezalandırılmıştır. Gönderildikleri belli bir yer yoktur, her yere gönderilebilmektedirler. Gönderildikleri yerde pişmanlık duymaları istenmektedir. İster gönüllü ister hâkim kararıyla gitsin, kişi anavatanını manevi bir amaç uğruna terk etmektedir. Bu tür bir ceza daha çok enstet ilişki, cinayet ve ana baba katli durumlarında verilmiştir, bir tür disiplin

²⁴ Leigh Ann Craig, *Wandering Women and Holy Matrons* (Leiden: Brill, 2009), 108.

²⁵ Kathryn Hurlock, "Welsh Pilgrims and Crusaders in the Middle Ages", *The Welsh and the Medieval World*, ed.: P. Skinner (Cardiff: University of Wales Press, 2018), 168.

²⁶ Webb, *Medieval Pilgrimage*, 97.

²⁷ Douglas Richardson, *Magna Carta Ancestry: A Study in Colonial and Medieval Families*, vol. I, 2th Edition (Utah: Kimball G. Everingham, 2011), 360.

şeklidir.²⁸ Bu tip hacın tekrar edilen ve edilmeyen diye iki şekli vardır, tekrar edilmeyeni ciddi suçlar, edileni ise daha az önemli suçlar ve büyük tarikatlardaki rahiplerin işlediği suçlar için verilmektedir. Bahsi geçen hac şekli bazen vasiyetnamelerde de geçmektedir, ölen kişi bu tip bir hacca gitmek istemiş ama bir şekilde gidememiştir. Ruhunun selamete ermesi için vasiyetine böyle bir husus eklemiştir. Cinayet ile suçlananlar da kefarettir. Cinayete gönderilmiştir. Sadece kendileri için değil kurbanın ruhunun selameti için de bu yola başvurulmuştur. Gidilen yerin uzaklığı suçun derecesine bağlıdır. Bu tip cezaları medeni hukuk mahkemeleri vermekte, üniversite ve lonca gibi kuruluşlar dik başlı üyelerini disipline etmek için onları bu tip bir hacca zorlamaktadır. Böyle cezalandırılmış kişi, yaşı, bedenen güçsüzlüğü, parasızlığı nedeniyle gidemiyorsa, bu ceza para cezasına da çevrilebilmektedir. Bazen gidenlerin giyim kuşamı da belirlenmekte, yalınayak-zincirli gibi ya da bazı heretikler haç işaretli kıyafet giymek zorunda bırakılmaktadır.²⁹ Tövbe eden kişinin gönderildiği tapınaktan hacın yapıldığına dair bir belge getirmesi de istenmektedir. Bir piskopos kendi topraklarında kaçak avlanan veya başka türlü hak ihlali yapanlara böyle bir ceza verebilmektedir. İftira ve kundakçılıktan cinayete kadar neredeyse her türlü geçici suç bu şekilde cezalandırılabilmiştir. Hacın mesafesi, gitme sayısı ve zorluğu suçla orantılıdır. Kısa yerel hac, suçlunun onu tanıyanlar tarafından takibini sağlamaktadır. Uzak hac sürgün niteliğindedir, suçun ağır olduğunu ve bir süre insanlardan uzak kalınması gerektiğini göstermektedir. 1283'te Canterbury Başpiskoposu John Pecham, Chichester diyakozluğunda zina eden bir rahibe peş peşe üç yıl Santiago, Roma ve Köln'e gitmesini şart koşturmuştur. 1366'da Papa V. Urbanus, İngiltere-Fransa arasındaki Yüzyıl Savaşları sırasında dehşet verici davranışlarda bulunan birliklerde yer aldıkları için aforoz edilen askerlerin, birliklerde ne kadar süre kaldırsa o kadar süreliğine Kutsal Mezar'a gitmelerini ve hac yapmalarını, fırsat olursa kâfirlere karşı savaşmalarını istemiştir. Bunun alternatifi olarak Roma'ya gidip bir yıl boyunca her zamanki mezarları ziyaret edecekler ve ardından Compostela'ya gideceklerdir.³⁰ Compostela bu dönemde, Köln, Roma ve Canterbury ile

²⁸ Robin Ann Aronstam, "Penitential Pilgrimages to Rome in the Early Middle Ages", *Archivum Historiae Pontificiae*, 13 (1975): 66.

²⁹ Martin Leigh Harrison, "Penitential Pilgrimage", *Encyclopedia of Medieval Pilgrimage*, ed.: L. J. Taylor, L. A. Craig, J. B. Friedman, K. Gower, T. Izbicki, R. Tekippe (Leiden: Brill, 2010), 501-3.

³⁰ Webb, *Medieval Pilgrimage*, 50.

birlikte kefarete hacları için Avrupa'daki dört büyük merkezden biridir.³¹ Katolik kilisesi tüm insanlara günahkâr olduklarını, ancak kefarete öderlerse günahları için af elde edebileceklerini öğrettiği için Orta Çağ Avrupası'nda kefarete çok önemli bir kavramdır. Kefaretin ödenebileceği en güvenilir yollardan biri de hacca gitmektir.³² Kefarete konusu pek çok konsilin de konusu olmuştur. Bunlardan biri Karolenjler döneminde düzenlenen 813 Chalon Konsili'dir. Bu konsil kararları hem çok çeşitli kefarete uygulamaları hem de kiliseler arasında farklı görüşlerin olduğunu göstermektedir.³³

Antik Yunan'dan beri var olan vekil hac uygulaması³⁴ Orta Çağ Avrupası için de geçerlidir. Zenginler arasında hasta olanlar kendileri yerine hacca gidip günahlarını bağışlatmaları için özellikle dinî sınıftan olanlara para vermişlerdir.³⁵ Bu tip hac için seçilenler arasında erkekler kadar kadınları da görmek mümkündür. Genelde vasiyet üzerine yapılan bir hac türüdür. Vasiyet bırakanlar bu hacı dürüst rahiplerin yapmasını istemiş, bunun için para ayırmışlardır. Bu rahipler ölen kişi adına Roma'da ya da gönderildikleri yerde Aşai Rabbani ayininde ilahi okumaktadırlar. Gitmesi istenen kişiler bazen akraba ya da arkadaş da olabilmıştır.³⁶ Akraba ve arkadaşların da tercih edilmesi insanların kendi yerlerine hacca gidecek kişide en çok güven aradıklarını göstermektedir. Haccın vekiller tarafından üstlenilmesi, hacı ile onu koruyan/destekleyen kişi, ailesi ya da yaşadığı yer arasındaki bağı daha da güçlendirmiştir.³⁷ Başka bir deyişle, bir kişinin başka biri adına hacca gitmeyi seçmesi, sosyal ilişkileri ve destek ağını göstermektedir.³⁸

C. Hacılara Sunulan İmkânlar

Orta Çağ Avrupası'nda kilise hasta hacıların bakımı, hacda ölenlerin

³¹ Paul Booth, "The Last Week of the Life of Edward the Black Prince", *Contact and Exchange in Later Medieval Europe*, ed.: H. Skoda, P. Lantschner, R. L. J. Shaw (Woodbridge: Boydell Press, 2012), 243.

³² Danielle Watson, *The Church in Medieval Europe* (New York: Cavendish Square Publishing, 2017), 33.

³³ Rob Meens, *Penance in Medieval Europe*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 122.

³⁴ Matthew Dillon, *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece* (London: Routledge, 1997), 176.

³⁵ Bell ve Dale, "The Medieval Pilgrimage Business", 607.

³⁶ Webb, *Medieval Pilgrimage*, 50-51.

³⁷ Kathryn Hurlock, *Medieval Welsh Pilgrimage*, (New York: Palgrave Macmillan, 2018), 146.

³⁸ Steven Muir, "The Social Self on Pilgrimage: Intercession and Mediation", *The Many Voices of Pilgrimage and Reconciliation*, ed.: I. S. McIntosh, L. D. Harman (Boston: CABI, 2017), 138.

gömülmesi, fakir hacılara yardım etmek gibi destekler sağlamayı kendi görevi olarak görmüştür. Mezar yeri/türbe bir tür manevi hizmet vermekte ama aynı zamanda bir fayda merkezi kabul edilmektedir. Kilisenin sponsor olduğu hastaneler ve manastırlar hacıların ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Hacıların hac merkezlerinde yaptığı bağışlar hizmet olarak onlara geri dönmekte, ücretsiz konaklama ve yemek verilmekte, ayrıca bunlar din adamlarının gelirine ek de olabilmektedir. Örneğin Aachen`a gelen hacılara Andernach hastanesinin yakınında birkaç hafta konaklama izni verilmekte, burada şarap, sebze, bira, ekmek, et ve balık alma hakkı tanınmaktadır. Başka bir örnekte Conques`teki manastır³⁹ ücretsiz konaklama sağlamayı reddetmekte, fakir hacılar geceyi ya kilisede ya da kilise kapısının önünde geçirmek zorunda kalmaktadır. Konukseverlik manastırın temel yükümlülüklerindendir ama konaklama ve yiyecek verme sınırlı olmalıdır Bir manastır elkitabı der ki: *dinî sınıftan ya da laik bir ziyaretçi çalışmaksızın iki günden fazla beslenmemelidir*. Benediktenler⁴⁰ manastırın yükünü azaltmak için bunu üç günle sınırlandırmışlardır. Bazı hastanelerde (Le Puy`daki Azize Mary gibi) hacılara yataklar ve çarşaf, bazılarında da yatağı olmayan küçük odalar verilmiştir. Santiago de Compostela rotasındaki Aubrac`ta sadece yaşlı ve hastalar konaklayabilmiş, diğerlerine yiyecek verip gönderilmiştir.⁴¹

Geç Orta Çağ`da hastane çoktur ama hacılar bunlardan pek yararlanamamıştır, bunlar muhtaç ve hastalar içindir, hacı muhtaç ya da hastaysa hastaneye gidebilmiş ama değilse burada sadece bir gece kalmasına izin verilmiştir. Parası olanların hanları kullanması beklenmektedir. Jübile yılları gibi özel dönemlerde Roma`ya giden yollar boyunca özel konaklama yerleri yapılmıştır. Bu yıllarda hacca geleceklerin çok olacağı ya da çok olduğu bu inşa faaliyetlerinden de bellidir. Batı toplumu geliştikçe hacıların durumu da iyileşmiştir. Hukuki açıdan dava açıldığı sırada uzun mesafeli bir hac yolculuğuna çıkmışlarsa ya da bunun için yemin etmişlerse, davaya taraf olanlar davayı durdurma hakkına sahip olmuşlardır. Hac için gidenlerin

³⁹ Bu manastır güney Fransa`daki en erken hac merkezlerinden biriydi. 8. yüzyılın sonuna doğru münzevi Dado tarafından kurulmuştur. Onun ünü sayesinde burada bir manastır cemaati kuruldu. Daha ayrıntılı bilgi için bkn.: Eshter Cohen, *In the Name of God and of Profit: The Pilgrimage Industry in Southern France in the Late Middle Ages*, Brown University, Proquest Dissertations Publishing (1976),

<https://www.proquest.com/openview/bbe2e5e9632d10186e1646dc06b7e963/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y>

⁴⁰ Regula Benedicti ya da Benedikten Kuralı`nın 61.maddesi manastırda misafir edilen hacılara ayrılmıştır. Judith Sutura, *St. Benedict's Rule: An Inclusive Translation* (Minnesota: Liturgical Press, 2021), 96-7.

⁴¹ Bell ve Dale, "The Medieval Pilgrimage Business", 617-8.

mülklerini kilise korumakta, borçları ertelenmektedir. Zamanla, yokluklarında onların işlerini yürütecek bir vekil atamalarına izin verilmiştir. Ticari vergilerden muaftırlar. 1251`da Papa IV. Innocent, Kraliçe Blanche`den, Danimarka`dan Roma`ya giden başrahip ve ruhban sınıfın tüm ödemelerden muaf tutulmasını istemiştir çünkü Fransız memurlar, sanki tüccarlarmış gibi, onlardan vergi istemeye teşebbüs etmişlerdir.⁴² Orta Çağ Avrupası`nda ülkeler sınırlarından geçenlerden yol geçiş ücreti isteyebilmektedir. Normal şartlarda bu ücretler hacılardan değil tüccarlardan istenmektedir ama burada olduğu gibi bazen hacılara da aynısının uygulandığı örnekler görmek mümkündür.

Frankların Kralı Şarlman kanunnamelerinde hacılardan bahseden ve onların güvenliğini önemseyen bir liderdir. Örneğin 802 tarihli Aachen Kanunnamesi`nde piskopos, başrahip, başrahibe ve kontların merhamet ve barış içinde yasayı takip ederek adil kararlar vermelerini, Tanrı`nın iradesine göre sadık bir şekilde yaşamalarını, böylece onlar arasında ve onlar aracılığıyla her yerde adil bir karar verileceğini belirttikten sonra, yoksul, dul, yetim ve hacıların onlar tarafından rahat ettirilmesi ve korunması gerektiği, böylece onların iyi niyeti sayesinde ceza yerine sonsuz yaşam ödülünün hak edileceği vurgulanmaktadır.⁴³ Aynı kanunnamenin bir başka maddesinde ise tüm krallık topraklarında geçerli olmak üzere, kimsenin zengin, fakir ya da hacılara karşı konukseverliği ihmal etmeye cüret etmemesi belirtilmektedir. *Yani* diye başlayan açıklama kısmına hiç kimsenin Tanrı uğruna ülkeyi yürüyerek geçip giden hacılara ya da ruhlarının selameti ve Tanrı aşkı uğruna seyahat eden herhangi birine su, ateş ve barınak vermeyi reddetmemesi eklenmiştir. Herhangi birinin onlara daha fazla iyilik yapması durumunda en iyi mükafatın Tanrı`dan geleceği⁴⁴ üzerinde de durulmuştur. Şarlman`ın kanunnameleri incelendiğinde

⁴² Webb, *Medieval Pilgrimage*, 38.

⁴³ Ut episcopi, abbates adque abbatisse comiteque unanimes invicem sint, consentientes legem ad iudicium iustumterminandum cum omni caritate et concordia pacis, et ut fideliter vivant secundum voluntate Dei, ut semper ubique et propter illos et inter illos iustum iudicium ibique perficiantur; pauperes, viduae, orphani, et peregrini consolationem adque defensionem ha beis habent; ut et nos per eorum bona voluntatem magis pramium vitae aeternae quam supplicium mereamur, "Capitulare Aquisgranense", *MGH LL 1*, ed.: G. H. Pertz, (Hanover, 1835), 92.

⁴⁴ Praecipimusque ut in omni regno nostro, neque dives neque pauper, peregrino nemini hospitia denegare audeant, id est, sive peregrinus propter Deum perambulantibus terram, sive cuilibet iteranti propter amorem Dei et propter salutem animae suae, tectum et focum aqua nemo illi denegat. Si autem amplius eis aliquis boni facere voluerit, a Deo sibi sciant retributionem optimam, "Capitulare Aquisgranense", *MGH LL 1*, ed.: G. H. Pertz, (Hanover, 1835), 94.

hacıların güvenliği ya da hac seyahatleri konusuna dair daha pek çok örneğe rastlamak mümkündür.

Dönem hacılarının kıyafetleri konusunda resimlerden biraz bilgi edinmek mümkündür. Resimlere bakılırsa hacılar rahat giysiler, sağlam ayakkabılar, geniş kenarlı şapkalar, bir içecek şişesi ve bir omuz çantası taşımaktadırlar.⁴⁵ Uzun beyaz elbise, bir cüppe, geniş kenarlı şapka, seyahat çantası ya da kesesi ve bir asa hem erkek hem kadın hacılar için standarttır. Her iki cins için de aynı yasal haklar geçerlidir. Hacılar zarara karşı kişisel korumaya sahiptirler, piskopos, başrahip ya da diğer kilise üyeleri onlara konuksever davranmakta, sivil otoriteler onlardan vergi almamakta, onları tutuklamamaktadır. Malvarlıkları ve vassal olarak hizmetleri davalardan muaftır.⁴⁶ Görünen odur ki hacılara pek çok ayrıcalık tanınmış, hacca gitmek tercih edilir dinî bir ibadet haline getirilmeye çalışılmıştır.

D. Seyahat süresi

Seyahat süresi gidilen mesafe ve kullanılan araca göre değişiklik göstermektedir. Örneğin İngiliz hacılar Santiago de Compostela'ya giderken Corunna deniz yolunu da kullanmışlardır. 15. yüzyılın ilk yarısında bu yolla 15.000 İngiliz hacı taşınmıştır. Hacıların uzağa gitmedeki en büyük zorluğu pahalı olmasıdır. Avrupalı bir hacının Kudüs'e gitmesi 200 *ducata*⁴⁷ mal olmaktadır, bunun yarısı seyahat maliyetidir. Birçokları için bu bir yıllık gelirden daha fazladır. Yiyecek, konaklama, ilaç, ayakkabı, bağışlar ve hac rozetlerinin satın alınması çok pahalıya gelmektedir. Bu nedenle dilenci ve fakir hacılar ücretsiz konaklama ve yiyeceği, manastırlarda ve yol üzerindeki hastanelerde bulmaya çalışmışlardır. Hırsızlık ve hastalık riski de vardır. Hırsızlıktan korunmak için insanlar genelde kalabalık seyahat ederlerken hastalık ve ölümün de çok yaygın olduğu görülmektedir. Örneğin Kudüs'teki Aziz John hastanesinde günde 50 civarında ölüm gerçekleşmektedir. Burada 2000 kişiye konaklama sağlanmaktadır. İngiltere'den Santiago de Compostela'ya kara yoluyla gitmek altı aydan bir yıla kadar sürmektedir.

⁴⁵ Sarah Blick, *Art and Medieval Pilgrimage for Grove Encyclopedia of Medieval Art ve Architecture*, (Oxford, 2012),

https://www.academia.edu/3604133/Art_and_the_Medieval_Pilgrimage

⁴⁶ Leigh Ann Craig, "Stronger than men and braver than knights: women and the pilgrimages to Jerusalem and Rome in the later middle ages", *Journal of Medieval History*, 29/3 (2003): 159.

⁴⁷ Geç Orta Çağ'da kullanılmaya başlanan, altın ya da gümüşten basılabilen, farklı tipleri, metal içerikleri ve değerleri bulunan paradır. Modern dönemde pek çok devletin para sisteminin prototipi olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk; Alan M. Stahl, "Ducat", *The Oxford Encyclopedia of Economic History I*, ed.: J. Mokyr, (New York: Oxford University Press, 2003), 111-112.

Bazı loncalar hacca gitmesi için bazı üyelerine sponsor olmaktadır. Hacılar rotaları boyunca ticari bir aktivitede de bulunabilmekte yani yol boyunca para kazanabilmektedir. Örneğin yolda karşılaştıkları insanlar kendileri için dua etsinler diye onlara para verebiliyorlardı.⁴⁸ Bunun yanı sıra yolda geçici günlük işler yaparak para kazananlar da vardır. Yük taşımak buna örnek gösterilebilir.

E. Hacca gidenler kimlerdi?

Orta Çağ Avrupası'nda hacı kelimesinin karşılığı olarak kullanılan *peregrinus* kelimesi Latince *per+ager* bileşiminden oluşmakta, *tarla-arazi boyunca (yürüyen-giden)* anlamına gelmektedir. Zamanla seyahatin karşılığı olarak kullanılmıştır. Günümüze gelen en eski Roma metinlerinde *yabancı* ya da *yabancı toprakta olan* şeklinde geçmekte, Romalılar arasında yaşayan yabancılar için kullanılmaktadır. Kelimeye yüklenen diğer anlamlar arasında *tuhaf, yabancı, ziyaret, konuk* da vardır.⁴⁹

Hacca gidenler arasında hastaların olması Tanrı'dan umulan çarenin bir yansımasıdır. Bazen kilise ve özel hizmet sağlayanlar arasında hastalık konusunda sorunlar çıkmıştır. Örneğin hacılar sık hastalanmaktadır ve kiliseye göre fiziksel rahatsızlığın mutlaka psikolojik bir sebebi vardır, tıp doktorları ise bunu kabul etmemektedir. 1215 IV. Lateran Konsili bu konuyu emir verir tarzda ifade ederek bir doktorun hasta muayene etmek için çağrıldığında hastayı önce ruh doktoru yani rahip görsün diye ikna etmesi gerektiğini çünkü ruhsal sorunu olan kişinin bedensel sağlığının düzelmeyeceğini vurgulamıştır.⁵⁰ Buradaki amaçlardan biri kuşkusuz dinî

⁴⁸ Bell ve Dale, "The Medieval Pilgrimage Business", 620.

⁴⁹ Stephanie Hayes-Healy, "Peregrini", *Encyclopedia of Medieval Pilgrimage*, ed.: L. J. Taylor, L. A. Craig, J. B. Friedman, K. Gower, T. Izbicki, R. Tekippe (Leiden: Brill, 2010), 509.

⁵⁰ Quod infirmi prius provideant animae quam corpori : Cum infirmitas corporalis nonnumquam ex peccato proveniat, dicente Domino, languido quem sanaverat : *Vade et amplius noli peccare, ne deterius aliquid tibi contingat*, decreto praesenti statuimus et districte praecipimus medicis corporum, ut cum eos ad infirmos vocari contigerit, ipsos ante omnia moneant et inducant, quod medicos advocent animarum, ut postquam infirmis fuerit de spirituali salute provisum, ad corporalis medicinae remedium salubrius procedatur, cum causa cessante ceset effectus. Hoc quidem inter alia huic causam dedit edicto, quod quidam in aegritudinīs lecto iacentes, cum eis a medicis suadetur, ut de animarum salute disponant, in desperationis articulum incidunt, unde facilius motris periculum incurrunt. Si quis autem medicorum huius nostrae constitutionis, postquam per praelatos locorum fuerit publicate, transgressor extiterit, tamdiu ab ingressu ecclesiae arceatur, donec pro transgressione huiusmodi satisfecerit competenter. Ceterum cum anima sit multo pretiosior corpore, sub interminatione anathematis prohibemus, ne quis medicorum pro corporali salute aliquid aegroto suadeat, quod in periculum animae convertatur. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed.: J. Alberigo, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi (Freiburg: Verlag Herder, 1962), 221-222.

ön planda tutup kiliseyi, din adamlarını daha yetkili kılmaktır. Bu dönemde kilise kendinden olmayan sağlıkçılara iyi gözle bakmamakta hatta maddenin sonunda görüldüğü gibi, bazı ilaçları vermelerini bile yasaklamaktadır.

Orta Çağ Avrupası'nda her sınıftan halk hacca gidebilmiştir. Buna, üst makamlardan izin almaları koşuluyla, özgür olmayanlar bile dâhildir.⁵¹ Hacca giden krallar da vardır. Aethelwulf 851'de bir yıl kalıp dönmüş, 853'te oğlu Alfred, 1027'de Büyük Cnut Roma'ya, VII. Louis, II. Philippe ve IX. Louis ise Kudüs'e gitmişlerdir.

13. yüzyılda hacca gidenler arasında *burjuva hacılar* diye isimlendirilen yeni bir sınıfın oluştuğu görülmektedir. Bu kişiler bir ticari iş ya da turistik gezi gibi hacca gitmişlerdir. Bunun dışında, yukarıda belirttiğimiz gibi, kilise ya da sivil mahkemelerce ceza alan kişiler kefaret için hacca gidebiliyordu. Bunlar döndüklerinde bir belge göstermek zorundaydı. Bu belge ilgili mezarları/tümbeleri ziyaret ettiğini göstermeliydi ve aklanması için cezayı veren mahkemeye tebliğ edilmeliydi. Pişmanlıkla ilgili hac yolculukları denizaşırı (Kudüs), büyük (Canterbury, Santiago de Compostela, Köln, Roma), küçük (Fransa'daki mabetler) olarak ayrılıyordu. Hollanda ve İtalya'da da aynısı yapılıyor, üniversiteler ve loncalar da kefaret ya da ceza aracı olarak haccı kullanıyorlardı.⁵²

Hacca gidenler arasında ruhban sınıfa mensup olanlar da çoktur. Papalar gibi ruhban sınıf mensupları da Roma'ya haccı teşvik etmiştir. İngiltere kralları sıklıkla başrahiplere mezar ziyaretleri ve hac için ayrıcalık tanımışlardır. Ruhban sınıfın haccının başka bir sebebi de bağlı oldukları lortlarını bilgilendirme amaçlı hizmet etmeleridir çünkü eğitimlidirler. Kont Orkneysli Rognvald, 1150'lerde⁵³ Kudüs'e yapacağı hac ziyaretinde Piskopos William'ın kendisine eşlik etmesini istemiştir.⁵⁴

Rahibelerin hacca gittiklerine dair kanıt yoktur, bu konu hep bir sorun olarak kalmıştır. 790'ların başında Friuli'de toplanan bir kilise konsili rahibelerin haccını yasaklamış ve ayrıntılarını da açıklamıştır. Dindar kadınlar erkeklerle temas etmesin diye sınırlandırılmışlardır. Kadınlar erkekler olmadan seyahat edemediği için rahibelere hac yasaklanmıştır.

⁵¹ Webb, *Medieval Pilgrimage*, 78.

⁵² Bell ve Dale, "The Medieval Pilgrimage Business", 621-2.

⁵³ Dönem kaynaklarında verilen bilgilere göre kont 1152'de Orkneys'in idaresini yaklaşık 20 yaşında olan oğlu Harald'a bırakarak Filistin'e yelken açmış ve 1155'te geri dönmüştür. *Origines Parochiales Scotiae*, vol. II, p.II, ed. C. Innes (Edinburg: W. H. Lizars, 1855), 799-800.

⁵⁴ Webb, *Medieval Pilgrimage*, 88.

1299`da⁵⁵ Papa VIII. Boniface`in 'Pericoloso' adlı emirnamesinde rahibelerin haccı ile ilgili açıkça bir şey denmese de etrafı çevrili bir yerle sınırlandırılmalarının gerekliliği onaylanmıştır.⁵⁶ Bazı piskoposlar bunu hac yasağı olarak yorumlamışlardır. 1350`de Fransa kralı ve diğerleri, Papa VI. Clement`ten jübile yılının avantajlarından faydalanmaları için hacca gidemeyenlere izin vermesini istemişlerdir, bunlar arasında rahibeler de vardır. III. Edward, 1350 yılında sadece bir rahibeye Roma`ya hac için izin vermiştir, bu kişi Barking Başrahibi⁵⁷ Matilda Montague`dür. Öte yandan rahibeler yerel hac mekânlarını ziyaret edebiliyorlardı ve bunun için piskopos onayı şart değildir.⁵⁸ Görülen o ki sorun rahibelerin hac mekânlarında bulunmaları değil, buralara yapılan yolculuklar sırasında erkeklerle yakın olma ihtimalleridir. Aşağıda göreceğimiz üzere, kadınlara uygulanan bazı kutsal mekân ziyaret yasakları, belli ki rahibeler için geçerli değildir.

Ticaretle uğraşan kesime baktığımızda özellikle Venedikli tüccarların denizasıırı seyahatleri sayesinde, uzak yerlere hacca gitmenin daha güvenli ve daha kolay hale geldiği görülmektedir. Bu durum özellikle 15. yüzyılda belirgindir.⁵⁹ Hacılar Venedikli tüccarlarla aynı gemilere binmişlerdir.⁶⁰ Tüccarlar hem haccı olarak hem hizmet sağlayıcı olarak pek çok kez hacca gitmişlerdir. Tüccarlar ve dinî duygularla yola çıkan hacılar barışçıl seyyahlardır ve ikisi de silahsızdır.⁶¹ Öte yandan esir pazarlarında kazanç sağlamak için hac yolculuklarına çıkan ve hacıları bu amaçla destekleyen tüccarlar da yok değildir.⁶²

F. Kadınlar

Orta Çağ Avrupası`nda binlerce kadın,⁶³ cinsiyetine yakışır şekilde ve

⁵⁵ Bazı yerlerde tarih olarak 1298 verilmektedir. Lezlie Knox, "Poor Clares Order", *Women and Gender in Medieval Europe*, ed.: M. Schaus, (New York: Routledge, 2006), 658.

⁵⁶ Elizabeth Makovski, "Monasticism, Women`s : Papal Policy", *Women an Gender in Medieval Europe*, ed.: M. Schaus, (New York: Routledge, 2006), 589.

⁵⁷ 29 Nisan 1341`de başrahibe olarak kutsanmıştır. "Anno Domini MCCCXLI die Dominica in fine mensis Aprilis,...,domina Mathildis de Mounthagu benedicta fuit in abbatissam de Berking...", *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, vol.76/1, ed.: W. Stubbs (London: Longman, 1882), 370.

⁵⁸ Webb, *Medieval Pilgrimage*, 91-2.

⁵⁹ Ian Reader, *Pilgrimage in the Marketplace*, (New York: Routledge, 2014), 101.

⁶⁰ Michalis N. Michael, "From Cilicia to Cyprus: Turcophone Orthodox Pilgrims", *Cries and Whispers in Karamanlidika Books*, (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010), 138.

⁶¹ Webb, *Medieval Pilgrimage*, 108.

⁶² Anthony Bale, *The Book of Margery Kempe*, (Oxford: Oxford University Press, 2015), xxvi.

⁶³ Derya Gürtaş Dünder, "Orta Çağ`ın Hristiyan Hacıları ve Onların Koruyucuları", *History Studies* 14/3 (2022): 553-554.

sosyal statü ya da medeni haline uygun kişiler eşliğinde hac seyahati yapmıştır. Genelde önceden tanıdıkları kişilerle gitmişlerdir. Örneğin bir baba karısı ve çocuğuyla giderken komşu kadınlar da onlara katılmıştır. Gidecek olanlar izin talep belgelerine kimlerle gideceklerini de yazmışlardır. Bunu 12 adam + 2 at, 2 çiftçi/toprak sahibi + 1 papaz gibi ifadelerle belirtmişlerdir.⁶⁴

Geç Orta Çağ Avrupası'nda hac, diğer seyahatler gibi, zaman alıcı, pahalı ve tehlikelidir. 14. yüzyıla kadar hem okuryazarlığın hem de dindarlığın artması haccı popüler hale getirmiştir. Batı'dan Kudüs'e hac bir yıllık bir yolculuk ve ciddi maddi fedakarlık gerektirmektedir. Yerel aziz mezarlarını ziyaretten farklı olarak Roma ve Kudüs'ü ziyaret cennete onların aracılığıyla gitmek için bağışlanmayı getirdiğinden kadınlar için de caziptir ancak önemli engellerle karşılaşmışlardır. Ekonomik durumları, aile içindeki rolleri ve sosyal rolleri dezavantajlarıdır. Nadiren uzun hac seyahatlerine çıkabilmişlerdir.⁶⁵

Yine de 4. yüzyıldan beri kadınların Kudüs'e gittiği bilinmektedir. 8. yüzyıldan itibaren bu biraz azalsa da Geç Orta Çağ'da da kadınlar Kudüs'e gitmişlerdir ve Kudüs'te erkek hacıların hastanesinin yanında ayrı bir yatakhaneleri vardır. Dönemle ilgili bilgi veren belgelerde (özellikle 12. yüzyıl) çocuklu kadınların da hacca gittiği, hamile kadın hacıların Kudüs'te doğum yaptıkları ve hastanelerde hem bu bebeklere hem de annesi/babası tarafından terkedilmiş çocuklara nasıl bakıldığı/bakılması gerektiğine dair veriler bulunmaktadır.⁶⁶ Venedik'ten kutsal topraklara hacı taşıyan Venedik kadırgalarında grup halinde seyahat ettiklerine dair kanıtlar vardır. Öte yandan Roma'da bazı mezarlara girmeleri yasaktır, vaazlarda ve hac rehberlerinde yerilmişlerdir. Bu yasaklamalar Roma'da da bulduklarını göstermektedir. Margery Kempe 1413-5'te Roma ve Kudüs'e⁶⁷ hacca giden bir kadındır, evlidir ve 16 çocuğu vardır, kocasını et ve alkolden uzak durmaya ikna etmiştir. Orta sınıf kentli bir aileye mensup olan Margery Kempe, yolculuğu hakkında gözlemleri korunan tek kadındır.⁶⁸ Arkadaşları tarafından maruz bırakıldığı zulümden şikâyet etmiştir. Bu metninde hacca

⁶⁴ Webb, *Medieval Pilgrimage*, 93.

⁶⁵ Craig, "Stronger than", 154.

⁶⁶ Susan Signe Morrison, *Women Pilgrims in Late Medieval England* (London: Routledge, 2000), 20-21.

⁶⁷ Kudüs hacı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkn.; Naoe Kukita Yoshikawa, *Margery Kempe's Meditations* (Cardiff: University of Wales Press, 2007), 48-49.

⁶⁸ Craig, "Stronger than", 155-6.

giden kadınların sayısının çok olmadığını da belirtmektedir.⁶⁹

Kadınların hacları hakkında bilgi veren ikinci kaynak Felix Fabri (yak.1441-1502)'nin seyir defteridir. Kendisi Zürih doğumlu bir keşiştir ve 1480 ile 1483 arasında iki kez Kudüs'e hacca gitmiştir. 1494'te yazdığı⁷⁰ kitabı, *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem*, Kudüs haccı ile ilgili her anlamda bilgi vermektedir.⁷¹ Yazar her iki haccında da Kudüs'te kadınların olduğunu söylerken, davranışlarını ve diğer hacılarla ilişkilerini yorumlamaktadır.

Genelde zengin ve soylu kadınlar eşleriyle, bazıları geniş bir maiyetle hacca gitmişlerdir. Bir kadının hac için yeterli zenginliğe sahip olması yeterli değildir, onu kullanım hakkına da sahip olmalıdır. Kadınlar en çok bu izni elde etmede sorun yaşamışlardır. Tüm hacıların, feodal lordundan, eşinden, bölge kilisesi rahibinden, başrahipten ya da piskopostan izin alması zorunludur. Bu izin kadın için daha zordur. Evliyse kocası, bekârsa babası izin verecektir. Dullar bölge kilisesi rahibinden izin ve koruma mektubu almalıydılar. Kadının kocasıyla seyahati de çok yaygındır. Kocası onun koruyucusu olmaktadır.⁷² 12. yüzyılda seyahat eden hacıların dörtte biri ile üçte birinin kadınlar olduğu iddia edilmekle birlikte, çoğunun ismi ve statüsü bilinmemektedir. 11.-12. yüzyıl Fransası'na ait mucize hikâyelerinde geçen kadınların çoğu alt sınıftandır. 1360-1480 arasında çoğu Compostela'ya giden 3000 hacı arasında, bazıların isimleri belirsiz olmakla birlikte, 200 kadın adı bulunmaktadır.⁷³ Hacca giden kadınların bazıların erkek kılıfına girdikleri de görülmektedir.⁷⁴

Kadınların katılımını istemeyen erkek hacıların sessiz ve görünmez olmaları durumunda onları tolere edebilmişlerdir. Kadınların buradaki en büyük zorluğu, erkek hacı grupları içinde özel sosyal rollerinin olmamasıdır. Hasta bakıcı ya da destekleyici değildir, seksüel partner değildir, seyahat etmeleri ev ekonomisine hiçbir katkı sağlamamaktadır. Adanmışlıkları manastırla ilgili de değildir. Bu nedenle kadınlar birlikte

⁶⁹ Nicole Chareyron, *Pilgrims to Jerusalem in the Middle Ages*, (New York: Columbia University Press, 2000) 74.

⁷⁰ Dorothea R. French, "Felix Fabri", *Encyclopedia of Medieval Pilgrimage*, ed.: L. J. Taylor, L. A. Craig, J. B. Friedman, K. Gower, T. Izbicki, R. Tekippe (Leiden: Brill, 2010), 215.

⁷¹ Hayatı ve eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkn.; Kathryn Beebe, *Pilgrim and Preacher: The Audiences and Observant Spirituality of Friar Felix Fabri* (Oxford: Oxford University Press, 2014) 59-92.

⁷² Craig, "Stronger than", 159.

⁷³ Webb, *Medieval Pilgrimage*, 95-6.

⁷⁴ Josephie Brefeld, *A Guidebook for the Jerusalem Pilgrimage in the Late Middle Ages*, (Hilversum: Verloren, 1994) 15.

seyahat edebilecekleri grup bulmakta zorlanmışlardır. Gemilerde erkeklere görünmemek için küçük, aşırı sıcak ve kapalı kamaralarında kalmış, ortak masaya gitmemiş, kamaralarında yemiş ve uyumuşlardır.⁷⁵ Bazı mezarları/türebeleri ziyaretleri ve rölikleri (dinî şahsiyetlerden kalan ve kutsal kabul edilen nesnelere) görmeleri yasaklanmış ya da farklı çareler bulunmuştur. Örneğin 9. yüzyıl başlarında kalabalık hacı topluluğu içindeki kadınlar Fleury Manastırı'na yakınlarda gelen bazı rölikleri görmek istediklerinde, keşişler kilisenin dışına bir çadır kurup rölikleri belli zamanlarda burada sergilemişlerdir. 11. yüzyılın sonunda Aziz Cuthbert'in mezarının bulunduğu Durham Katedrali'ne, katedral mezarlığına ve belki de Lindisfarne'daki manastır kilisesi gibi belli yerlere girmeleri yasaklanmıştır.⁷⁶ Aziz John ve Aziz John Lateran şapellerine kesinlikle girememekte ancak kapılarına dokunarak bağışlanma elde etmeyi ummaktadırlar. Cistercian kiliselerine girmeleri için özel izin almaları gereklidir.⁷⁷ Geleneksel anlatıma takılıp başlangıçta erkeklere has bir tarikat olarak kurulan⁷⁸ Cistercian tarikatı içinde kadınların geri planda ve azınlıkta olduğunu savunanların aksine Berman,⁷⁹ manastır resmi belgeleri incelendiğinde durumun böyle olmadığını belirtmektedir. Öte yandan 13. yüzyıl Paris örneğinde olduğu gibi, bu tarikata mensup kadınların, başrahibeler dışında, ata binmeleri, kraliçe ve onun maiyeti ya da cemaatin yararı için olmadıkça manastır dışında yemek yemeleri ve gece dışarıda yatmaya kalmaları yasaklanmıştır.⁸⁰ Yine aynı yüzyılda Galler'de tarikat mensupları, var olan rahibe manastırlarının tarikat bünyesine dahil edilmesini yasaklamaya çalışmışlar, yenilerinin inşasını ise tamamen yasaklamışlardır.⁸¹ Aslında kadınlar, Hıristiyanlığın ilk döneminden itibaren manastır hayatında önemli bir role sahiptirler, soylu ailelerden ya da kraliyet ailelerinden gelen güçlü bir başrahibenin yönetimindeki manastırlarda yaşamaktadırlar ancak görülen odur ki sonradan bazı tarikatlarda yer

⁷⁵ Craig, "Stronger than", 163.

⁷⁶ 1170'lerde bu bir sorun haline gelmiştir. Yakınlardaki Aziz Godric ile Becket ve Edmund gibi güneydeki azizlerin hepsinin hacıları arasında büyük oranda kadınlar vardır. Bunu çözmek için 1175'te Katedralin batı ucundaki Cellile Şapeli tamamlanınca kadınların bu alana girmesine izin verilmiştir. Dominic Marnier, *St. Cuthbert: His Life and Cult in Medieval Durham* (Toronto: University of Toronto Press, 2000), 33.

⁷⁷ Webb, *Medieval Pilgrimage*, 93.

⁷⁸ Anne E. Lester, *Creating Cistercian Nuns* (New York: Cornell University Press, 2011), 7.

⁷⁹ Constance Berman, *Women and Monasticism in Medieval Europe* (Michigan: Medieval Institute Publications, 2002), 5.

⁸⁰ Constance H. Berman, *The White Nuns* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018), 151.

⁸¹ Jane Cartwright, "Convent and Community in Medieval Wales", *Medieval Women in Their Communities*, ed.: Diane Watt (Toronto: University of Toronto Press, 1997), 37.

bulmakta sorunlar yaşamışlardır.

Roma ve Kudüs'teki bazı mezarlar aşırı kalabalık olduğundan kadınlar için tehlikeli görülmüştür. 1130'da Aziz Denis'te ve 1388'de Avignon'da Aziz Martial'in başı sergilenirken, aralarında hamilelerin de olduğu kadınlar kalabalıktan dolayı zarar görmüşlerdir.⁸² Kadınların doğurganlık yaşında olanlarının çoğu zaman hamileyken mezar ziyareti yaptıkları bilinen bir şeydir. Bunun için elbette kocalarının izni gereklidir ve bu pek hoş karşılanmamaktadır. Kadınların çoğunlukla yakın yerlerdeki azizleri ziyaretlerinin bir sebebi de bu hamilelik durumlarıdır. 1331'de iki koca, karıları sürekli hamile kaldığından, ettikleri hac yemininden muaf tutulmalarını rica etmek için papaya başvurmuştur.⁸³

Orta Çağ Avrupası'nda mucizelerin kayıt altına alınması ve bunlara inanılması hac seyahatlerini de etkilemiştir. Mucizelerden yararlananlar daha çok kadınlardır, mucize yazımı arttıktan sonra kadınların haclarının da arttığı görülmektedir. Kadınlar için mezar ziyaretleri çok önemlidir, hasta çocukları için ya da anne olmak için buralara gelmişlerdir. İngiltere'de mezarı ziyaret edilen beş kadın azize şunlardır: Æbbe, Æthelthryth, Frideswide, Milburga ve Modwenna. 1027'de İngiltere'ye ait kayıtlarda yerel mezar ziyareti yapan hacıların % 52'sinin kadın olduğu görülmektedir. Bahsi geçen mucize kayıtlarında kız ve erkek çocuk kayıtlarına da rastlanmaktadır. Bu çocuklar hem zengin hem fakir ailelerdendir. Gençlerde ise erkekler daha kalabalıktır. Gelen çocuklar yetişkinlerle, körlük, dilsizlik, felç gibi aynı hastalıklara sahiptir. Ebeveynlerin çoğu çocuklarıyla hacca giderken, bakirelerin de sıklıkla hac ziyareti yaptığı bilinmektedir.⁸⁴

G. Kıta Avrupası'ndaki Önemli Hac Merkezleri

11.-15. yüzyıllarda Hristiyanlar için üç büyük hac merkezi bulunmaktadır. İlki Kudüs'dür, burada Hz. İsa'nın boş mezarını da içeren, saygı duyulan nesnelere mevcuttur. İkincisi Roma'dır, burada Aziz Pavlus ve Petrus'un mezarları vardır. Üçüncüsü Santiago de Compostela'dır, burası Aziz Yakup'un (Aziz James) mezarının 9. yüzyılda keşfinden sonra büyük bir tapınak haline gelmiştir. Canterbury'deki Aziz Thomas Becket mezarı da uluslararası bir hac merkezi olmaya çok yakındır. İngiltere'de bulunan diğer önemli hac mekânları ise şunlardır: Durham (Aziz Cuthbert), Westminster

⁸² Craig, "Stronger than", 166.

⁸³ Webb, *Medieval Pilgrimage*, 97.

⁸⁴ Anne E. Bailey, "Wives, mothers and widows on pilgrimage: categories of 'women' recorded at English healing shrines in the Middle Ages", *Journal of Medieval History*, 39/2 (2013): 199-200.

(Aziz Edward), Bury (Aziz Edmund), Worcester (Aziz Wulfstan) ve Walsingham (Meryem Ana Tapınağı).⁸⁵

Filistin'e hac yolculuklarının 4. yüzyılda Büyük Konstantinus döneminde başladığı düşünülmektedir.⁸⁶ Filistin gibi uzak yerlerden ziyade hacılar genelde daha yakınlarında Hz. İsa'ya şahitlik etmiş azizlerin mezarlarını ziyaret etmişlerdir. İlk Hristiyanlar, daha sonra kilisenin bayram günleri haline gelen, azizlerin ölüm günlerinde onların mezarlarını ziyaret ederek küçük çaplı hac yapmış olmaktadır. Sonraları bu mezarların olduğu yerlere kiliseler yapılmıştır.⁸⁷ 7. yüzyıldan sonra aziz kültü giderek genişlemiş ve Fransa'da 9 Ekim'de Aziz Denis yortusunu kutlamak üzere çok sayıda hacı Aziz Denis'in mezarını ziyaret etmiştir.⁸⁸ 11. yüzyıldan itibaren başpiskoposların cübbe giymeden önce havarilerin mezarlarına periyodik olarak ziyarette bulunmaları zorunlu hale getirilmiştir.⁸⁹

1. Roma

Roma Orta Çağ Avrupası'ndaki belki de en önemli hac merkezidir. Germanler Roma'ya çok önem vermişlerdir çünkü papaya çok bağlıdırlar. İngiltere için de bu geçerlidir. Muhterem Bede'nin dediğine göre, 7. yüzyıl krallarından birçoğu Roma'da havarilerin liderine sığınmak, dünyevi siyasetin karmaşasından uzaklaşmak için Roma'ya gitmiştir. İngiliz kilise liderleri çeşitli dinî amaçlarla Roma'ya yönelmiş, sıradan halk da kadın ya da erkek Roma'ya gitme konusunda çok istekli davranmıştır. Karolenjler döneminde (8.-10. yüzyıllar) papalıkla yakın ilişkiler kurulduğu için Roma'ya sayısız ziyaret yapılmıştır. Bunda yolların güvenliği de etkilidir. Karolenj liderler vergi muafiyeti, konaklama gibi hizmetler sunarak hacı teşvik ettikleri için sıradan halk da kolayca hacca gidebilmiştir.⁹⁰

Roma kutsal emanetlerinden dolayı hacılar için rakipsiz bir yerdir. 9. yüzyıldan 11. yüzyılın sonuna kadar ilk sıradaki hac merkezidir. Kefaret hacları için de çok tercih edilmiştir. 813'te Chalon-sur-Saone'deki bir kilise konsili Roma, Tours ve diğer yerlere kefarete yolculuklarını herkese yasaklamış, *geçmiş ve bugünün günahları bu merkezlerde dua ederek*

⁸⁵ Bell ve Dale, "The Medieval Pilgrimage Business", 603.

⁸⁶ Kudüs'e yapılan hac yolculukları çalışmamızın alanı dışından olduğundan bu konuya değinilmeyecektir.

⁸⁷ Webb, *Medieval Pilgrimage*, 2, 4.

⁸⁸ Gabriel Spiegel, "The Cult of St. Denis and Capetian Kingship", *Saints and Their Cults*, ed.: S. Wilson (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 145.

⁸⁹ John E. Weakland, "Administrative and Fiscal Centralization under Pope John XXII, 1316-1334", *The Catholic Historical Review*, 54/2 (1968): 285.

⁹⁰ Webb, *Medieval Pilgrimage*, 11.

halledilemez, rahibe itiraf edildikten ya da kefarete ödendikten sonra yapılan hac övgüye değerdir hükmünü vermiştir. Bunun nedeni, 9. yüzyılda yerel kilise otoritelerini görmezden gelme ve papaya gitmenin yaygın olmaya başlamasıdır, verilen karar bu duruma bir tepkidir.⁹¹

14. yüzyıl tarihçilerinden Northofflu Levold'un kaydına göre, Başpiskopos Everger, selefinin katlinde payı olduğu gerekçesiyle kefarete ödemek için, 986/7'de Roma'ya gitmiş, papaya itirafta bulunmuş ve diyakozluğundaki bir manastıra bağış yapma sözü vermiştir.⁹² 1023 Seligenstadt Konsili iki karara imza atmıştır. Bunlardan ilki kendi piskoposu ya da onun vekilinin izni olmadan hiç kimsenin Roma'ya seyahat edemeyeceğini vurgulayan 16. maddedir.⁹³ İkincisi olan 18. madde ise böyle bir yolculuktan önce kendi rahipleri tarafından verilen kefareti yerine getirmek istemeyenlerle ilgilidir. Bu kişilerin önce kefareti kabul etmesi, sonra piskopos izni ve piskopostan papaya yazılmış bir mektup getirmeleri şart koşulmuştur.⁹⁴

Anglosakson dönemi boyunca Roma'ya hacca gitmek çok popülerdir, kaynaklarda bu konuda çok bilgi vardır. Bu seyahatler litürjik uygulamaları, doğruyu öğrenmek, kitap edinmek ve rölikler getirmek için başta din adamları tarafından yapılmıştır. Roma, Aziz Petrus'un şehri olarak geçmektedir, papa da onun varisidir. Bazı hacılar ve hatta krallar bu nedenle havarinin eşliğinde (*ad limina sancti Petri*) ölmek için Roma'ya gitmişlerdir. Örneğin Wessex Kralı Caedwalla (685-688) vaftiz olduktan sonra burada ölmüş, Vatikan bazilikasına gömülmüştür. Mezarı sonradan gelen hacıların uğrak yeridir. Wessex Kralı Ine (688-726) de 726'da burada ölmüştür.

⁹¹ Aronstam, "Penitential pilgrimages", 67.

⁹² Vicesimus nonus Evergerus, de quo dicitur, quod predictum Wainum vivum sepeliri fecit. Laborabat enim Warinus infirmitate capitis, ita ut aliquibus diebus sine sensu iaceret. Pro quo facto Romam penitens pervenit, papae quod egerat confessus est, qui pro correctione ei iniunxit, si quam in sua diocesi congregationem labefactam sciret datis subsidiis relevaret, "Catalogus Levoldi de Northof, Catalogus Archiepiscoporum Coloniensium", *MGH, SS 24*, ed.: G. Waitz (Hanover, 1879), 360.

⁹³ De illis qui Romam ituri sunt. Decrevit sancta synodus, ut nullus Romam eat, nisi eum licentia episcopi sui vel eius vicarii, "Concilium Seigenstadense", *MGH, LL, Cons. Act. Pub. Imp. Reg. I*, ed.: L. Weiland (Hanover : 1893), 638.

⁹⁴ De illis qui penitentiam a suis sacerdotibus accipere nolunt. Quia multi tanta mentis suae falluntur astutia, ut in aliquo capitali crimine inculpati penitentiam a suis sacerdotibus accipere nolunt, in hoc maxime canfisi, ut Romam petentibus apostolicus omnia dimittat peccata, sancto concilio visum est, ut talis indulgentia illis non prosit, sed prius iuxta modum delicti penitentiam a suis sacerdotibus iniunctam adimpleant, et tunc Romam ire si velint, ab episcopo proprio licentiam et epistolam ad apostolicum ex hisdem rebus deferendam accipiant, "Concilium Seigenstadense", *MGH, LL, Cons. Act. Pub. Imp. Reg. I*, ed.: L. Weiland (Hanover, 1893), 638.

Başpiskoposlar da Roma'ya çok gelmiştir. 10. yüzyılın başında gelen Canterbury Başpiskoposu Plegmund,⁹⁵ Aziz Blaise'in⁹⁶ bazı rölikleriyle dönmüştür.⁹⁷ Hem piskopos hem aziz olan Blaise, boğaz ağrılarından⁹⁸ korunmak ya da şifa bulmak için dua edilen bir azizdir, yortu günü 3 Şubat'tır.

Orta Çağ'da İngiltere'den Roma'ya gitmek için üç olası rota vardır. Fransa'dan Lyon'a, oradan Alpler'i geçip İtalya'ya gitmek ilkidir. İkincisi deniz rotasıdır ama korsanlık yüzünden 9.-10. yüzyıllarda çok az kullanılmıştır. Üçüncü rota ise giderek daha çok kullanılanıdır. Bu yolda Sen Nehri'nin ağzında kurulan manastırlarda konaklanmaktadır, bunlardan bazıları İngiltere'den gelen hacılar için özel olarak yapılmışlardır. Buradan Besançon, Ponterlier yoluyla Aziz Remi ve Val d'Aosta'ya, buradan ise Lombardiya, Toskana ve Roma'ya gidilmektedir. Roma'ya gelen bu hacılar, Roma'da yaşayan ya da ziyarete gelen İngiliz hacıların ihtiyaçlarını karşılamak için kurulmuş bir İngiliz Kurumu olan *Schola Saxonum* (sonradan *Schola Anglorum*)'da kalmaktadırlar. İngiliz kilisesi ile Papalık çok iyi ilişki içerisinde olduğu için papalar bu kurumu desteklemiştir. Kuruluşu yaklaşık olarak Kral Ine'in 726'daki Roma ziyaretine denk gelmektedir. *Liber Pontificalis*'te bu kurumdan çok bahsedilmekte, yangında yandığı söylenmektedir. İlk yangın 817-824 arasında çıkmış ve papa hem yeniden inşa hem de hacılara yiyecek için para vermiştir. İkinci yangın 847'de çıkmış, sonrasında Papa IV. Leo kilise inşa ettirmiş ve böylece kurumun bir kilisesi olmuştur. Ayrıca burada Lombardlara, Franklara ve Greklere ait *Schola* adıyla başlayan kurumlar da vardır.⁹⁹

2. Santiago de Compostela

Santiago de Compostela kuzeybatı İspanya'da bulunan büyük bir hac merkezidir. İnanışa göre Kudüs'te öldükten sonra naaşı öğrencileri tarafından Galiçya'ya getirilen Aziz Yakup burada gömülüdür. Mezara yapılan ilk haccın ne zaman yapıldığı bilinmemektedir. 899'da kendisine bir kilise adanmıştır. Buraya hacı olarak geldiği bilinen ilk kişiler Fransa'dan

⁹⁵ 914 yılında ölmüştür. Walter Farquhar Hook, *Lives of the Archbishops of Canterbury*, vol.I, (London, 1860), 333.

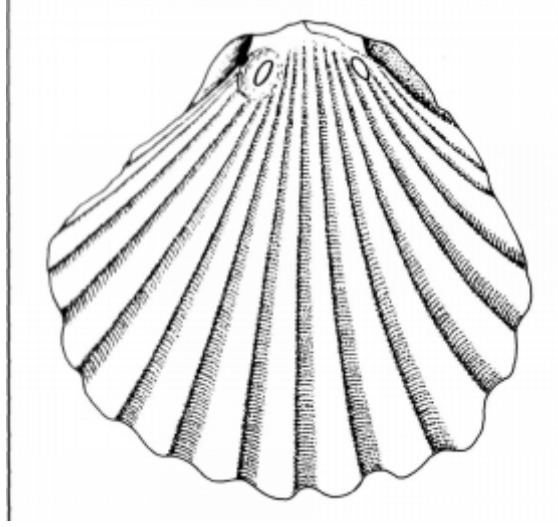
⁹⁶ Alban Butler, *Butler's Lives of the Saints: February* (Minnesota: The Liturgical Press, 1998), 34-35.

⁹⁷ Veronica Ortenberg, "Archbishop Sigeric's Journey to Rome in 990", *Anglo Saxon England*, 19 (1990): 202.

⁹⁸ Fernando Lanzi-Gioia Lanzi, *Saints and Their Symbols* (Minnesota: Liturgical Press, 2003), 29.

⁹⁹ Ortenberg, "Archbishop Sigeric's", 204-205.

gelmişlerdir.¹⁰⁰ 11. yüzyılda hac yolculuklarının artmasıyla buranın önemi de artmıştır. 12. yüzyıldan itibaren İrlandalı hacılar şarap ticaretinin tarafı olarak Britanya ve İrlanda'dan Bordeaux'ya giden gemilerde seyahat etmişler, yolculuklarına buradan, yaya olarak en iyi bilinen rota olan Pireneler yoluyla devam etmişlerdir. Kıta Avrupası'ndakiler de Pireneler yolunu kullanmışlardır. 15. yüzyıldan itibaren daha çok rota kullanılır olmuştur. Aziz Yakup'un sembolü deniz kabuğudur. Neden değerli olduğu bilinmemekte ama 12. yüzyılın ilk yarısında Compostela Katedrali'nin yanında satıldığı bilinmektedir. Bu bilgi *Liber Sancti Jacobi*'de geçmektedir. Hacılar bunları hatıra olarak alıp evlerine götürmüşlerdir.¹⁰¹



Şekil 1: Aziz Yakup'un mezarına/türbesine gidenlerin hatıra olarak sakladıkları deniz kabuğu¹⁰²

Santiago de Compostela altın çağını 12. yüzyılda yaşamıştır. Buranın 1100-1140 arasındaki başpiskoposu Diego del Gelmirez, kilisesi için Papa II. Calixtus'un (1121-4) onayını istemiş ve bu papanın adı Santiago ile özdeşleşmiştir. Burada yaklaşık 1140'da derlenen ya da yazılan belgelerin elyazması *Codex Calixtus* olarak bilinmektedir. En ünlü bölümü *Hacının Rehberi* adlı beşinci bölümdür. Poitoulu biri tarafından yazılmıştır. Eserde Fransa'dan geçen dört anayol tanımlanmaktadır. Bunlar Pireneleri geçerek Compostela'ya tek rota halinde gelmekte ve Aziz Yakup'un mezarında son

¹⁰⁰ Webb, *Medieval Pilgrimage*, 13.

¹⁰¹ Miriam Clyne, "A Medieval Pilgrim: From Tuam to Santiago de Compostela", *Archeology Ireland*, 4/3 (1990): 21-22.

¹⁰² Çizim Angela Wallagher tarafından yapılmıştır. Clyne, "A Medieval Pilgrim", 22.

bulmaktadır.¹⁰³

3. Canterbury, Rocamadour ve Köln

29 Aralık 1170`de İngiltere Kralı II. Henry`nin sinirlenerek söylediği “kimse beni bu kontrolsüz rahipten kurtarmayacak mı?” cümlesini emir telakki eden dört şövalye Canterbury Piskoposu Thomas Becket`i kendi katedralinde öldürmüştür. Kral bundan çok rahatsız olup üç gün ince kıldan günah çıkarma kıyafetleriyle perhiz yapmıştır. Thomas Becket 1173`te aziz mertebesine yükseltildikten sonra buradaki mezarı/türbesi hac mekânı haline gelmiş ve yüzyıllarca hacıların uğrak yeri olmuştur. Buraya hacca gelenlere *thomipeta* (*Thomas + peto,-ere istemek fiilinden*) denmiştir. Thomas Becket`in kabri 1540`da Kral VIII. Henry`nin emriyle kemiklerinin yakılarak yok edilmesi ve isimlerinin silinmesi suretiyle tahrip edilmiştir. Bugün Canterbury Katedrali`nde Thomas Becket`in öldüğü yer, adını taşıyan bir taş ile işaretlenmiş durumdadır.

Bakire Meryem`in önemli bir türbesi olan Rocamadour¹⁰⁴ (Cohors`un kuzeydoğusu) 12. yüzyıldan 14. yüzyıla kadar en önemli hac merkezlerinden biridir.¹⁰⁵ Şehir çok küçük olduğu için buraya gelen hacılar çadırlarda kalmışlardır. Vezelay gibi başka yerlerde ise hacıların konaklaması konusunda manastır ve bölge sakinleri arasında anlaşmazlıklar çıkmıştır.¹⁰⁶ Köln`deki Üç Müneccim Kral Mezarı, rölikleri Milano`dan 1164`te imparatorluk emriyle taşındıktan sonra, büyük bir hac mekânı olmuştur. Canterbury, Rocamadour ve Köln Avrupa`daki hac merkezleri içinde en bilinenleridir.¹⁰⁷

Sonuç

Orta Çağ Avrupası`nda hacca gitmek her inançlı insan için çok önemli bir dinî ibadettir. Halkın çoğunluğunun yoksul olduğu bir çağda gidilen yerler elbette yakın yerlerdir. Kudüs`e gidenler sadece zengin kesim ve belki de maceracılarıdır. Halkın çoğunluğu kendilerine yakın olan kutsal mekânları tercih etmişlerdir. Bu dönemde pek çok aziz olduğu hesaba katılırsa herkesin evinden çok uzaklaşmadan kutsal bir yeri ziyaret edebileceği kolaylıkla anlaşılabilir. Her bir azizin faydalı olduğuna inanılan konu farklıdır,

¹⁰³ Webb, *Medieval Pilgrimage*, 23-24.

¹⁰⁴ Buraya ait mucize kayıtlarının tercümesi için bkn.: Marcus Bull, *The Miracles of Our Lady of Rocamadour: Analysis and Translation* (Woodbridge: The Boydell Press, 1999)

¹⁰⁵ Jean M. French, “Rocamadour”, *Medieval France*, ed.: W. W. Kibler, G. A. Zinn (London: Routledge, 1995), 807.

¹⁰⁶ Paula Gerson, “Pilgrimage”, *Medieval France*, ed.: W. W. Kibler, G. A. Zinn (London: Routledge, 1995), 740.

¹⁰⁷ Webb, *Medieval Pilgrimage*, 24.

dolayısıyla herbiri farklı bir amaçla ziyaret edilmiştir. Örneğin bir azizin mezarı mide ağrısı çekenler, bir diğèrininki çocuğu olmayan ya da hasta olanlar tarafından tercih edilmiştir.

Hac yolculuklarının çoğu kıta içinde yapılırsa da maliyeti sıradan halk için oldukça yüksektir. Evden uzakta olunan sürede meslek icra ederek para kazanılamayacağı gibi, yolda ve gidilen yerde de paraya ihtiyaç vardır. Kutsal yerleri ziyaret ederken sadaka verilmelidir ve tabii hatıra olarak en azından bir iki eşya satın alınmalıdır. Bu nedenle hac mekânları ticaretin çok yoğun olduğu, dolayısıyla yönetimi konusunda sivil ve dinî makamlar arasında anlaşmazlık yaşanan yerlerdir. Hem yerel sivil idareler hem de dinî kurumlar buralardan faydalanmak istemişlerdir.

Kutsal mezar ziyaretleri en çok, günahların affedildiği jübile yıllarında yapılırken savaş gibi tehlikenin söz konusu olabileceği dönemlerde az da olsa kesintiye uğramıştır. Yine de tamamen durduğu görülmemiştir. Hac yolculuklarına katılanlar arasında erkekler kadar kadınlar da vardır ancak bazı yerlere girmeleri yasaklanmıştır. Orta Çağ Avrupası'nda kadınlara bakışı çok güzel örnekleyen bu durum çağın sonlarına doğru azalacak ve zamanla geçerliliğini yitirecektir.

Bu dönemin bir diğèer hac uygulaması bazı suçları işleyenlerin mahkeme ya da dinî kurumlar tarafından zorla, af dilemek ve kefareti yerine getirmek için kutsal yerlere gönderilmeleridir. Bu kişiler kutsal mekânı ziyaret ettiklerine dair bir belgeyi yanlarında geri getirmek zorundadırlar, sadece bu şekilde cezadan muaf olabilmektedirler. Bir diğèer uygulama vekâleten yapılan hac yolculuklarıdır. Bunun için genelde ruhban sınıftan güvenilir insanlar ya da akrabalar seçilmekte ve hastalık ya da başka bir sebepten hacca gidemeyen kişi tüm masrafları karşılayarak seçtiği kişileri kendi adına hacca göndermektedir. Bu hac tipi kişi öldükten sonra vasiyet yoluyla da yapılabilir.

Sonuç olarak görölmektedir ki Orta Çağ Avrupası'nda her koşulda, her sebeple ve her zaman hacca gidilebilmiştir. Hac hem ekonomik, hem sosyal hem de manevi açıdan son derece önemli bir olgudur. İster fakir ister zengin olsun her inançlı insan, sözüne itibar ettikleri din adamlarının ve onları idare eden dünyevi liderlerin de teşvikiyle, hacca gitmeye yönelmiştir. Bu seyahatler giden insanları manevi açıdan tatmin ederken, kutsal mekânları işleten ruhban ya da laik kişileri ekonomik açıdan memnun etmiştir. Başka bir deyişle her türlü, karşılıklı bir memnuniyet söz konusudur.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

ALBERIGO, J., P. P. JOANNOU, C. LEONARDI ve P. PRODI. (Ed.). *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Freiburg: Verlag Herder, 1962.

ARONSTAM, Robin Ann. "Penitential Pilgrimages to Rome in the Early Middle Ages". *Archivum Historiae Pontificiae* 13 (1975): 65-83.

BAILEY, Anne E. "Wives, mothers and widows on pilgrimage: categories of 'women' recorded at English healing shrines in the Middle Ages". *Journal of Medieval History* 39/2 (2013) : 197-219.

BALE, Anthony. *The Book of Margery Kempe*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

BEEBE, Kathrynne. *Pilgrim and Preacher: The Audiences and Observant Spirituality of Friar Felix Fabri*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

BELL, A. R., ve R. S. DALE. "The Medieval Pilgrimage Business". *Enterprise & Society* 12/3 (2011): 601-627.

BERMAN, Constance H. *The White Nuns*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.

- BERMAN, Constance. *Women and Monasticism in Medieval Europe*. Michigan: Medieval Institute Publications, 2002.
- BLICK, Sarah. *Art and Medieval Pilgrimage for Grove Encyclopedia of Medieval Art ve Architecture*. Oxford: 2012.
https://www.academia.edu/3604133/Art_and_the_Medieval_Pilgrimage
- BOOTH, Paul. "The Last Week of the Life of Edward the Black Prince". *Contact and Exchange in Later Medieval Europe*. Ed.: H. Skoda, P. Lantschner, R. L. J. Shaw. Woodbridge: Boydell Press, 2012.
- BREFELD, Josephie. *A Guidebook for the Jerusalem Pilgrimage in the Late Middle Ages*. Hilversum: Verloren, 1994
- BULL, Marcus. *The Miracles of Our Lady of Rocamadour: Analysis and Translation*. Woodbridge: The Boydell Press, 1999.
- BUTLER, Alban. *Butler's Lives of the Saints: February*. Minnesota: The Liturgical Press, 1998.
- CARTWRIGHT, Jane. "Convent and Community in Medieval Wales". *Medieval Women in Their Communities*. Ed.: Diane Watt. Toronto: University of Toronto Press, 1997.
- CHAREYRON, Nicole. *Pilgrims to Jerusalem in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 2000.
- CLYNE, Miriam. "A Medieval Pilgrim: From Tuam to Santiago de Compostela". *Archeology Ireland* 4/3 (1990): 21-22.
- COHEN, Eshter. *In the Name of God and of Profit : The Pilgrimage Industry in Southern France in the Late Middle Ages*. Brown University, Proquest Dissertations Publishing, 1976.
<https://www.proquest.com/openview/bbe2e5e9632d10186e1646dc06b7e963/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y>
- CRAIG, Leigh Ann. "Stronger than men and braver than knights: women and the pilgrimages to Jerusalem and Rome in the later middle ages". *Journal of Medieval History* 29/3 (2003): 153-175.
- CRAIG, Leigh Ann. *Wandering Women and Holy Matrons*. Leiden: Brill, 2009.
- DILLON, Matthew. *Pigrims and Pilgrimage in Ancient Greece*. London: Routledge, 1997.
- DÜNDAR, Derya Gürtaş. "Orta Çağ'ın Hristiyan Hacıları ve Onların Koruyucuları". *History Studies* 14/3 (2022): 547-564.
- FRENCH, Dorothea R. "Felix Fabri". *Encyclopedia of Medieval Pilgrimage*. Ed.:


- L. J. Taylor, L. A. Craig, J. B. Friedman, K. Gower, T. Izbicki, R. Tekippe. Leiden: Brill, 2010.
- FRENCH, Jean M. "Rocamadour". *Medieval France*. Ed.: W. W. Kibler, G. A. Zinn. London: Routledge, 1995.
- GADE, Kari Ellen. "Homosexuality and Rape of Males in Old Norse Law and Literature". *History of Homosexuality in Europe and America V*. Ed.: W. R. Dynes, S. Donaldson. New York & London: Garland Publishing, Inc., 1992.
- GEARY, Patrick. *Readings in Medieval History*. Toronto: University of Toronto Press, 2016.
- GERSON, Paula. "Pilgrimage". *Medieval France*. Ed.: W. W. Kibler, G. A. Zinn. London: Routledge, 1995.
- HARRISON, Martin Leigh. "Penitential Pilgrimage". *Encyclopedia of Medieval Pilgrimage*. Ed.: L. J. Taylor, L. A. Craig, J. B. Friedman, K. Gower, T. Izbicki, R. Tekippe. Leiden: Brill, 2010.
- HAYES-HEALY, Stephanie. "Peregrini". *Encyclopedia of Medieval Pilgrimage*. Ed.: L. J. Taylor, L. A. Craig, J. B. Friedman, K. Gower, T. Izbicki, R. Tekippe. Leiden: Brill, 2010. http://eurasianjvetsci.org/pdf/pdf_EJVS_1119.pdf
- HOLT, Andrew. "Feminine Sexuality and the Crusades". *Sexuality in the Middle Ages and Early Modern Times*. Ed.: A. Classen Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- HOOK, Walter Farquhar. *Lives of the Archbishops of Canterbury I*. London, 1860.
- HURLOCK, Kathryn. "Welsh Pilgrims and Crusaders in the Middle Ages". *The Welsh and the Medieval World*. Ed.: P. Skinner. Cardiff: University of Wales Press, 2018.
- HURLOCK, Kathryn. *Medieval Welsh Pilgrimage*. New York: Palgrave Macmillan, 2018.
- INNES, C. (Ed.). *Origines Parochiales Scotiae II/II*. Edinburg: W. H. Lizars, 1855.
- KNOX, Lezlie. "Poor Clares Order". *Women and Gender in Medieval Europe*. Ed.: M. Schaus. New York: Routledge, 2006.
- KORPIOLA, Mia. "Animal Passions: Bestiality and the Law in Medieval and Reformation Sweden". *Honos alit artes, Il Cammino Delle Idee Dal Medioevo All'antico Regime*. Ed.: P. Maffei, G. M. Varanini. Firenze:
-

- Firenze University Press, 2014.
- LANZI, Fernando ve Gioia LANZI. *Saints and Their Symbols*. Minnesota: Liturgical Press, 2003.
- LESTER, Anne E. *Creating Cistercian Nuns*. New York: Cornell University Press, 2011.
- MAKOVSKI, Elizabeth. "Monasticism, Women's: Papal Policy", *Women and GENDER in Medieval Europe*. Ed.: M. Schaus. New York: Routledge, 2006.
- MARNER, Dominic. *St. Cuthbert: His Life and Cult in Medieval Durham*. Toronto: University of Toronto Press, 2000.
- MEENS, Rob. *Penance in Medieval Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- MICHAEL, Michalis N. "From Cilicia to Cyprus: Turcophone Orthodox Pilgrims". *Cries and Whispers in Karamanlidika Books*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010.
- MIGNE, J. P. (Ed.). Alexandri III, Epistolae et Privilegia (AD 1159 - AD 1181), 69-1320C, Epp. CMLXXV, PL200.
- MORRISON, Susan Signe. *Women Pilgrims in Late Medieval England*. London: Routledge, 2000.
- MUIR, Steven. "The Social Self on Pilgrimage: Intercession and Mediation". *The Many Voices of Pilgrimage and Reconciliation*. Ed.: I. S. McIntosh, L. D. Harman. Boston: CABI, 2017.
- ORTENBERG, Veronica. "Archbishop Sigeric's Journey to Rome in 990". *Anglo Saxon England* 19 (1990): 197-246.
- PERTZ, G.H. (Ed.). *Capitulare Aquisgranense*. MGH LL 1. Hanover, 1835.
- RAY, Richard. *The Shape of My Heart*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2022.
- READER, Ian. *Pilgrimage in the Marketplace*. New York: Routledge, 2014.
- RICHARDSON, Douglas. *Magna Carta Ancestry: A Study in Colonial and Medieval Families* vol. I. 2th Edition. Utah: Kimball G. Everingham, 2011.
- SPIEGEL, Gabriel. "The Cult of St. Denis and Capetian Kingship". *Saints and Their Cults*. Ed.: S. Wilson. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- STAHL, Alan M. "Ducat". *The Oxford Encyclopedia of Economic History* I. Ed.: J. Mokyr. New York: Oxford University Press, 2003.

- STROOPE, Michael W. *Transcending Mission*. Westmont: InterVarsity Press, 2017.
- STUBBS, W. (Ed.). *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* 76/1. London: Longman, 1882.
- SUTERA, Judith. *St. Benedict's Rule: An Inclusive Translation*. Minnesota: Liturgical Press, 2021.
- SWANSON, R. N. *Indulgences in Late Medieval England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- THORNDIKE, Lynn. *The History of Medieval Europe*. New York: The University Press Cambridge, 1917.
- WAITZ, G. (Ed.). *Catalogus Levoldi de Northof, Catalogus Archiepiscoporum Coloniensium. MGH SS 24*. Hanover, 1879.
- WATSON, Danielle. *The Church in Medieval Europe*. New York: Cavendish Square Publishing, 2017.
- WEAKLAND, John E. "Administrative and Fiscal Centralization under Pope John XXII, 1316-1334". *The Catholic Historical Review* 54/2 (1968): 285-310.
- WEBB, Diana. *Medieval Pilgrimage c.700-c.1500*. Hong Kong: Palgrave Macmillan, 2002.
- WEILAND, L. (Ed.). *Concilium Seigenstadense. MGH, LL, Cons. Act. Pub. Imp. Reg. I*. Hanover, 1893.
- YİĞİT, Ali ve Taşkın YAŞAR. "Zoofili: Kutsal dinler, mevzuat ve etik açısından bir değerlendirme". *Eurasian Journal of Veterinary Sciences* 32/2 (2016): 114-119.
- YOSHIKAWA, Naoe Kukita. *Margery Kempe's Meditations*. Cardiff: University of Wales Press, 2007.



PILGRIMAGES IN THE MEDIEVAL EUROPE

 Özlem GENÇ^a

Extended Abstract

Going on pilgrimage in medieval Europe is an act of worship that every faithful Christian wants to fulfill. Since there are no reliable records, the true extent of the pilgrimage in this period is not known, but when we look at the records, history books, wills and institutions established on the pilgrimage routes, it is understood that the number is high. In some years, this number is higher than normal. For example, in the first jubilee year of 1300, the number of pilgrims visiting Rome rose from about 200,000 to over two million. This year is thought to be the year with the most pilgrimages during the Middle Ages, as the first jubilee was declared and the forgiveness of sins was promised for the first time.

People living in medieval Europe believed that sickness and bad luck were caused by sin, and the only remedy was repentance. Visiting the local tombs is often enough to meet the needs of the pilgrims. Although it is not known exactly why they visited these places, it is possible to find relevant information in the books about the miracles of the saints. The wish of most of them is forgiveness of sins. On the other hand, pilgrimage is not the only way of forgiveness of sins. A person on his deathbed can choose a priest with the permission of the pope to have his sins forgiven. Contributing to the construction of roads and bridges, giving alms to hospitals and the poor, and praying for the dead are also ways to obtain forgiveness.

Especially since the 12th century, people take a self-motivating oath before going on pilgrimage. It is important whether the oath is spoken or written in the presence of witnesses. Failure to take the oath of pilgrimage to Rome, Jerusalem, or Compostela requires a personal appeal to the pope for pardon or commutation. The papal records contain responses to such appeals. People first wrote why they took the oath and then why they could not fulfill it. Age, illness, repeated pregnancies, working in the king's service are among

^a Assoc. Prof., Ondokuz Mayıs University, ozlmgnc@gmail.com

the reasons for not being able to go.

There is also a phenomenon called proxy pilgrimage in Medieval Europe. Among the rich, those who were sick gave money, especially to those from the religious class, to go on pilgrimage on their behalf and have their sins forgiven. It is possible to see women as well as men among those chosen for this type of pilgrimage. It is a type of pilgrimage that is usually made on a will. The testators wanted honest priests to make this pilgrimage, and they set aside money for it.

In Medieval Europe, the church took it upon itself to provide support such as caring for sick pilgrims, burial of those who died during the pilgrimage, and helping poor pilgrims. Hospitals and monasteries sponsored by the church meet the needs of the pilgrims. The donations made by the pilgrims at the pilgrimage centers are returned to them as a service, free accommodation and meals are provided, and these can also be in addition to the income of the clergy.

Hospitals were plentiful in the late Middle Ages but pilgrims did not benefit much from them, they are for the needy and the sick, the pilgrim was able to go to the hospital if he was needy or sick, but if not, he was only allowed to stay here for one night. Those with money are expected to use the inns. In special periods such as the Jubilee years, special accommodation places were built along the roads leading to Rome.

As Western society developed, the status of pilgrims improved. Legally, the parties to the case have the right to stop the case if they have taken a long-distance pilgrimage or have taken an oath at the time of the lawsuit. The church protects the property of those who go on pilgrimage, and their debts are postponed. Over time, they were allowed to appoint a deputy to run their business in their absence. They are exempt from business taxes.

It is possible to get some information about the clothes of the period pilgrims from the pictures. Judging by the pictures, the pilgrims wear comfortable clothes, sturdy shoes, wide-brimmed hats, and carry a beverage bottle and a shoulder bag.

Going on pilgrimage in this period means taking great risks. Theft and disease are two of them. People often traveled in large numbers to avoid theft. In Late Medieval Europe, pilgrimage, like other travels, was time-consuming, expensive and dangerous. By the 14th century, the increase in both literacy and piety made the pilgrimage popular. The pilgrimage from the West to Jerusalem is a one-year journey and requires serious financial sacrifice. Unlike visiting the local tombs of saints, visiting Rome and

Jerusalem is also attractive to women, as it brings forgiveness to go to heaven, but they have faced significant obstacles. Their economic situation, their role in the family and their social role are their disadvantages. They rarely went on long pilgrimages. In general, rich and noble women went on pilgrimage with their husbands, some with a large entourage. In Medieval Europe, thousands of women made pilgrimages in a gender-appropriate manner and accompanied by people who matched their social status or marital status. They usually went with people they knew before. Recording and believing in miracles in Medieval Europe also affected pilgrimages. It is mostly women who benefit from miracles. Grave visits are very important for women, they came here for their sick children or to be mothers.

All pilgrims must obtain permission from their feudal lord, spouse, parish priest, abbot, or bishop to set out. This permission is more difficult for women. If she is married, her husband will give permission; if she is single, her father will give permission. Widows must obtain permission and a letter of protection from the parish priest. It is also very common for a woman to travel with her husband. Her husband becomes her protector.

Among those who go on pilgrimage, there are many who belong to the clergy. There is no evidence that the nuns went on pilgrimage, this issue has always remained a problem. When we look at the segment dealing with trade, it is seen that traders go to pilgrimage many times both as pilgrims and as service providers.

Pilgrims can also engage in a commercial activity along their route, that is, they can earn money along the way. For example, people they met on the way gave them money to pray for them.

In the 11th to 15th centuries, there were three major centers of pilgrimage for Christians. The first is Jerusalem, where venerated objects can be found, including the empty tomb of Jesus. The second is Rome, where there are the tombs of Saints Paul and Peter. The third is Santiago de Compostela, which became a great temple after the discovery of the tomb of St. James in the 9th century. The tomb of St Thomas Becket in Canterbury is also close to becoming an international pilgrimage centre. Pilgrimages to Palestine are thought to have begun in the 4th century, during the reign of Constantine the Great.

Rome is perhaps the most important pilgrimage center in medieval Europe. The Germans attached great importance to Rome because they were very attached to the pope. This also applies to the UK. The leaders of the English church turned to Rome for various religious purposes, and the common

people were very willing to go to Rome, whether they were men or women. During the Carolingian period (8th-10th centuries), numerous visits were made to Rome as close relations were established with the papacy. Road safety is also effective in this. Ordinary people could easily go on pilgrimage, as Carolingian leaders encouraged pilgrimage by offering services such as tax exemptions and accommodation.

Santiago de Compostela is a major pilgrimage center located in northwestern Spain. According to the belief, St. James, whose body was brought to Galicia by his students after he died in Jerusalem, is buried here. It is not known when the first pilgrimage to the tomb was made. A church was dedicated to him in 899.

As a result, it is seen that in Medieval Europe, it was possible to go on pilgrimage under any condition, for any reason, and at any time. Hajj is an extremely important phenomenon both economically, socially and spiritually. Every believer, whether poor or rich, has tended to go on pilgrimage with the encouragement of the clergy they respected and the worldly leaders who ruled them. While these trips satisfied the people spiritually, they also satisfied the clergy or secular people who run the holy places economically. In other words, there is mutual satisfaction.

Keywords: History of Religions, Pilgrimage, To Be Pilgrim.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.



BÂCÛRÎ'NİN NÜBÜVVET ANLAYIŞI

 Hamdi YALÇIN^a

Öz

Günümüzde ateizm ve deizm gibi akımların nübüvvet müessesine yaptığı itirazlar, bu meselenin ispatına yönelik yeni literatür çalışmalarını daha önemli kılmaktadır. Bâcûrî'nin (öl. 1277/1860) nübüvvetin ispatı ve temellendirmesi bağlamında ortaya koyduğu argümanlar, nübüvvet müessesesine olan inancın klasik delillerini yansıtmaması bakımından önem arz etmektedir. Bâcûrî bu konuda genel olarak Eş'arî ve Sünnî çizgiyi takip etmekte bazı noktaları ise tasavvufî şahsiyetlerden yaptığı nakiller ve birtakım kavramlardan hareketle açıklamaktadır. Böylece kelâm ve tasavvuf ilmini mezcetmeye çalışarak iki farklı disiplini birbirine yaklaştırmaktadır. Nübüvveti "insan aklının faal akılla iletişim kurması" şeklinde yorumlayan ve kesbîlik anlayışına zemin hazırlayan filozofların görüşlerini reddeden Bâcûrî, onun vehbî olduğunu, gayret ve cehdle kazanılamayacağını ifade etmektedir. Nübüvvetin aklen ve vâkıa olarak mümkün bir fiil olduğunu ve Allah için zorunluluk ifade edemeyeceğini belirtmektedir. Bâcûrî, reel ve ilkesel olarak nübüvveti muhal gören ve ontolojik anlamda reddeden Sümeniyye ve Berâhime gibi düşünsel akımlara karşı çıktığı gibi nübüvvetin Allah açısından vacip olduğu fikrini ileri süren Mu'tezile'ye de karşı çıkmaktadır. Hz. Muhammed'in, ruhunun diğer tüm ruhlardan önce yaratıldığını, melek, cin ve insanların yanı sıra tüm nebîlere ve geçmiş ümmetlere de gönderildiğini zikrederek onun sadece Araplara gönderildiğini iddia eden İsevileri de eleştirmektedir. O, mûcizenin, kerâmet ve irhas gibi hârikulâde olaylardan ve aynı şekilde sihir, büyü ve benzerlerinden farklı olduğunu savunmaktadır. Bu çalışmanın amacı pek çok alanda şerh, haşiye ve müstakil eser kaleme alan 19. yy. âlimlerinden Bâcûrî'nin nübüvvet anlayışını incelemektir. Bu çerçevede makale, geçmişten günümüze uzanan nübüvvet meselesine yönelik güncel kanaatlerin doğru ve sağlam bir zeminde anlaşılmasına katkı sağlamayı gaye edinmektedir.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Bâcûrî, Nübüvvet, Nebî, Mûcize.



^a Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, hamdi_nx@hotmail.com

BÂCÛRÎ'S APPROACH TO PROPHET

Abstract

Throughout the history of thought, people have been suspicious of the institution of prophecy established by special and chosen intermediaries rather than accepting the existence and unity of Allah. Today, the objections of movements such as atheism and deism to the institution of prophecy make new literature studies more important to prove this issue. The arguments put forward by Ibrahim al-Bacuri (d. 1277/1860) in the context of proof and justification of prophecy are important in terms of reflecting the classical evidences of belief in the institution of prophecy. Bâcûrî generally follows the Ash'ari and Sunni line in this regard, and explains some points based on the transfers he made from Sufi figures and some concepts. Thus, he tries to unite the science of theology and mysticism, bringing two different disciplines closer together. The aim of this study is the 19th century, who wrote commentaries, annotations and independent works in many fields, including the science of kalam. The aim of this study is to examine Bâcûrî's understanding of prophecy...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Kalam, Bâcûrî, Prophecy, Prophet, Miracle.



Giriş

Nübüvvet konusu, İslâm inanç esaslarının en önemli ilkelerinden biri sayılmaktadır. Nitekim peygamber ve peygamberlik müessesine iman, itikâd sahasında Allah'a imandan hemen sonra gelmektedir. Sistematik kelâm eserlerinin "nübüvvât" başlığı altında değerlendirilen bu kısımda, nübüvvet ve risâletin mahiyeti, imkânı, ispatı, kapsamı, mûcize ve Hz. Peygamber'in risâleti gibi konular işlenmektedir. Çalışmamızın konusunu oluşturan Bâcûrî'nin nübüvvet anlayışı da bu bağlamda ele alınmıştır. Herhangi bir mezhebî taassup ve endişe taşımadan görüşlerini ifade eden Bâcûrî, itikatta Eş'arî, amelde ise Şâfiî mezhebine mensup olup 19. yy.'da yaşayan dönemin önemli âlimlerinden biridir. Ezher üniversitesinde dersler vermeye başlayan Bâcûrî, 1847 yılında Ezher şeyhliğine tayin edilmiş olup, ömrünün sonuna kadar bu görevi sürdürmüştür. ¹ Kelâm, fıkıh, siyer, mantık, gramer ve beyan ilimlerine dair pek çok alanda eser yazan Bâcûrî'nin ilmî yetkinliğini az sayıda telif ettiği müstakil çalışmalardan ziyade şerh ve haşiyelerde görmek

¹ İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idî'n-Nesefî*, haz. Enes Muhammed Adnan eş-Şerfavî & Hüsam Muhammed Yusuf Salih (Dımaşk: Dâru't-Takvâ, 1441/2020), 35.

mümkündür.² Bir kısım eserleri uzun yıllar boyunca Ezher'de ders kitabı olarak okutulmuştur. Bu eserlerden biri de nazım tarzında telif edilmiş bir akide metni olan *Cevheretü't-tevhîd* üzerine yazdığı *Tühfetü'l-Mürîd*'dir. *Cevheretü't-tevhîd*'in en önemli şerhlerinden biri sayılan bu eser, pek çok defa basılmış ve Türkçe'ye kazandırılmıştır.³

Eserlerinde kelâm ile tasavvufu mezceden, keşf ve ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul eden Bâcûrî, çalışmalarında daha çok Osmanlı dönemi kaynaklarından istifade etmiştir.⁴ Dolayısıyla Müellifin Kahire gibi dönemin önemli ilim ve kültür havzası olan bir coğrafyada yetişmesi ve Osmanlı âlimlerinin renkli ve zengin çalışmalarından da haberdar olması gibi hususlar bu konuyu çalışmayı önemli kılmaktadır. Öte yandan Bâcûrî ve kelâmî görüşleri hakkında herhangi bir ciddi akademik çalışma yapılmamıştır. Bu bakımdan Bâcûrî'nin nübüvvet konusundaki fikirlerinin araştırılması ve günümüze taşınmasının yerinde bir çalışma olduğu kanaatindeyiz. Böylelikle Bâcûrî'nin akademik sahada tanınırlığının bir nebze de olsa artacağını ve birçok çalışmaya konu olacağını temenni etmekteyiz.

Nübüvvet meselesi, İslâm düşünce tarihi içerisinde çeşitli fırkalar ve gruplar tarafından farklı şekillerde anlaşılmış ve tartışılmıştır. Nübüvvet, insanlık âleminin ittifakla kabul ettiği bir kurum değildir. Bu açıdan nübüvveti reddeden veya kabul eden zümreler tarih boyunca hep var olmuştur. Olgusal bir gerçeklik olarak bilinmesine rağmen, başta Hint kökenli Berâhime olmak üzere çeşitli inanç sahipleri nübüvvetin gereksizliğini ve mûcizenin imkânsızlığını savunarak peygamberliği bir müessese olarak reddetmişlerdir. İnsan aklının her alanda yeterli olduğu, bu sebeple herhangi bir peygambere ihtiyaç duyulmadığı gerekçesiyle nübüvveti karşı çıkan Berâhime'ye karşın İslâm kelâmcıları, onların iddialarını tespit edip ortaya koyduktan sonra meseleyi detaylarıyla ele almışlar ve onlara cevap vermeye çalışmışlardır.⁵ Bu husustaki itiraz ve

² Muhammed Emîn Mîr Selîm el-Bâbânî İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn* (İstanbul: Matbaatü'l-Behiyye, 1951), 1/41; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm*, (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002), 1/71.

³ İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî, *Cevheretü't-Tevhîd Şerhi: Tühfetü'l-mürîd Tercümesi*, çev. Mithat Acat & Beytullah Acat (İstanbul: Mütercim Yayınları, 2018).

⁴ Ahmet Saim Kılavuz, "Bâcûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/416.

⁵ Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: OkurAkademi Yayınevi, 2020), 153-155; Muzaffer Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 70-72; Ahmet Erkol, *Seyfuddin Amidi'nin Nübüvvet Savunusu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 180.

eleştirileri cevaplamak için pek çok eser kaleme alan İslâm âlimleri ciddi bir delâil literatürü oluşturmuşlardır. Öte yandan kelâmcılar da mezkûr meseleyi kendi aralarında tartışmış ve peygamber göndermenin hükmü hususunda birbirlerini tenkit etmişlerdir. Zira nübüvvetin muhal olduğunu ileri süren Berâhimeye karşı Mu'tezile bunun vâcip, Eş'arîler ise aklen mümkün olduğunu savunmuştur. Buna mukabil Bâcûrî, nübüvvet doktrinini inkâr eden Brahmanların, kul için en uygun olanın yaratılması gerektiğini belirten Mu'tezile'nin ve bi'setin vucûbiyetini savunan felsefecilerin görüşlerinin kabul edilmesinin mümkün olmadığına dikkat çeker. Ona göre nübüvvet, Allah'ın fazlı olup aklen caizdir ve onun vukuuna iman etmek vaciptir.⁶ Dolayısıyla Bâcûrî'ye göre Allah'ın peygamber göndermesi diğer fiilleri gibi aklen mümkün olup zorunluluk ifade etmez. Resûl ve nebîlerin gönderilmesi mutlak manada Allah'ın bir lütfu ve ihsanıdır.

A. Kavramsal Çerçeve

Nebî ve nübüvvet kavramları aynı kökten türemiş farklı kalıplardır. Nebî kelimesi sıfat; nübüvvet ise mastardır. Bu açıdan biri için söz konusu olan lügavî ve ıstılâhî mana diğeri için de geçerlidir.⁷ Nebî ve nübüvvet kavramlarının “نَبِء/neb” veya “نَبِيَّة/nebve” kökünden türediği ile ilgili iki farklı yaklaşım mevcuttur. Nebî kelimesinin aslının hemzeli olduğunun savunulduğu ilk kanaate göre bu kavram “haber vermek” anlamına gelmektedir. İkinci görüşün doğru olduğunu kabul edenlere göre ise bu kelimenin aslı hemzesiz olup “yüce, asil ve şerefli” gibi üstünlüğe işaret eden manaları ihtiva etmektedir.⁸

Rağıb el-İsfahânî (öl. 502/1108) ıstılâh anlamı açısından nübüvveti: “Allah ile akıl sahibi insanlar arasında hem dünya (meâş) hem de ahiret (meâd) yaşamıyla ilgili mevcut ihtiyaçların karşılanması maksadıyla yapılan elçilik görevi” olarak tarif etmektedir.⁹ Tüm bunların yanı sıra nebî dışında peygamber anlamına gelen diğeri bir Arapça kelime ise resûl'dür. Sözlükte

⁶ Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 341-343.

⁷ Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 12.

⁸ İbn Manzûr, Ebü'l Fazl el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sadr, 3. Basım, 1414,) 1/ 162-163; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Savfân Adnan ed-Dâvûdî, (Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şâmiyye, 1412), 790.

⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 789; bkz. İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Mücerredü Maqâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrîk, 1987), 174; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 567; Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*, 709.

“göndermek”, “gönderilmiş elçi”, elçinin getirmiş olduğu mesaj”¹⁰ anlamlarına gelen resûl, ıstılâhî manada: “Allah tarafından, ilâhî emir ve hükümleri kullara tebliğ etmekle görevli olarak gönderilen ve kendisine kitap ve şeriat verilerek önemli bir sorumluluğun yüklendiği peygamber”¹¹ şeklinde tanımlanmıştır. Kur’ân’da nebî ve resûl kelimelerinin atıfla birbirinden ayırt edilmeleri¹² İslâm âlimlerince iki farklı kavram olarak değerlendirilmelerine yol açmıştır. Nitekim İmâm Eş’arî (öl. 324/935-36) bu hususta her resûlün nebî; fakat her nebînin resûl olmadığını beyan ederek ikisini birbirinden ayırmıştır.¹³

Nebî ve resûlün ıstılâhî anlamlarına bakıldığında bu iki kelimenin farklı tanımlandıklarını görmekteyiz.¹⁴ Bu temayül, nebî ve resûl kavramlarının birbirinden farklı şeyler olduğunu kabul etmekten kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede kelâm düşünce tarihinde tartışılan problemlerden biri de nebî-resûl arasındaki ayırım olmuştur.

B. Peygamberlerin Temel Özellikleri

Peygamberler, tabiatları itibarıyla diğer insanlarla aynı ontolojik mahiyete sahiptir. Onları başkalarından ayıran en önemli aslî özellik vahiy almaları, mucize göstermeleri ve masum olmalarıdır. Nitekim sahip oldukları sıdk, emanet, fetanet ve tebliğ gibi en temel özellikler noktasında dahi diğer insanlarla benzer hususiyetler taşırlar. Zira söz konusu nitelikler her ne kadar onlar açısından vacip, insanlar açısından caiz ise de nihayetinde aynı özelliklere bir insan da sahip olabilmektedir. Ancak salt bu ortak noktalardan hareketle bir insanın peygamber olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Bâcûrî, peygamberler hakkında vacip olan bu özelliklerin onlardan ayrılmasının caiz olmadığını zira zikredilen vaciplerin delillerinin sem’i ve

¹⁰ Firûzâbâdî, Muhammed Ya’kûb, *Kâmûsü'l-Muhît*, thk. Mektebetü't-Tahkîk et-Türâs fî Müessesetü'r-Risâle (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım 1426/2005), 1006; İsfahânî, *el-Müfredât*, 352-353; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/281-284.

¹¹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-Tarîfât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 110.

¹² “Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki...” (*Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011). el-Hacc, 22/52.

¹³ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh*, 174.

¹⁴ Kelam kaynaklarında “nebî” ve “resul” kelimeleri etrafında değişik mülahazalar cereyan etmiştir. Bu iki kelimenin aynı manada kullanılıp kullanılmadığı hususunda birbirinden farklı değerlendirmeler ortaya konulmuştur Kâdî Abdülcebbar, bu iki kelimenin aynı anlamları ifade ettiğini zikrederek söz konusu mesele hakkındaki Mu'tezilî düşüncüyü ortaya koymuştur. (Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 567-568).

zıtlarının onlar için muhal olduğunu belirtir.¹⁵ Literatürde sayılan ve Bâcûrî'nin Peygamberler için vacip olarak değerlendirdiği bu sıfatlar şunlardır:

1. Sıdk (Doğruluk)

Bu özellik, peygamberin masum olmasıyla doğrudan ilgili olup onun haber verdiği hükümlerin gerçeğe uygun olması demektir. Sıdkın zıddı yalandır. Yalan ise ortaya konulan hükümlerin vakiyaya uygun olmamasıdır. Bu sebeple peygamberlerin doğru sözlü olmaları vaciptir. Öte yandan peygamberler sadece dinî mevzularda değil, hayatın diğer alanlarında da dürüstlükleriyle bilinen kişilerdir.¹⁶ Hz. Peygamberin hurma ağaçlarının aşılması noktasındaki tavsiyesi ise sıdk veya yalan olarak nitelenebilecek haber verme kısmına dâhil olmayıp yalnızca fikir beyan etme veya bir hususa işaret etme olabilir. Bu anlamda Bâcûrî, zikredilen olayın haber verme değil, inşa kabilinden olduğunu, insanın ise sıdk ve yalanla nitelenemeyeceğini belirtir. Hz. Peygamberin, hurma ağaçlarının aşılması takdirde meyvelerinin daha güzel olacağını ümit ettiğini ve bunu dile getirdiğini söyleyen Bâcûrî, ümit edilenin meydana gelmemesinin ise doğru sözlü olmaya zıt olmadığını ve noksanlık olarak addedilmeyeceğini ifade eder. Ona göre şayet peygamberlerin yalan söylemesi caiz olsaydı, Allah'ın haberinin yalan olması gerekirdi. Zira bu durumda Allah'ın, peygamberi tasdik etmek amacıyla "benden tebliğ ettiği her hususta kulum doğruyu söylüyor" ifadesi yalan olacak ve peygamberlerin de Allah hakkında verdikleri haberlerde yalan söylemeleri aklen caiz olacaktır. Yalancıyı tasdik etmek de yalandır. Allah'ın yalan söylemesi ise muhal bir durumdur.¹⁷

2. Emanet (Güvenilirlik)

Emanet, masum (ismet) olmak anlamındadır. Allah'ın, peygamberlerin zahirlerini zina, içki, yalan ve bunlar dışındaki menhiyattan; batınlarını ise hased, kibir ve riya gibi kötü hasletlerden muhafaza etmesidir.¹⁸ Bâcûrî'ye

¹⁵ İbrâhim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî, *Tühfetü'l-mürîd alâ Cevhereti't-Tevhîd ve meahu Hâşiyetü't-Tahrîri'l-Hamîd li Mesâili İlmi't-Tevhîd* (Diyarbakır: Mektebetü's-Seyda, 2017), 344; a.mlf., *Fethu'l-karîbi'l-mecîd bi-şerhi Bidâyeti'l-mürîd fi 'ilmi't-tevhîd*, thk. Muhammed Abdulkâdir Nassâr (Kahire: Dârü'l-İhsân, 2018), 108-109.

¹⁶ İbrâhim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî, *Tahkîku'l-makâm 'alâ Kifâyeti'l-'avâm fî mâ yecibü 'aleyhim min 'ilmi'l-keîlâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 192; Ebî Bekr b. Abdurrahman b. Şihâbüddin el-Ba'elevî, *Nevâfihu'l-Verdi'l-Cûrî bi-Şerhi Âkide'ti'l-Bâcûrî*, thk. Muhammed Seyyid b. Yahya ed-Dağistanî, haz. Muhammed Ebû Bekr Bâzîb, (Amman: Dârü'l-Feth, 1442/2021), 195.

¹⁷ Ba'elevî, *Nevâfihu'l-Verd*, 195-196; İbrâhim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî, *Tahkîku'l-makâm*, 195; a.mlf., *Tühfetü'l-mürîd*, 348.

¹⁸ Bâcûrî, *Fethu'l-karîbi'l-mecîd*, 110.

göre mekruh ve evlanın hilafına olan bir şey nübüvvet öncesinde dahi peygamberlerden sadır olmamıştır. Hz. Peygamberin bazen birer bazen de ikişer defa abdest alması, ayakta iken su içmesi ve bevl etmesi gibi mekruh hususlar ise tamamen teşriî sebeplerledir. Dolayısıyla tüm bu fiiller her ne kadar mekruh olsa da bunlar hüküm koymak içindir. Haram olan eylemlerin ise onlardan sadır olmadığı icma ile sabittir.¹⁹ Onlar hakkında günahı çağrıştıran naslar ise “Ebrârın iyilik olarak işlediği, mukarrebler yanında günah mesabesindedir” şeklinde tevil edilmelidir.²⁰ Bâcûrî, şayet peygamberler, aklen haram, mekruh veya evlanın hilafına olacak bir fiili işleyerek hıyanet etmiş olsalardı, Allah, onların söz, fiil ve hallerine icmalen uymamızı emreder ve işledikleri haramı da böylelikle emretmiş olurdu. Hâlbuki Allah, haram, mekruh ve evlanın hilafına olan işleri yapmayı emretmemiştir. Aslında mezkûr delil her ne kadar aklî delil olarak kabul edilse de Bâcûrî'ye göre dinî delildir. Çünkü mülazemenin delili dinî olup tali olanın butlanı da dinî delilledir. Buradaki dinî delil ise Allah'ın kötülüğü (fahşâ) emretmemesidir.²¹ Bâcûrî, Hz. Âdem'in yasak ağaçtan yemesini günah olarak değil günaha benzer bir fiil olarak görmektedir. Ona göre biz bu işin iç yüzünü ve hikmetini her ne kadar bilmesek de Hz. Âdem bu olayı kendisiyle Allah arasında tevil etmiştir. O, tüm bunların yanı sıra *el-Yevâkîr ve'l-cevâhir*²² adlı eserde Ebi Medyen'den buna yönelik bir nakil olduğunu belirterek bu hadisenin bize saklı yönlerinin bulunduğunu, aslında malum ağaçtan yemekten Hz. Âdem, her ne kadar zahiren nehyedilmiş olsa da onun batinen yemekle emrolunduğunu zikreder.²³

3. Fetanet (Zeki olmaları)

Fetanet, hasımları susturmak ve hüccetlerini ilzam etmek için zeki ve uyanık olmaları demektir. Fetanetin peygamberler için vacip olduğuna delâlet eden bazı ayetler mevcuttur. Bâcûrî'ye göre bu ayetler şunlardır: “İşte

¹⁹ Bâcûrî, *Tahkîku'l-makâm*, 193; a.mlf., *Tühfetü'l-mürîd*, 346-347; Ba'elevî, *Nevâfihu'l-Verd*, 197; Muhammed Nevevî el-Câvî, *Şerhu Ticânî'd-Derârî alâ Risâleti'l-Bâcûrî* (İstanbul: Mektebetü'l-Hâşimî, 2013), 38.

²⁰ Bâcûrî, *Tühfetü'l-mürîd*, 346-347.

²¹ İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî, *Haşiyetü'l-Bâcûrî alâ Ümmî'l-Berâhîn meaha takrîrati'l- Allame Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Enbâbî ve Allame Ahmed b. Ahmed el-Uchûrî* (b.y.: Hâşimî Yayınları, ts.), 178; a.mlf., *Tühfetü'l-mürîd*, 346-347; Ba'elevî, *Nevâfihu'l-Verd*, 197-198.

²² Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'ye (öl. 973/1565) ait olan bu eserde, tasavvufun önde gelen kişileri ile Ehl-i Sünnet akaidi uzlaştırılmaya çalışılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Mahmut Çınar, “*el-Yevâkîr ve'l-cevâhir*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/508-509.

²³ Bâcûrî, *Tühfetü'l-mürîd*, 347.

kavmine karşı İbrahim'e verdiğimiz delillerimiz."²⁴, "Doğru yolu bulmuş olanlar da onlardır."²⁵, "Dediler ki: "Ey Nûh! Bizimle tartıştın ve tartışmayı uzattın."²⁶, "(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et."²⁷ Bâcûrî zikredilen tüm bu ayetlerin peygamberlerin zeki ve diyalektik bir zihne sahip olduklarına işaret ettiğinin altını çizerek zeki olmayan gaflet ehli kimselerin delil getirmesinin ve muarızlarla mücadele etmesinin mümkün olmadığını belirtir. Nitekim Hz. Peygamber, lafız ve harflerle muarızlarını öyle sağlam delillerle ilzam etti ki inkârcıların ok ve kılıçlarla karşılık vermekten başka çareleri kalmadı.²⁸ Öte yandan bu ayetlerin sadece bir kısım nebîler hakkında olduğu da söylenilemez. Aksine zeki ve teyakkuz sahibi olmak tüm nebîler için sabittir. Bu bakımdan bazıları için söz konusu olan sabit kemalat diğer nebîler için de sabit bir husustur. Nitekim nübüvvet makamına yaraşan, hasmı ile arasında bir mücadele vaki olduğunda nebînin, onu red ve ilzam edecek ve susturacak bir fetanete sahip olmasıdır. Dolayısıyla fetanet, hem nebî hem de resûl için vaciptir. Ancak nebîler için gerekli olan fetanet mutlak olup resûllerdeki gibi kâmil fetanet değildir.²⁹

4. Tebliğ

Peygamberlerin en temel özelliği vahiy almaları ve bunu insanlara tebliğ etmeleridir. Vahye muhatap kılınma peygamberin iradesi dışında gerçekleşen bir hadise olup diğer insanlar tarafından tecrübe edilemez. Vahyin Allah tarafından kendilerine iletildiğini zorunlu olarak ve yaşadıkları ruhî tecrübe yoluyla kat'i bir şekilde bilir ve idrak ederler.³⁰ Bâcûrî'ye göre peygamberlerin Allah katından kendilerine indirilen her şeyi tebliğ etmeleri aklen vaciptir. Gerek i'tikâdî gerekse amelî olarak kendilerine vahyedilen her konuyu tebliğ ettiklerine inanmanın ise vacip olduğunu dile getiren Bâcûrî, peygamberin Allah'tan aldığı hükümlerin üç kısım olduğunu zikreder:³¹

- a. Tebliğle emrolundukları şey. Bu hususta bir harf bile gizleyemezler.
- b. Gizli tutulması gereken emirler. Bu meselede bir harf dahi tebliğ

²⁴ el-En'âm, 6/83.

²⁵ el-En'âm, 6/82.

²⁶ el-Hûd, 11/32.

²⁷ en-Nahl, 16/25.

²⁸ Ba'elevî, *Nevâfihu'l-Verd*, 199-201; Bâcûrî, *Tühfetü'l-mürîd*, 349; Câvî, *Şerhu Ticâni'd-Derârî*, 40-41.

²⁹ Câvî, *Şerhu Ticâni'd-Derârî*, 41; Bâcûrî, *Tühfetü'l-mürîd*, 349; Ba'elevî, *Nevâfihu'l-Verd*, 199-200.

³⁰ Ebû Mansur Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 176.

³¹ Bâcûrî, *Tühfetü'l-mürîd*, 350.

edemezler.

- c. Gizlemek veya açığa vurmamak noktasında muhayyer bırakıldıkları meseleler. Dolayısıyla bir kısmını tebliğ ederlerken diğerini gizli tutarlar.

Bâcûrî, tebliğin peygamberler için vacip olduğunu şöyle temellendirmeye çalışır: Şayet peygamberler, insanlara tebliğ etmekle emrolundukları şeyleri tebliğ etmemiş ve bunu gizlemiş olsalardı, bizler de ilmi gizlemekle emrolunurduk. Çünkü Allah onlara tabi olmamızı bize emretmiştir. Lazım (ilmi gizlemekle emrolunmamız) batıl olunca melzum da (peygamberlerin tebliğle emrolundukları şeyleri gizlemeleri) batıl olmaktadır. Zira ilmi gizleyenin melun olduğu nasla sabittir.³² Bâcûrî, burada şartlı kıyası zikredip istisnâî kıyası ise hazfetmiştir. Netice itibariyle lazım ve melzum batıl olunca bunların zıddı sabit olacaktır. Dolayısıyla geriye sadece tebliğ etme seçeneği kalmış olmaktadır.³³ Bâcûrî'ye göre Peygamberlerin bir şeyleri gizlemeleri mümkün olsaydı, onların reisi ve en büyükleri olan Hz. Peygamber şu ayeti gizlerdi: *"Hani sen Allah'ın kendisine nimet verdiği, senin de (azat etmek suretiyle) iyilikte bulunduğun kimseye, "Eşini nikâhında tut (onu boşama) ve Allah'tan sakın" diyordun. İçinde, Allah'ın ortaya çıkaracağı bir şeyi gizliyor ve insanlardan çekiniyordun. Oysa kendisinden çekinmene Allah daha lâyıktı. Zeyd, eşinden yana isteğini yerine getirince (eşini boşayınca), onu seninle evlendirdik ki, eşlerinden yana isteklerini yerine getirdiklerinde (onları boşadıklarında), evlatlıklarının eşleriyle evlenmeleri konusunda mü'minlere bir zorluk olmasın. Allah'ın emri mutlaka yerine getirilmiştir."*³⁴ Hz. Peygamber, insanların kendisine "oğlunun eşiyle yani oğul edindiği kişinin eşiyle evlendi" demesinden çekiniyordu. Bu utanma ve çekinme üzerine Allah, tebliğ edileni açıklaması gerektiğini Hz. Peygambere hatırlatarak kendisine uyarıda bulunmaktadır.³⁵ Dolayısıyla peygamberlerin risâleti gizlemeleri ve tebliğde kusurda bulunmaları mümkün değildir. Nitekim bu hususta masum olduklarına dair icma da bulunmaktadır. Zira peygamberler hakkında vacip olan emanet, sıdk, fetanet ve tebliğ gibi vasıfların zıtları muhaldir. Çünkü bunların zıddı hıyanet, yalan, gaflet, ahmaklık ve tebliğ etmekle emrolundukları şeyleri yerine getirmemektir.

³² "İndirdiğimiz apaçık delilleri ve hidayeti Kitap'ta açıklamamızdan sonra onları gizleyenler var ya, işte onlara hem Allah lânet eder hem de bütün lânet etme konumunda olanlar lânet eder." (el-Bakara, 2/159).

³³ Ba'alevî, *Nevâfihu'l-Verd*, 198-199; Bâcûrî, *Tühfetü'l-mürîd*, 350; a.mlf., *Fethu'l-karîbi'l-mecîd*, 112.

³⁴ el-Ahzâb, 33/37.

³⁵ Bâcûrî, *Tühfetü'l-mürîd*, 350-351.

Bunların muhal olmaları dinî delillerle sabittir. Nitekim âlimler bunların muhal olduklarını kitap, sünnet ve icma delilleriyle ortaya koymuşlardır.³⁶ Bâcûrî'nin peygamberler hakkında muhal olarak gördüğü şeyler bunlarla sınırlı değildir. Ona göre cüzzâm, baras (abraş), körlük ve bunlar dışında nefret edilen durumlar delilik hükmünde olduğu için peygamberler hakkında bu tür şeyler düşünülemez. Nitekim hiçbir peygamber kör olmamıştır. Hz. Şuayb'ın âmâ olduğu kesin delillerle sabit olmamıştır. Hz. Yakub'daki hal ise körlük değil, çok ağlamaya ve gözyaşı dökmeye bağlı olarak gözdeki siyahın beyaza dönüşmesidir. Bu sebeple Hz. Yakub'un gözüne inen beyaz perdeden hareketle onun âmâ olduğu iddia edilemez. Nitekim kendisine gelen müjdeli haberden³⁷ sonra görme yetisini tekrar geri kazanması da onun âmâ olmadığına delâlet etmektedir. Hz. Eyyüb'ün müptela olduğu hastalık ise deri ile kemik arasında olup bakıldığında görenleri tiksindirecek ve başkalarını kendisinden nefret ettirecek bir surette değildi. Buna dair var olan nefret ettirici hikayelerin tümü ise batıldır.³⁸ Öte yandan ister söz ister fiille ilgili olsun tebliğ etmesi gereken şeyi daha tebliğ etmeden unutmaması da peygamberler hakkında muhal bir durumdur. Aynı şekilde tebliğ ettikleri haberlerde yanılma da onlar için muhaldir. Ancak tebliğden sonra kendisine bildirilen şeyleri Allah'ın onlara unutturması caizdir. Şeytanın unutturması ise muhaldir. Çünkü şeytan bu hususta kendilerine karşı bir yol bulacak kudrette değildir. Hz. Yûşa'ın *"Doğrusu onu sana söylememi bana ancak şeytan unutturdu"*³⁹ demesi ise ya nebî olmasından öncedir veya henüz durumunu bilmediği bir süreçtedir ya da tevazu gereği bu ifadeleri kullanmaktadır. Netice itibariyle herhangi bir noksanlığa sebebiyet vermeyen ve insan için caiz olan hususlar peygamberlerin ancak zahiri için caiz olabilir. Nitekim şeytanın Hz. Adem'e verdiği vesvese de zahiri itibariyledir. Zira peygamberlerin batınları bu gibi hallerden münezzehtir. Kalpleri ve batınları her daim Allah ile beraberdir. Bâcûrî, Peygamberlerin kalplerinin Allah'la olan sıkı bağını ortaya koymak için Ma'rûf-i Kerhî'nin (öl. 200/815-16 [?]) şöyle dediğini zikretmektedir: "Ben otuz yıldır O'nun huzurundayım. Hiç çıkmadım. Onunla konuşuyorum. Oysaki insanlar kendileriyle konuştuğumu zannediyorlar." Bâcûrî, Peygambere tabi olan bir kimsenin durumu buysa bir nebînin durumunun nasıl olacağı açıktır demektedir. Hele ki bu nebî, tüm nebîlerin reisi olan Hz. Muhammed olursa o zaman bir peygamberin Allah'a olan kalbî bağlılığının ne derecede olduğu

³⁶ Bâcûrî, *Tühfetü'l-mürîd*, 351; Câvî, *Şerhu Ticâni'd-Derârî*, 39-40.

³⁷ "Müjdecî gelip gömleği Yakub'un yüzüne koyunca gözleri açılıverdi." (el-Yûsuf, 12/96).

³⁸ Bâcûrî, *Tühfetü'l-mürîd*, 353; Câvî, *Şerhu Ticâni'd-Derârî*, 41-42.

³⁹ el-Kehf, 18/63.

tasavvur sınırlarını aşar.⁴⁰

C. Nübüvvetin Vehbîliği Meselesi

Nübüvvet makamının hangi yol ile elde edildiği meselesi İslâm düşünce tarihinde vehbîlik-kesbîlik konuları bağlamında ele alınıp tartışılmıştır. Nübüvvetin vehbî oluşu, kulun niyet, irade ve çabası olmaksızın yalnızca Allah'ın seçmesi sonucu peygamber olmayı ifade ederken, kesbî oluşu ise bir çaba ve niyetin neticesinde bu makamın kazanılması olarak açıklanmıştır. Hişam b. Amr el-Fuvatî⁴¹ (öl. 218/833'ten önce), Sâhib b. Abbâd (öl. 385/995) ve Ebû Alî el-Cübbâî⁴² (öl. 303/916) dışındaki tüm kelâm âlimleri nübüvvetin vehbî olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. İsmi anılan bu kelâmcılar, nübüvvetin yapılan fiil ve amellerin karşılığı olarak kazanıldığını dolayısıyla kesbî olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak kelâm âlimlerinin nübüvvetin vehbîliği-kesbîliği meselesini gündeme getirip ciddi manada tartışmalarının sebebi zikri geçen şahısların ferdi tarzındaki karşı çıkışları olmamıştır. Asıl sebep nübüvveti, "insan aklının faal akılla iletişime geçmesi" şeklinde algılayan ve onun kesbî olduğu noktasında tutarlı bir nübüvvet sistemi geliştirmeye çalışan İslâm filozofları olmuştur.⁴³ Bâcûrî, filozofların söz konusu meseleye ilişkin görüşlerini değerlendirirken nübüvvetin vehbî olup olmadığı hususuna temas etmekte, onun zâtî niteliklerden ya da kesb ve fiilden dolayı elde edilen bir mana olmadığını ifade ederek filozofların görüşlerini reddetmektedir. Zira ona göre nübüvvet kesbî değil vehbîdir. Salt çaba ve gayretle elde edilemez. Bu bakımdan nübüvvet, halvete çekilme, çokça ibadet edip helal kazanç elde etme neticesinde kazanılacak bir olgu değildir. Bu bağlamda nübüvvetin kesbî olduğunu savunan felsefeciler ile vehbî oluşunu savunan kelâmcılar arasındaki ihtilaf, Bâcûrî'ye göre nübüvvet kavramına yüklenen manadan kaynaklanmaktadır. İslâm kelâmcıları nübüvveti, kişinin teklifi/şer'î bir hükümle ve dolayısıyla herhangi bir çaba gerekmeksizin hususî olarak vahye mazhar kılınması şeklinde tarif etmişlerdir. Filozoflar ise nübüvveti şu şekilde ifade etmişlerdir, "kişinin nefsinin saf ve duru olması neticesinde açılması, kötü eylemlerden arınması ve güzel ahlakla tezyin edilmesidir."⁴⁴

⁴⁰ Bâcûrî, *Tühfetü'l-mürîd*, 354.

⁴¹ Ebü'l-Feth Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ta'lik: Ahmed Fehmî Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1413/1992), 64.

⁴² Ebü'l-Hasen Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, haz. Naim Zerkûr, (Beyrut: Mektebetü'l-Âsîre, 1436/2015), 334.

⁴³ Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 58,194.

⁴⁴ Bâcûrî, *Tühfetü'l-mürîd*, 358-359.

Bâcûrî, Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) filozofları tekfir ettiği üç hususa⁴⁵ işaret ederek-her ne kadar bu üç madde arasında zikredilmese de- aslında filozofların tekfir edilmeleri gereken en önemli meselenin onların nübüvvetin çalışarak kazanıldığını iddia etmeleri düşüncesi olduğunu beyan eder. Zira nübüvvetin kesbî olduğunu iddia eden kimse, bazı özel gereksinimleri yerine getiren herkesin peygamber olabileceğini kabul etmiş demektir.⁴⁶ Dolayısıyla peygamberliğin kesbî olduğunu savunan kişi, Hz. Peygamberle birlikte veya ondan sonra başka nebîlerin de varlığının mümkün olabileceğini savunmuş demektir. Oysaki Hz. Peygamberin nübüvvet geleneğinin son halkası olduğu "...O, Allah'ın Resûlü ve nebîlerin sonuncusudur."⁴⁷, "Benden sonra nebî yoktur."⁴⁸ gibi mezkûr naslarla sabittir. Bu sebeple nübüvvetin kesbî olduğunu ileri süren kimse, nassa mugayir bir iddiada bulunmuş olur ki bu durum da Bâcûrî'ye göre böyle düşünenlerin küfrünü gerektirir.⁴⁹ Sonuç itibariyle Bâcûrî, nübüvvetin kesbî değil, Allah tarafından bahşedilmiş bir ihsan, ikram ve üstünlük olduğunu belirtir. Risâletin, amellerin karşılığında verilen bir şey olmadığına, Allah'ın dilediği kişiye nimet verdiğine, onu seçtiğine ve özel kıldığına dikkat çeker.

D. Peygamberlerin Fazilet ve Üstünlüğü

Peygamberlerin tümü Allah'ın hidayete eriştirdiği üstün niteliklere sahip seçkin kimselerdir. Bu bakımdan insanlar ve cinler arasında kendilerinden üstün bir konumda olan hiç kimse yoktur. Ancak

⁴⁵ Filozofların Gazzâlî tarafından tekfir edildiği mezkûr üç husus şunlardır: a) Haşrin ruh ve bedenle değil yalnızca ruhla olacağı. b) Allah'ın tümelleri değil yalnızca tikelleri bileceği. c) Âlemin ezelden beri var olduğu. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Gürbüz Deniz, Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği), Fecr Yayınları (Ankara:2009); Muhammet Özdemir, "Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde Üç Mesele'nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi", *MÜSBE* (İstanbul: 2012).

⁴⁶ Velayetin kesbî mi vehbî olduğu konusuna da değinen Bâcûrî, bu hususta muhakkik âlimlerin ihtilaf ettiğini, bazılarının vehbî bazılarının ise kesbî olduğunu savunduklarını zikreder. Ancak Bâcûrî sufi bakış açısından kaynaklı olarak velayeti umumi ve hususî şekilde ikili bir taksime tabi tutarak meseleyi izah etmeye çalışır. Zira ona göre velayetin ne kesb ile ne de tamamen vehbî olarak kazanıldığını söyleyemeyiz. Dolayısıyla bu konuya bir açıklama getirmek gerekir diyen Bâcûrî, böyle bir ayırımı gitmektedir.

Umumî Velilik: Çalışmakla elde edilen, emirleri yerine getirip, nehiylerden sakınmakla kazanılan velilik olup buna genel velilik denir.

Hususî velilik: Allah'ın lütfu ve vergisi ile kazanılan ve çalışmakla elde edilmeyen veliliktir. Böylesi bir velilikte ledün ilmine sahip olma, levh-i mahfuzu görme gibi bazı özel haller bahşedilir. (Bâcûrî, *Tühfetü'l-mürîd*, 359).

⁴⁷ el-Ahzâb, 33/40.

⁴⁸ Müslim, "*Kitabu'l-İmâra*", 10.

⁴⁹ Bâcûrî, *Tühfetü'l-mürîd*, 358-359; Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Muzaffer Barlak, "Peygamberlikte Vehbîlik ve Kesbîlik", *Sistematik Kelâm*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 261-264.

peygamberler kendi aralarında farklı konum ve derecelere sahiptir. Nitekim şu âyet-i kerime de bu hususa işaret etmektedir: *“İşte Peygamberler! Biz, onların bir kısmını bir kısmına üstün kıldık. İçlerinden, Allah'ın konuştukları vardır. Bir kısmının da derecelerini yükseltmiştir.”*⁵⁰ Bâcûrî'ye göre tüm bunlarla birlikte ister dünyada ister ahirette ister melek ister beşer olsun hayırlı haslet ve kemal nitelikler bakımından yerdeki ve gökteki en faziletli kişi Hz. Peygamberdir. Bâcûrî, Peygamberimizin tüm yaratılanların en faziletlisi olmak noktasında Müslümanların hatta Mu'tezile'nin dahi icma ettiğini belirtir. Ancak melek-peygamber arasındaki üstünlük noktasında Zemahşerî (öl. 538/1144) ümmetin genel kabulüne muhalif olarak peygamberlerin meleklerden üstün olduğunu iddia ederek icmaı bozmuştur. Bâcûrî, *“...Güvenilir bir elçinin (Cebrail'in) getirdiği sözdür.”*⁵¹ ayetini delil getirerek Cebrail'in Hz. Peygamberden faziletli olduğunu iddia eden Zemahşerî'nin söylemlerine itibar edilmemesi gerektiğini zira mezkûr ayetin Cebrail'in iyi ve güvenilir bir elçi olduğu noktasındaki faziletine delâlet ettiğini belirtir. Öte yandan Zemahşerî'nin *“(Ey Kureyşliler!) Sizin arkadaşınız (Muhammed) bir deli değildir.”*⁵², *“Andolsun ki biz onların, “Kur'an'ı ona bir insan öğretiyor” dediklerini biliyoruz.”*⁵³, *“Allah'a karşı yalan mı uydurdu, yoksa onda delilik mi var?”*⁵⁴ ayetlerine dayanarak Cebrail'in Hz. Peygamberden daha faziletli olduğunu ileri sürmesinin mantıklı ve tutarlı olmadığını belirten Bâcûrî, zikredilen ayetlerin Zemahşerî'nin iddialarını desteklemediğini ifade eder. Çünkü ona göre *“arkadaşınız bir deli değildir”* ayeti yalnızca Hz. Peygamberin mecnun olmadığını ifade etmektedir. *“Allah'a karşı yalan mı uydurdu”* sözü Cebrail ile Peygamber arasında bir fazilet üstünlüğüne değil, kâfirlerin bu iddialarını çürütmeye işaret etmektedir. Aynı şekilde *“ona bir insan öğretiyor”* ifadesi de Cebrail'in daha faziletli olduğu görüşünü desteklemez. Zira nice öğrenenler vardır ki öğrenenlerden daha üstündürler.⁵⁵ Hz. Peygamberin üstünlüğünün kendisinde bulunan haslet ve meziyetlerden mi yoksa Allah katından kendisine ihsan edilen bir faziletten mi olduğu meselesinin de tartışıldığına dikkat çeken Bâcûrî, doğru olan görüşün Allah tarafından üstün kıldığı fikri olması gerektiğini savunur. Zira üstün ve faziletli kişide bulunmayan nitelikler faziletli kılınmış kimsede bulunabilir. Bu bakımdan Allah, dilediği bir kimseyi başka kimselerden üstün ve faziletli kılabilir. Evet, her ne kadar bazı meziyetlerin Hz. Peygamberde

⁵⁰ el-Bakara, 2/253.

⁵¹ et-Tekvîr, 81/21.

⁵² et-Tekvîr, 81/22.

⁵³ en-Nahl, 16/103.

⁵⁴ es-Sebe', 34/8.

⁵⁵ Bâcûrî, *Tühfetü'l-mürîd*, 362.

olduğuna inansak da tüm bunlar onu faziletli ve üstün kılmayı gerektirmez. Dolayısıyla bunun dışındaki yorumlar zorlama olup edep sınırlarını aşmaktadır.⁵⁶ Çünkü tüm faziletli niteliklerin yalnızca peygamberimizde olduğunu söyleyip diğer peygamberleri bu özelliklerden yoksun bırakmak edebe mugayir sapkın bir düşüncedir.

Bâcûrî, dünya ve ahirette yaratılanların en faziletlisinin Hz. Peygamber olduğu düşüncesini şu hadisle temellendirmektedir: “Kibirlemek/Övünmek için söylemiyorum. Ben kıyamet günü insanların efendisiyim”.⁵⁷ Bununla birlikte Bâcûrî, Hz. Peygamberin faziletinin hilafına yönelik bazı rivayetleri de nakletmektedir. “Beni diğer nebîlerden üstün tutmayın”⁵⁸, “Beni Hz. Musa’ya üstün kılmayın”⁵⁹, “Beni Yûnus b. Mettâ’dan üstün tutmayın.”⁶⁰ Bâcûrî, Hz. Peygamberin, kendisini en faziletli kılmaktan nehyettiği tüm bu hadislere şöyle bir açıklama getirmektedir. Zikredilen bu hadisler, Hz. Peygamber’e henüz “kendisinin öncekilerin ve sonrakilerin en faziletlisi olduğu” daha bildirilmeden söylenilmiştir ya da bunlar edep, tevazu ve saygı sadedinde ifade edilen hususlardır.⁶¹

Fazilet sıralamasında ise Bâcûrî şöyle bir hiyerarşik yapı ortaya koymaktadır. En hayırlı ve fazilet bakımından en üstün kişi Hz. Peygamberdir. Ondan sonra ülü’l-azm peygamberleri gelmektedir. Bunlar diğer tüm resullerden daha faziletlidir. Ülü’l-azm dışındaki resuller de resül olmayan tüm nebîlerden üstündür. Tüm bunlardan sonra ise fazilet sahibi meleklerden dört büyük melek gelir. Cebrail ve Mikail’in meleklerin en faziletlisi olduğu ittifakla kabul edilmiştir. Zikredilen meleklerin ardından beşerin avamı, daha sonra da meleklerin avamı gelir. Zira melekler insanın aksine şehvetten arınmış varlıklardır. İbadet ve taatlerini çok kolay bir şekilde ifa edebilmektedir. İnsan ise pek çok sıkıntı ve meşakkate rağmen ibadetleri işlemektedir. İbadet ne kadar meşakkatli ve zorlu olursa fazilet ve sevabı da o nispette fazla olur. Bu bakımdan insan melekten daha üstün bir konumda olmalıdır.⁶²

E. Nübüvvetin Delili Olarak Mûcize

Mûcize, “acz” kelimesinden türetilmiş bir kavram olup sözlükte “aciz bırakan” anlamına gelmektedir. Bâcûrî, Sa’düddîn et-Teftâzânî’nin (öl.

⁵⁶ Bâcûrî, *Tühfetü’l-mürîd*, 363-364.

⁵⁷ Müslim, *Fedâil*, 3; Tirmizî, *Menâkıb*, 1; İbn Mâce, *Zühd*, 37.

⁵⁸ Bu hadisin kaynağına ulaşamadık.

⁵⁹ Buhârî, *Husûmât*, 1; Müslim *Fedâil*, 160.

⁶⁰ Buhârî, *Enbiyâ*, 35.

⁶¹ Bâcûrî, *Tühfetü’l-mürîd*, 363; a.mlf., *Tahkiku’l-makâm*, 182.

⁶² Bâcûrî, *Tühfetü’l-mürîd*, 364-367; a.mlf., *Tahkiku’l-makâm*, 181-183.

792/1390) mûcizeyi şöyle tarif ettiğini aktarır: “İnkârcı kimselerin meydan okuduğu esnada, peygamberlik iddiasında bulunan kişide, münkirlerin aciz bırakılacakları bir tarzda ve âdetin hilafına olarak meydana gelen harikulâde zuhurlardır.”⁶³ Mûcizenin tanımında geçen unsurlar, şartlarından hareketle meydana getirilmiştir. Bâcûrî mûcizenin gerçekleşmesi için şu yedi şartı gerekli görmektedir:⁶⁴

- a. Mûcize bir söz, fiil ya da bir şeyi terk etmek şeklinde olmalıdır. İlkine Kur’ân’ı örnek gösteren Bâcûrî, ikincisine Hz. Peygamberin parmaklarının arasından suyun akmasını, üçüncüsüne ise ateşin Hz. İbrahim’i yakmamasını göstermektedir. Böylece Allah’ın kadim sıfatının kapsam dışı kalacağını belirten Bâcûrî, bu durumu Hz. Peygamberin “Benim doğruyu söylediğimin delili, Allah’ın yaratma sıfatıyla vasıflanmış olmasıdır” demesini örnek olarak verir. Dolayısıyla mûcize kadim olamayacağı için bu söz de mûcize olmayacaktır.
- b. Mûcize âdete aykırı yani harikulâde olmalıdır. Bu, mûcizenin tartışılmaz şartlarından. Adetten kasıt ise insanların bir şeyi en azından birkaç defa yapması veya onu mutad hale getirmesidir. Hz. Peygamberin şöyle demesi mûcize değildir: “Benim doğruluğuma delil, güneşin doğduğu yerden doğması, battığı noktadan da batmasıdır.” Güneşin bu özellikte olması tabii kanunlar dâhilinde olup âdete aykırı bir vaziyet arz etmemektedir.
- c. Mûcizenin, nübüvvet iddia edenin elinde zuhur etmesi gerekir. Bu kayıtla salih kimselerin elinde meydana gelen keramet, avam tabakasının eli üzere vuku bulan maunet, fasıktan zuhur eden istidraç ve ihanet kapsam dışı kalmaktadır.
- d. Mûcize, peygamberin meydan okuması esnasında yani risâlet davası ile birlikte olmalıdır. Bu itibarla nübüvveti tesis etmek maksadıyla risâletten önce meydana gelen irhas kapsam dışına çıkmaktadır.
- e. Mûcize, iddiada bulunanın iddiasına uygun düşecek tarzda olmalıdır. Bir kimse “doğruluğumun delili denizin ikiye yarılmasıdır” derse; ancak ardından deniz değil de dağ ikiye yarılsa bu, mûcize olmaz. Bu bakımdan iddiaya muhalif olan da böylelikle kapsam dışı olmaktadır.
- f. Mûcize, iddia sahibini yalanlamamalıdır. Mûcizesinin, bir cansız

⁶³ Bâcûrî, *Tühfetü'l-mürîd*, 368; Sa’düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id en-Nesefiyye*, thk. Ali Kemal (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1436/2014),125.

⁶⁴ Bâcûrî, *Tühfetü'l-mürîd*, 368-369; bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 193-195.

varlığın konuşması olduğunu söyler de o cansız varlık konuşarak kendisinin yalancı olduğunu söylerse bu da mucize olmaz. Ancak doğru olmamın delili şu ölü kişinin dirilmesi ve konuşmasıdır derse ve o dirilen kimse onun yalancı ve iftiracı olduğunu iddia ederse bu durum onun mucizesine hâlel getirmez. Zira cansız varlıkta özgür irade ve muhtariyet olmadığı için onun yalanlaması dikkate alınır. Nitekim bu ilâhî bir durumdur. Fakat insanın irade ve seçme hakkı bulunduğu ve çoğu kere imana karşılık küfrü tercih ettiğinden ötürü onun beyanı nazar-ı itibara alınmaz.

- g. Mucizenin, karşı konulmaz cinsten olması ve benzerini getirmenin imkânsız olması gerekir. Dolayısıyla sihirbaz ve göz boyayıcıların elinde meydana gelen olağan dışı fiiller kapsam dışı kalmaktadır. Zira mucize, sihrin aksine yalnızca peygambere has bir fiil olup onun dışında, onun yaptığı surette bu fiili gerçekleştirecek başka bir kimse yoktur.

Bâcûrî, bazı âlimlerin bu yedi şartın haricinde sekizinci bir kaydın daha olduğunu ifade ettiklerini belirtir. Buna göre güneşin batıdan doğması gibi âdetullahın bozulduğu bir vakitte nübüvvet iddiasında bulunan kişinin göstereceği harikulade fiiller, o kimseyi doğrulamaz ve mucize olarak kabul edilemez.⁶⁵

F. Hatm-i Nübüvvet ve Hz. Peygamberin Evrenselliği

Hatm-i nübüvvet meselesi İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren kelâm kitaplarının nübüvvet bahisleri kısmında ele alınıp tartışılmıştır. İslâm âlimleri, anlamı açık naslardan hareketle Hz. Peygamberle birlikte nübüvvet müessesesinin sona erdiğine ve İslâm'ın kıyamete kadar baki kalacağına inanmanın zarûrat-ı diniyye'den olduğuna dikkat çekerler.⁶⁶ Nübüvvetin Hz. Muhammed'le artık son bulduğu ve bu özelliğin yalnızca ona hasredildiğini belirten Bâcûrî şu ayeti zikrederek görüşünü temellendirmeye çalışır: “O, Allah'ın Resûlü ve nebîlerin sonuncusudur.”⁶⁷ Bâcûrî'ye göre nebîlerin sonuncusu olanın resullerin de sonuncusu olması gerekir. Çünkü genellik ifade edenin (nebî) sonuncu olması özelin de sonuncu olmasını gerektirmektedir. Bunun aksi geçerli değildir.⁶⁸ Hz. İsa'nın ahir zamanda gelmesi bu hususta herhangi bir engel ve sıkıntı teşkil etmemektedir. Zira Hz.

⁶⁵ Bâcûrî, *Tühfetü'l-mürîd*, 369; a.mlf., *Fethu'l-karîbi'l-mecîd*, 115.

⁶⁶ Metin Yurdağur, “İslam Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (İstanbul: 1997), 307.

⁶⁷ el-Ahzâb, 33/40.

⁶⁸ Bâcûrî, *Tühfetü'l-mürîd*, 371.

Îsâ, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) şeriatine göre hüküm verecek ve ona tabi olacaktır. Aynı şekilde onun Ehl-i kitaptan cizyeyi kaldırması da İslâm'a ters bir durum değildir. Çünkü Hz. Îsâ'nın cizyeyi kaldırması tamamen Hz. Peygamber'in şeriatı ve bildirmesi doğrultusunda gerçekleşecektir. Nitekim Hz. Îsâ, Ehl-i kitaptan cizyeyi değil ancak onların Müslüman olmalarını kabul edecektir.⁶⁹ Bâcûrî, Hz. Peygamberin, peygamberlerin sonuncusu olduğu meselesini ele aldıktan sonra onun nübüvvetinin evrensel oluşunu konu edinir. Ona göre Hz. Peygamber tüm insanlara ve cinlere gönderilmiştir. İnsan ve cinlere gönderilmesi teklifî (mükellef kılma) bir göndermedir. Bununla birlikte meleklerle de gönderilmiştir. Ancak bu teklifî bir gönderme olmayıp, onları şereflendirme ya da layık olanı kendilerine teklif etme şeklindedir. Öte yandan Hz. Peygamber, tüm peygamberlere ve geçmiş ümmetlere gönderilmiştir. Bu gönderiliş ruhlar âlemi itibariyledir. Zira onun ruhu diğer tüm ruhlardan evvel yaratılmıştır. Bu açıdan Allah, onun ruhunu diğer ruhlara yollamış ve o da onların tümüne dinî tebliğde bulunmuştur. Dolayısıyla Hz. Peygamber, Hz. Âdem'den kıyamete kadar var olacak olan tüm insanlara gönderilmiştir. Hatta "Biz, seni ancak bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik."⁷⁰ ayetinin kapsamına girmek amacıyla o, kendisi için de gönderilmiştir. Cisimler âleminde diğer tüm nebîler onun vekilidirler.⁷¹ Bâcûrî, bu meseleyi tasavvufun başat konularından biri olan Hakikat-i Muhammediyye nazariyesi ile açıklamaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'in ruhu ve nuru bütün insanlardan, peygamberlerden hatta meleklerden dahi önce yaratılmıştır. Dolayısıyla peygamber bu anlamda insanlığın manevî babası hükmündedir.⁷² Yahudilerin bir kolu olan İsevîlerin,⁷³ Hz. Peygamberin sadece Araplara gönderildiğini ileri sürmelerinin yersiz bir iddia olduğunu düşünen Bâcûrî, bu kanaatte olanların küfre sapmış olduklarını belirtir.⁷⁴

Bâcûrî, Hz. Peygamber ile Hz. Nuh'un nübüvvetinin umumiliğini de karşılaştırmalı olarak tartışmaktadır. Ona göre bu hususta iki farklı görüş ileri sürülmüştür. Birinci görüşe göre Hz. Nuh'un tufandan önceki bi'seti

⁶⁹ Bâcûrî, *Tühfetü'l-mürîd*, 371.

⁷⁰ es-Sebe', 34/28.

⁷¹ Bâcûrî, *Tühfetü'l-mürîd*, 371-372.

⁷² Hakikat-i Muhammediyye nazariyesi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/179-180; Mahmut Ay, "İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (2010), 77-120.

⁷³ İseviyye hakkında geniş bilgi için bkz. Halil İbrahim Bulut, "İseviyye, İslâm Dünyasında Ortaya Çıkan İlk Yahudi Mezhebi", *EKEV Akademi Dergisi*, 8/18 (2004), 297-317.

⁷⁴ Bâcûrî, *Tühfetü'l-mürîd*, 372; Bâcûrî, *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*, 715.

umumi değildir. Bu görüşe şöyle reddiyede bulunulmuştur: Allah Kur'ân-ı Kerim'de "*Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.*"⁷⁵ demiştir. Dolayısıyla tufandan önce bi'set umumi değilse şayet, niçin herkes boğuldu. Mademki umumi değil o halde kendilerine peygamber gelmeyen kimselerin, suda boğulmamaları gerekirdi. Birinci görüşü savunanların bu reddiyeye cevabı ise şöyledir: Allah Teâlâ bir başka ayette "*Sadece içinizden zulmedenlere erişmekle kalmayacak olan bir azaptan sakının ve bilin ki Allah, azabı çetin olandır.*"⁷⁶ şeklinde buyurmuştur. Bu da gösteriyor ki böylesi bir azap geldiği vakit kendilerine peygamber gelmeyen ve meseleden habersiz olan kimseleri de kuşatabilmektedir.

İkinci görüşe göre Hz. Nuh'un bi'seti tufandan önce umumi idi. Çünkü Allahu Teâlâ "*Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.*" diye buyurmuştur. Hz. Nuh zamanında herkes tufandan etkilendiğine ve boğulduğuna göre onun bi'seti umumi olup herkese peygamber olarak gönderilmiş demektir. Aksi takdirde ayet gereği onların boğulmaması gerekirdi. İkinci görüşü savunanlara şöyle karşılık verilmiştir: Hz. Nuh'un tufandan önce bi'seti umumi ise Hz. Peygamber ile arasında hiçbir fark kalmaz. Oysaki Hz. Peygamber "*Diğer peygamberler kendi kavimlerine hususi olarak gönderilmiş, fakat ben bütün insanlara peygamber olarak gönderildim.*"⁷⁷ demiştir. Dolayısıyla her iki peygamberin umumilik nitelikleri birbirinden farklı olmalıdır. Bâcûrî buna cevap mahiyetinde şunları söylemektedir. Hz. Nuh'un bi'seti sadece kendi zamanına has olduğu için hususî bir umumilik taşımaktadır. Hz. Peygamberin risâleti ise hem içinde bulunduğu hem önceki hem de sonraki zamanlara mahsustur. Hem ayrıca kendinden sonraki herkese de gönderildiği için onun bi'setinin umumiliği geneldir. Bunun yanı sıra Hz. Nuh cinlere gönderilmemiştir. Yalnızca Hz. Peygamber cinlere gönderilmiştir. Bu da onun risâletinin umumiliğinin kapsamının Hz. Nuh'a göre daha geniş bir anlam ifade ettiğine işaret etmektedir. Hz. Süleyman'ın cinlere hükümrânlığı meselesinin zihinlerde doğuracağı problemi de öngören Bâcûrî bu müşkilin izahı ve izalesi noktasında şöyle demektedir. Cinlerin Hz. Süleyman'a boyun eğişleri ve emrine girmeleri saltanat ve mülkiyet itibariyledir. Dolayısıyla nübüvvetle alakalı bir boyun eğme durumu söz konusu değildir.⁷⁸ Bâcûrî, Hz. Peygamberin nübüvvetinin evrensel olmasından hareketle onun şeriatının başka şeriatlar tarafından nesholmasının mümkün olmadığını belirtir.

⁷⁵ el-İsrâ, 17/15.

⁷⁶ el-Enfâl, 8/25.

⁷⁷ Buhârî, *Teyemmüm*, 1, *Salât*, 56; Müslim, *Mesâcid*, 3; Nesâî, *Gusül*, 36; Dârimî, *Salât*, 111.

⁷⁸ Bâcûrî, *Tühfetü'l-mürîd*, 372-373.

Aksine onun şeriatı diğer tüm şeriatları neshetmiştir. Nitekim onun bağlı olduğu din ve şeriatın, diğer tüm din ve şeriatları neshettiği vücûbî olarak vaki olmuştur.⁷⁹ Şu ayet-i kerime de buna delâlet etmektedir: “*Kim İslâm'dan başka bir din ararsa (bilsin ki o din) ondan kabul edilmeyecek ve o ahirette hüsrana uğrayanlardan olacaktır.*”⁸⁰

Sonuç

Nübüvvet meselesi, kelâmın ve İslâm felsefesinin en önemli konularından birini oluşturmaktadır. Hz. Peygamber'in peygamberliğine karşı çıkan farklı gruplar karşısında gerek kelâm âlimleri gerekse İslâm filozofları çeşitli yöntemlerle peygamberliği ispatlamaya gayret göstermişlerdir. Bu bağlamda Bâcûrî de bağlı bulunduğu çizgi doğrultusunda -özellikle mucizeler konusu üzerinden- peygamberliği ispat etmeye çalışmıştır. O, genel manada nübüvvet meselesini tartışırken özel manada ise Hz. Peygamberin nübüvvetinin ispatıyla ilgili hususlara yer vermiştir. Bu bakımdan akla ve nakle dayalı bir yöntemle konuyu irdeleyen Bâcûrî, üzerine düşen vazifeyi yerine getirmeye özen göstermiştir. Bâcûrî, mucizenin tanımı, şartları, peygamberliğe işaretleri gibi konulara değinmiş, kerâmet, irhas gibi olağanüstü olaylardan bahsetmiş; onların sihir, illüzyon ve el çabukluğuyla yapılan ve gerçek sanılan haller ve benzerlerinden farklı olduğuna dikkat çekmiştir. Ayrıca mucizenin Allah'ın bir fiili olduğunu ve vukuunun aklen mümkün ve câiz oluşunu beyan etmiştir. Öte yandan Hz. Peygamberin hâtemü'n-nebiyyîn olduğunu ve bütün insanlara ve cinlere gönderildiğini savunmuştur. Hz. Peygamberin nübüvvetinin evrenselliğini ise bazı peygamberlerle karşılaştırmalı şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. O, Hz. Peygamber'in zamanla kayıtlı cismanî hayatından ayrı ruhanî bir varlığının da olduğunu kabul etmiş, nurunun ve ruhunun tüm peygamberlerden önce yaratıldığını savunarak tasavvufun önemli kavramlarından biri sayılan “hakikat-i Muhammediyye” nazariyesine işarette bulunmuştur. Bu da Bâcûrî'nin kelâmî kişiliğinin yanı sıra sûfî bir kimliğe sahip olduğuna da delâlet etmektedir.

Bâcûrî, Hz. Peygamber'in gerek dünyada gerekse ahirette olsun tüm varlıkların en faziletlisi ve derece bakımından en üstünü olduğunu zikreder. Bu konuda ittifak olduğunu ancak melek-peygamber arasındaki üstünlük hususunda Zemahşerî'nin ümmetin genel kabulünü bozarak icmaya muhalefet ettiğini belirten Bâcûrî, onun bu meyanda sarf ettiği sözlerin dikkate ve itibara alınmaması gerektiğini ifade eder.

⁷⁹ Bâcûrî, *Tühfetü'l-mürîd*, 374-375.

⁸⁰ Âl-i İmrân, 3/85.

Bâcûrî, İslâm inancının en temel rükünlerinden biri sayılan nübüvvet konusunu farklı şekillerde incelemiş, bu doğrultuda onun vehbîliği-kesbîliği boyutuna da temas etmiştir. O, nübüvvetin ilâhî bir ihsan olduğunu, çalışmayla elde edilemeyeceğini savunmuştur. Bâcûrî, nübüvvetin çalışılarak elde edildiğini iddia eden filozofların tekfirinin, Gazzâlî'nin onları tekfir ettiği üç husustan daha önemli ve öncelikli bir mesele olduğuna dikkat çekerek bu konuda katı bir tavır sergilemiştir. Peygamber göndermenin zorunlu ve vacip oluşunu ileri süren Mu'tezile'ye ve muhal olduğunu iddia eden Berâhime ve Sümeniyye gibi gruplara karşı çıkararak onun aklen caiz ve mümkün olduğunu ifade etmiştir. Nübüvvetin imkânı hususundaki görüşleri klasik Eş'arî düşünceyle örtüşmektedir. Nitekim o da lütuf prensibi ile konuyu açıklamaktadır. Buna ilaveten onun, tasavvufî şahsiyetlerden yaptığı nakiller ve olgulardan hareketle görüşlerini temellendirmeye çalıştığı görülmektedir. Hz. Peygamberle alakalı diğer hususlarda ise Ehl-i Sünnet'in genel çizgisini takip ettiği müşahede edilmektedir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- AY, Mahmut. "İşârî Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (2010), 77-120.
- BA'ELEVÎ, Ebî Bekr b. Abdurrahman b. Şihâbüddin. *Nevâfihu'l-Verdi'l-Cûrî bi-Şerhi Âkideti'l-Bâcûrî*. thk. Muhammed Seyyid b. Yahya ed-Dağistanî. haz. Muhammed Ebû Bekr Bâzîb. Amman: Dârü'l-Feth, 1442/2021.
- BÂCÛRÎ, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed. *Cevheretü't-Tevhîd Şerhi: Tühfetü'l-mürîd Tercümesi*. çev. Mithat Acat & Beytullah Acat. İstanbul: Mütercim Yayınları, 2018.
- BÂCÛRÎ, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed. *Fethu'l-karîbi'l-mecîd bi-Şerhi Bidâyeti'l-mürîd fî 'ilmi't-tevhîd*. thk. Muhammed Abdulkâdir Nassâr. Kahire: Dârü'l-İhsân, 2018.
- BÂCÛRÎ, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetü'l-Bâcûrî 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idî'n-Neseft*. haz. Enes Muhammed Adnan eş-Şerfavî & Hüsam Muhammed Yusuf Salih. Dimaşk: Dârü't-Takvâ, 1441/2020.
- BÂCÛRÎ, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed. *Haşiyetü'l-Bâcûrî alâ Ümmi'l-Berâhîn meaha takrîrati'l- Allame Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Enbâbî ve Allame Ahmed b. Ahmed el-Uchûrî*. b.y.: Hâşimî Yayınları, ts.
- BÂCÛRÎ, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed. *Tahkîku'l-makâm 'alâ Kifâyeti'l-'avâm fî mâ yecibü 'aleyhim min 'ilmi'l-keâm*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007.
- BÂCÛRÎ, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed. *Tühfetü'l-Mürîd alâ Cevhereti't-Tevhîd ve meahu Hâşiyetü't-Tahrîri'l-Hamîd li Mesâili İlmi't-Tevhîd*. Diyarbakır: Mektebetü's-Seyda, 2017.
- BAGDÂDÎ, Ebû Mansur Abdulkâhir. *Usûlü'd-Dîn*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- BAGDÂDÎ, Muhammed Emîn Mîr Selîm el-Bâbânî İsmail Paşa. *Hediyetü'l-'Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*. İstanbul: Matbaatü'l-Behiyye, 1951.
- BARLAK, Muzaffer. *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- BARLAK, Muzaffer. "Peygamberlikte Vehbîlik ve Kesbîlik", *Sistemik Kelâm*. ed. Mehmet Evkuran. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- BULUT, Halil İbrahim. "İseviyye, İslâm Dünyasında Ortaya Çıkan İlk Yahudi Mezhebi". *EKEV Akademi Dergisi*, 8/18 (2004), 297-317.
- CÂVÎ, Muhammed Nevevî. *Şerhu Ticânî'd-Derârî alâ Risâleti'l-Bâcûrî*.

- İstanbul: Mektebetü'l-Hâşimî, 2013.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif. *Kitâbü't-Tarîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- ÇINAR, Mahmut. "el-Yevâkî't ve'l-cevâhir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/508-509. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- DEMİRCİ, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- DENİZ, Gürbüz. *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. haz. Naim Zerzûr. Beyrut: Mektebetü'l-Âsîre, 1436/2015.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Muhammed Ya'kûb. *Kâmûsü'l-Muhît*. thk. Mektebetü't-Tahkîk et-Türâs fî Müesseseti'r-Risâle. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1426/2005.
- İBN FÛREK, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İBN MANZÛR, Ebü'l Fazl el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, 3. Basım, 1414.
- İSFAHÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Savfân Adnan ed-Dâvûdî. Dımaşk-Beyrut: Dârü'l-Kalem-Dârü's-Şâmiyye, 1412.
- KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Vehbe Yayınları, 3. Basım, 1416/1996.
- KILAVUZ, Ahmet Saim. "Bacûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/416. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- KUR'ÂN-I KERÎM MEÂLÎ*. çev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- ÖZDEMİR, Muhammed. "Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde Üç Meselenin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi". *MÛSBE*, İstanbul: 2012.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. ta'lik: Ahmed Fehmî Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1413/1992.
- TEFTÂZÂNÎ. Sa'düddîn. *Şerhu'l-'Akâ'id en-Nesefiyye*. thk. Ali Kemal. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1436/2014.
- YAVUZ, Salih Sabri. *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: İnsan OkurAkademi Yayınevi, 2020.
- YURDAGÛR, Metin. *İslâm Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi*.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 (1997).

ZİRİKLÎ, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.



BÂCÛRÎ'S APPROACH TO PROPHET

 Hamdi YALÇIN^a

Extended Abstract

Throughout the history of thought, people have been suspicious of the institution of prophecy established by special and chosen intermediaries rather than accepting the existence and unity of Allah. Today, the objections of movements such as atheism and deism to the institution of prophecy make new literature studies more important to prove this issue. The arguments put forward by Ibrahim al-Bacuri (d. 1277/1860) in the context of proof and justification of prophecy are important in terms of reflecting the classical evidences of belief in the institution of prophecy. Bâcûrî generally follows the Ash'ari and Sunni line in this regard, and explains some points based on the transfers he made from Sufi figures and some concepts. Thus, he tries to unite the science of theology and mysticism, bringing two different disciplines closer together. The aim of this study is the 19th century, who wrote commentaries, annotations and independent works in many fields, including the science of kalam. The aim of this study is to examine Bâcûrî's understanding of prophecy. Bâcûrî, who is a commentator and also a muhashishi, expressed original opinions on prophecy, as he did in many other points, and added dynamism to this discussion. In this context, the article aims to contribute to the understanding of current opinions on the issue of prophecy from the past to the present on a correct and solid ground. Bâcûrî deals with the issue in terms of the definition, possibility, occurrence, nature and proof of prophecy in general, and Hz. It deals with the miracles of the Prophet, his virtue and superiority, in terms of being the last and universal prophet. He defends that it is wahbi to attain the rank of prophethood, and criticizes the opinion holders who claim that it can be won with effort and zeal. Based on this, Bâcûrî rejects the views of philosophers who interpret prophecy as "the communication of the human mind with the active mind" and lay the groundwork for the understanding of kasbî. In this

^a Ph.D., Ministry of National Education, hamdi_nx@hotmail.com

context, prophecy and prophecies are not a position assigned to the prophet due to his work or a special quality in him. One of the proofs put forward by Bâcurî regarding the vehbi nature of prophecy is the idea of Hatm-i prophecy. Stating that this thought points to the vehbîness of the prophethood, Bâcurî mentions that saying that he is a kasbî necessitates the disbelief of the person. Because Hz. It is fixed in the text that Muhammad's prophecy constituted the last link of the prophetic tradition. Nassa is a blasphemous claim. In addition, if the prophethood had been won by kasb and cehd, Hz. Those who struggled and worked on this issue after Muhammad should have been prophets. For this reason, Bâcurî accepts prophethood as a grace and benevolence that Allah chooses from among His servants and bestows on whomever He wishes, and clearly reveals that it is not a reward for deeds or a reward for obedience, but a gift from Allah. Bâcurî opposes the intellectual movements such as Sümeniyye and Berâhime, which see prophecy as real and in principle and reject the institution of prophecy in an ontological sense, and also opposes the Mu'tazila, who argues that prophecy is obligatory for Allah. He openly declares that the ideas of these groups in different categories are unacceptable, by revealing that prophethood is an act that is possible mentally and in fact, and that it cannot express necessity for Allah as in other acts. Thus, Bâcurî also opposes the idea of salah-aslah, which is one of the most basic principles of Mu'tazila, expressing the meaning that it is obligatory on Allah to create / do beneficial things, as in the act of sending a prophet. Besides, he also criticizes the Isevis, who claim that Muhammad was sent only to Arabs. He draws attention to the fact that their discourses are out of place, and Hz. He tries to reveal the universality of the Prophet's prophecy. In this context, Mr. He mentions that Muhammad was sent to all prophets and past ummahs as well as angels, jinn and humans. It states that this sending is from the spirit world. It states that his soul was created before all other souls. Bâcurî argues that the miracle is different from the marvelous events such as miracles and irhas, as well as from magic, sorcery and the like. Therefore, the extraordinary events presented by the person who claims to be a prophet to prove his claim and the extraordinary events shown by the soothsayer, magician and blindfolder are different from each other, and it is possible to distinguish one from the other.

Keywords: Kalam, Bâcurî, Prophecy, Prophet, Miracle.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.



ŞERİF MARDİN'İN TÜRK DİN SOSYOLOJİSİNE METODOLOJİK KATKILARI ÜZERİNE BİR İNCELEME

 Mustafa SERİN^a

Öz

Şerif Mardin, çok yönlü bir bilim adamı olarak siyaset bilimi, tarih, sosyoloji ve din sosyolojisi alanlarında yaptığı özgün çalışmalarıyla Türk sosyal bilimlerine önemli katkılar sağlamıştır. Sosyal bilimlerde metodoloji sorunu onun başlıca ilgi alanlarından biridir. Mardin olabildiğince farklı metodolojik araçlarla toplumu ve toplumsal davranışı anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır. Dolayısıyla Mardin'in sosyal bilimlere ve din sosyolojisine en önemli katkılarının metodolojik açıdan sağladığı katkılar olduğu söylenebilir. Aynı zamanda o, toplum çözümlemesinde din sosyolojisinin sağladığı tahlil imkanlarından geniş ölçüde yararlanmıştı. Eserlerinde ağırlıklı olarak din ve din sosyolojisi çözümlemeleri sunan Mardin hakkında pek çok araştırma yapılmıştır. Fakat onun din sosyolojisine ilişkin metodolojik yaklaşımları sınırlı sayıda çalışma dışında özel olarak incelenmiş değildir. Dolayısıyla bu makale, böyle bir gereksinimden hareketle Mardin'in Türk din sosyolojisine metodolojik katkılarını incelemeyi hedeflemiştir. Bu çerçevede; Mardin'in kaleme aldığı kitaplar, makaleler, sunduğu tebliğler, kendisiyle yapılmış mülakatlar ve hakkında yapılan çeşitli çalışmalardan yararlanılmıştır. Özellikle de din sosyolojisi kapsamındaki eserleri üzerine yoğunlaşmış olup bu çalışmalarda metodolojik yaklaşımlar eleştirel bir bakışla çözümlenmiştir. Elde edilen sonuçlara göre, Mardin'in genelde sosyal bilimlere özelde ise din sosyolojisine yönelik metodolojisinde her şeyden önce tarihsel arka plan çözümlemelerinin, disiplinler arası yaklaşımın ve anlayıcı sosyolojinin önemli bir yerinin olduğu görülmüştür. Mardin, toplumu anlamaya yönelik olarak kavramsal araçlardan da çokça yararlanmıştı. Ayrıca çalışmalarında yalınkat değerlendirmelerden ziyade konunun arka planını, sürekliliğini ve bütünlüğünü gözetken çok katmanlı ve derinlikli analizler sunmuştur.

Anahtar kelimeler: Din Sosyolojisi, Şerif Mardin, Metodoloji.



^a Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, serinm38@gmail.com

AN INVESTIGATION ON ŞERİF MARDİN'S METHODOLOGICAL CONTRIBUTIONS TO TURKISH SOCIOLOGY OF RELIGION

Abstract

Şerif Mardin, one of Turkey's leading social scientists, has made important contributions to the field of social sciences with his original studies in the fields of political science, history, sociology and sociology of religion. A lot of research has been done about Mardin, which mainly offers analysis of religion and sociology of religion in his works. However, his methodological approaches to the sociology of religion have not been studied specifically, except for a limited number of studies. Therefore, this article aims to examine Mardin's methodological contributions to Turkish sociology of religion, based on such a need. In this context; Mardin's books, articles, presentations, interviews with him and various studies about him were used. In particular, his works within the scope of the sociology of religion were focused on, and the methodological approaches in these studies were analyzed with a critical view. According to the results, it has been seen that historical background analysis, interdisciplinary approach and understanding sociology have an important place in Mardin's methodology for social sciences in general and sociology of religion in particular. Mardin has also benefited a lot from conceptual tools to understand society. In addition, he presented multi-layered and in-depth analyzes that consider the background, continuity and integrity of the subject, rather than simple evaluations.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Sociology of Religion, Şerif Mardin, Methodology.



Giriş

Şerif Mardin (1927-2017), siyaset bilimi, tarih, sosyoloji ve din sosyolojisi alanlarındaki özgün çalışmaları, ortaya koyduğu farklı yöntem ve yaklaşımlarıyla sosyal bilimlere önemli katkılar sunmuş; yurt dışında da tanınan çok yönlü bir bilim adamıdır. Mardin, çalışmalarında toplumla ilgilenen bilimlerin metotlarından aynı anda faydalanma ve son yıllarda giderek yaygınlaşan disiplinler arası bilgi ve yöntem paylaşımının önemini ortaya koymada Türkiye'deki öncü isimlerden biri olmuştur. İncelediği konunun çözümlenmesine katkı sağlayacak argümanlar konusunda çerçeveyi geniş tuttuğu görülen Mardin, bütüncül bir sosyal bilim anlayışı çerçevesinde özellikle tarih, siyaset bilimi, sosyoloji, sosyal antropoloji ve psikolojinin verilerinden istifade etmiş; Türk toplumunu anlama çabasına dönük olarak bilhassa toplumun dinî inanç ve pratiklerine ve bu bağlamda

ifadesini bulan söylem ve kavramlara sıklıkla başvurmuştur.

Mardin, Osmanlı'nın ve Türkiye'nin toplumsal yapısını ve modernleşme sürecini incelerken büyük ölçüde din (İslamiyet) çözümlemelerinden yararlanmıştı. 1969 yılında yayınlanan *Din ve İdeoloji* ile birlikte ikinci dönem çalışmaları başlamış (N. Doğan, 2013, s. 31) ve bu dönemden itibaren ilgisi daha çok din sosyolojisi alanına kaymıştır. Özellikle de Cumhuriyet dönemi Türk din hayatının sosyolojisine ilgi duymuş (Serin, 1998, s. 74) ve bu anlamda ele aldığı konulardan biri de "din sosyolojisi" biliminin doğasına ilişkin hususlar olmuştur (bkz. Mardin, 1993a). Arlı'nın işaret ettiği üzere, onun çalışmaları içinde en çok yankı uyandıranlar da yine -aşağıda zikredilen- din sosyolojisine ilişkin çalışmalarıdır (2014, s. 123). Şerif Mardin'in eserleri, görüşleri ve gündeme getirdiği kavramlar üzerine pek çok çalışma¹ yapıldığı gibi, onun metodolojisi (Arlı, 2008; Çav, 2019; Doğan ve Demir, 2018; Emiroğlu, 2021), din anlayışı (Subaşı, 1996), İslam hakkındaki düşünceleri (Canatan, 2018) ve Nakşibendilik hakkındaki incelemeleri (Şeker, 2007) çerçevesinde de bazı çalışmalar yapılmıştır. Mardin hakkında yapılan çalışmaların çoğunda onun din sosyolojisi yönü genel anlamda vurgulanmakla birlikte spesifik anlamda ve daha derinliğine bir incelemenin yapıldığı çalışma (bkz. Aydın, 2007; Günerigök, 2013; Okumuş, 2018; Serin, 1998) sayısı oldukça sınırlıdır. Dolayısıyla Şerif Mardin gibi, Türk sosyolojisinde farklı bir bakışı temsil eden (N. Doğan, 2013, s. 30), Türk toplumunu açıklamaya yönelik yeni kavramsal şemalar üreten (Subaşı, 2013, s. 122; Takış, 2013a, s. 88) ve çalışmalarının önemli bir kısmını din sosyolojisi bağlamında gerçekleştiren bir bilim adamının çalışmalarının din sosyolojisi açısından incelenmesi başlı başına önemli sayılmalıdır.

Şerif Mardin, Türkiye'de dine yönelik bilimsel, entelektüel ve akademik ilginin yoğunlaşmasında (Atay, 2013, s. 102) ve bu konudaki bazı önyargıların yıkılmasında (Çiğdem, 2005, s. 34) önemli bir rol oynamıştır. Mardin'in çoğu çalışmasında "din" ve "din sosyolojisi" teması önemli yer tutmakla birlikte; özellikle onun *Din ve İdeoloji*, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı ve Türkiye, İslam ve Sekülerizm* isimli incelemelerinin ağırlıklı olarak din sosyolojisi ile ilgili olduğu söylenebilir. Bunlar içerisinde *Din ve İdeoloji*'ye ayrı bir parantez açmak gerekir. *Din ve İdeoloji*, aynı zamanda Mardin'in, din sosyolojisini bir bilim dalı olarak da incelediği çalışmasıdır. Diğer çalışmalarında da din-toplum ilişkisini ve dinin toplum hayatındaki önemli rolünü çeşitli açılardan ele almaktadır, ancak bu çalışmasında din sosyolojisinin konularına daha fazla odaklandığı

¹ Şerif Mardin hakkında yapılan çalışmaların bir dökümü için bkz. Arlı, 2013, ss. 306-310.

görülmektedir. *Din ve İdeoloji* bu yönüyle bağımsız bir din sosyolojisi çalışması olarak nitelendirilebilir. Mardin'e göre "bu araştırmanın amacı, tarih bilimleri ile modern 'davranış' bilimlerinin ne şekilde birleştirilebileceklerini göstermek, [...] belirli görüş açılarının ve bu arada modern ideoloji ve din sosyolojisi tahlil metotlarının bir toplumu anlatmakta bize ne gibi tahlil imkanları sağladığını araştırmaktır" (Mardin, 1993a, s. 7). Atay'a göre ise; Şerif Mardin'in kuramsal öncüllerini, yöntemsel tercihlerini ve analizlerini anlayabilmek için işe *Din ve İdeoloji* ile başlanmalıdır. Bu kitap aynı zamanda din ve toplum ilişkisine "tarihsel süreklilik" içinde bakmanın bir örneğini vermekte (Atay, 2013, s. 105,109) ve Türk toplumunda dinin toplumsal ve siyasal eylemlere etkisini ele almaktadır. Eserde önemli bir kuramsal zenginlik de kendini göstermektedir (N. Doğan, 2013, s. 31).

Mardin'in sosyal bilimlere ve din sosyolojisine en önemli katkılarının metodolojik açıdan sağladığı katkılar olduğu söylenebilir. Esasen metodolojiye ilgi onun en çok etkilendiği isim olan Weber'de de bariz bir şekilde görülmektedir. Weber'in bireyi temel alan "anlamacı" sosyolojisi, "ideal tip" ve "karşılaştırmalarda farkları ortaya çıkarma" yaklaşımlarının her biri metodolojik bir ilgiye işaret etmektedir². Mardin de, çalışmalarının önemli bir kısmını sosyal bilimlerde yöntem sorunlarına ayırmış ve "sosyal bilimsel" bir düşünce geleneğinin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır (S. Doğan & Demir, 2018, s. 24). Örneğin *Din ve İdeoloji* adlı çalışması, yukarıda belirtildiği üzere, onun en önemli çalışmalarından biridir ve o bu çalışmasında din sosyolojisine yönelik metodolojik yaklaşımlarını gayet açık bir şekilde ortaya koymuş ve özel bir toplumsal sorunu çözmek yerine bunları çözebilecek anahtarları bulmayı amaçlamıştır (S. Doğan & Demir, 2018, s. 11; Mardin, 1993a, s. 7). Benzer şekilde *İdeoloji* isimli çalışmasının sunuşunda da yöntemsel açıklamalara yer vererek düşüncesini şekillendiren akımlardan ve bilim anlayışında köşe taşı niteliğinde bazı sosyal bilimcilerden söz etmiştir (Mardin, 1992a, ss. 11-12). Yine *Said Nursi Olayı* çalışmasının girişinde; takip edilen yöntem (söylem analizi) ilişkin geniş bir tartışma açılmış, çalışmanın kavramsal modeli doyurucu ve örnekleri tüketici şekilde ortaya konmuştur. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* başlıklı çalışmasında ise hem önceki çalışması olan *Genç Osmanlılar* hakkında hem de bu yeni çalışmasıyla ilgili yöntemsel bir tartışmaya yer verdiği görülmektedir (Mardin, 1994b, ss. 10-12). Mardin'in yöntemle dair duyarlılığı bunlarla sınırlı değildir elbette. Çalışmalarının geneline yayılan bir sosyal

² Weber'in metodolojik yaklaşımlarının bir analizi için bkz. Swingewood, 2014, ss. 150-168.

bilimsel metodolojik kaygıdan söz edilebilir. O, önemli çalışmalarında bir yöntem tartışması açarak seçtiği yöntemleri ve gerekçelerini etraflıca ele almıştır. Esasen, Mardin'i bütüncül ve derinlikli analizlere ulaştıran ve onun incelemelerini özgün ve özel kılan da ortaya koyduğu yöntemsel yaklaşımlardır. Dolayısıyla bu çalışmada, Mardin'in aşağı yukarı bütün çalışmalarında belirgin bir yer tutan genel sosyal bilimsel metodolojik yaklaşımları ve bu yaklaşımların din sosyolojisine yansımaları ele alınmaktadır.

Her bilim adamı gibi Şerif Mardin de çeşitli eleştirilere muhatap olmuştur. Ona yöneltilen eleştirilerin önemli bir kısmının sosyal bilim yaklaşımı ve metodolojisiyle ilgili olduğu söylenebilir. Özellikle yararlandığı kaynaklar konusunda Batı merkezli bir yaklaşım tarzı içinde olduğu ve oryantalist kaynaklara fazlaca başvurduğu; dolayısıyla yerli bir bakış geliştiremediği noktasında eleştiriler yöneltilmiştir (bkz. Canatan, 2018; Şeker, 2007, Aktay, 2017). Ancak bu konuda farklı değerlendirmeler de mevcuttur. Örneğin konuyu etraflıca inceleyip çeşitli argümanlar çerçevesinde tartışan Arlı'ya göre Mardin, oryantalist bir bakış açısına sahip olmadığı gibi başından itibaren oryantalizmin eksik, çarpık ve ötekileştirici bakışını gözler önüne sermeye çalışmıştır (Arlı, 2014, ss. 172-188). Yine Mardin'in, Türk toplumunu anlamanın önemli bir aracı olarak gördüğü Nakşibendiliği (bkz. Kara, 2020; Okumuş, 2018; Şeker, 2007) ve din sosyolojisi bağlamındaki eserlerinden biri olan Bediüzzaman Said Nursi Olayı'nı (bkz. Kara, 2020) ele alış biçimi çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Örneğin Said Nursi hakkındaki kitabı konusunda Kara, konunun titiz ve detaylı bir şekilde incelenmediği, İslam'a ve Osmanlı İslam kültürüne yaslanan bir portre çizilmediği yönünde eleştiriler dile getirmiştir (Kara, 2020, s. 302). Bunun yanı sıra Şerif Mardin metodolojisinin en önemli başlığı olan tarihsel süreklilik yaklaşımında bir aşırılık görenler olduğu (Okumuş, 2018) gibi meselelerin arka planına nüfuz etme çabasında da yeterince başarılı olmadığını ileri sürenler olmuştur (Karpaz, 2015).

Bu çalışmada kaynak olarak Mardin'in kitapları, makaleleri, tebliğleri ve kendisiyle yapılmış röportajlar esas alınmakla birlikte; hakkında yapılan birçok çalışmadan, bu çerçevede ileri sürülen görüş ve değerlendirmelerden de yararlanılmıştır. Özellikle de Mardin'in, yukarıda sözü edilen, din sosyolojisi kapsamındaki araştırmalarına odaklanılmış ve bu çalışmaların metodolojik yönü eleştirel bir bakışla çözümlenmeye çalışılmıştır. Elde edilen bulgular kısaca değerlendirildiğinde Şerif Mardin'in genelde sosyal bilimlere ve özelde din sosyolojisine yönelik metodolojik yaklaşımında; disiplinler arası çalışma, ele alınan konunun ve kavramların mikro düzeyde

analizi ve “anlama”ya odaklı arka plan çözümlenmeleri öne çıkan başlıklardır.

A. Şerif Mardin’in Metodolojik Yaklaşımları ve Din Sosyolojisi

Şerif Mardin’in metodolojisinin ana güzergâhları (ör., disiplinler arası yaklaşımı) ayrı ayrı ele alınabilecek ve daha detaylı bir incelemeyi gerektirecek niteliktedir elbette. Fakat bizim burada tercih ettiğimiz yaklaşım Mardin’in, din sosyolojisinde öne çıkan belli başlı metodolojik eğilimlerinin genel ve eleştirel bir incelemesinden oluşmaktadır.

1. Arka Plan Yaklaşımı

Yazılarında ve konuşmalarında muhtemelen çoğu bilim adamından daha çok soru soran Mardin’in üslubunda en çok dikkat çeken hususlardan biri düşüncelerini soru sorarak derinleştirmesidir. Onun bu tarzı, meselelerin arka planına ve nedenselliğine fazlaca önem verdiği anlamına gelebilir. Bu çerçevede Mardin’in sosyal bilim anlayışında her şeyden önce tarihsel arka plan irdelemesinin önemli bir yeri vardır. Diğer bir ifadeyle Mardin, geleneksel toplumla modern toplum arasındaki bağlantı noktalarına önem vermekte; bu yüzden de modern Türkiye’yi anlama çabası doğrultusunda Osmanlı toplum yapısının incelenmesine geniş bir yer ayırmaktadır (Serin, 1998, s. 33). Mardin’in arka plan yaklaşımından söz edildiğinde öncelikle onun tarihsel sosyolojisi ya da bir meselenin tarihsel arka planına verdiği önem akla gelmektedir. Mardin’e göre; ele alınan her konunun, kavramın ya da problemin arka planına nüfuz etmek önemlidir. Aksi halde “yalınkat” bir inceleme ortaya çıkar. Şerif Mardin’in bu yaklaşımı onun genel sosyal bilimsel metodolojisinin en önemli özelliği olarak temayüz etmekle birlikte din sosyolojisi çözümlenmelerinde de bariz bir şekilde kendini göstermektedir. Din sosyolojisi kapsamında incelenebilecek çalışmalarının geneli ağırlıklı olarak tarihsel arka plan çözümlenmelerine sahne olmaktadır. Örnek vermek gerekirse, çeşitli zamanlarda yayınlanmış makalelerden oluşan *Türkiye’de Din ve Siyaset* isimli kitabında yer alan İslamcılıkla ilgili iki makalesinde İslamcılığa ilişkin sosyolojik çözümlenmelere kısa kısa yer verse de daha çok meselenin tarihi gelişim sürecini ele aldığı görülmektedir (Mardin, 1993b, ss. 11-24; 1993c, ss. 25-36). Yine aynı çalışmada incelenen, Türkiye’de İslam’ın yeniden canlanması meselesi de tarihi arka plan perspektifiyle çözümlendiği gibi, aynı kitapta ele alınan din-laiklik ve din-siyaset ilişkilerinin analizinde de yoğun bir tarihsel boyut ve tarihi sürecin izlenmesi ameliyesi dikkati çekmektedir. Yani Okumuş’un işaret ettiği üzere (Okumuş, 2018, s. 172), biraz da abartılı bir şekilde, ele alınan konunun ve bugünkü durumun Osmanlı’ya uzanan geçmişiyle sağlam ve detaylı bir temellendirmesi söz konusudur. Yine bu

çalışmasında, “Türkiye’de Din ve Laiklik” konusunu ele alırken “Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme” çözümlerinden işe başlamaktadır (Mardin, 1993e, s. 39). Böylece Şerif Mardin’in, *Din ve İdeoloji* adlı çalışmasının metodolojisi hakkında, “belli tarih bilgilerinin sosyal bilim metotlarıyla işlendiği” şeklinde not düştüğü üzere (Mardin, 1993a, s. 7) tarihçi kimliği, çalışmalarına arka plan çözümlemesinin sınırlarını da aşar şekilde yansıtmakta ve disiplinler arası yaklaşımında en çok tarihsel boyut öne çıkmaktadır.

İlgi alanları genellikle tarih ile sosyolojinin kesiştiği noktalar olan Mardin; hem eski hem de yeni kaynakları kullanma, geleneksel yöntemlerle modern kuramları birleştirerek geçmişe ve geleceğe çift taraflı bakabilme becerisi bakımından istisnai bir özellik sergiler (Takış, 2013a, s. 73). Mardin, bir tarihçi ve sosyolog olarak çalışmalarında toplumu analiz ederken tarih ve sosyolojinin birlikte sağladığı imkanlardan yararlanmayı denemiştir. Başka bir ifadeyle Mardin, akademik eğitimi boyunca edindiği bir tecrübeyi³ çalışmalarına yansıtmıştır. Bu tecrübeye problemlerin arka planına inebilmek çok önemli sayılmaktadır. Dolayısıyla Mardin, bugünkü bir toplumsal problemi tarihi derinliklerine inmeden ve geçmişten tevarüs edilen özelliklerini anlamadan çözümlemenin yetersizliğini daima vurgulamış; sahip olduğu tarih formasyonu sayesinde de birincil kaynaklardan yararlanarak toplumun geçmişten devraldığı yapısal ve kültürel özellikleri en iyi analiz edenlerden biri olmuştur.

Türk modernleşmesini, yaygın yaklaşımın aksine Osmanlı modernleşmesinin bir devamı olarak okuyan Mardin (Çiğdem, 2005, s. 33), Türkiye’nin modernleşme sürecini Osmanlı’da başlayan çeşitli alanlardaki reform ve yenilik hareketleriyle ilişkisi içinde ele almaktadır. Sıklıkla Osmanlı toplum yapısıyla Cumhuriyet Türkiye’si arasındaki bağlantılara işaret eden Mardin’e göre, Cumhuriyetin özelliklerinin anlamını Osmanlı yapılarında aramak pek rastlanan bir yaklaşım biçimi olmasa da böyle bir bağlantı aslında Cumhuriyet Türkiye’sinin önemli bir özelliğidir (Mardin,

³ Şerif Mardin bir söyleşisinde, yurt dışında üniversite eğitimi sırasında edindiği bu tecrübeyi şöyle açıklamaktadır: “Stanford’da iken, Levelle adlı bir siyasi fikirler tarihi hocamız vardı. İsmi pek fazla duyulmuş bir adam değildi, ama araştırma yapanlar için çok iyi bir rehberdi. Ona bir çalışma götürdüğünüzde, ‘tamam da bir seviyede konuyu anlamışsınız fakat anladıklarınızın arka planında neler görüyorsunuz?’ derdi. Gider çalışır, onun arkasındaki şeyi bulur gelirdiniz. Bu sefer, ‘peki onun arka planında ne var?’ diye sorardı [...] Hepimiz ondan çok istifade ettik. Onun dışında, oradaki diğer hocaların tecrübesinden de çok istifade ettim. Çünkü, hepsi bu şekilde hem bilgilerin nasıl toplanabileceğini anlatıyorlardı hem de bir konuyu ortaya çıkarmak için bu işin ne kadar gerilerine gitmek gerektiğini de söylemiş oluyordular” (Mardin, 2013a, s. 208).

1993a, s. 143). Hatta Mardin'in yaptığı çalışmaların odak noktasında da bu konu bulunmaktadır. O, hemen hemen bütün çalışmalarında böyle bir bağlantının varlığını vurgulamış ve analizlerini bu perspektiften bakarak yapmıştır. Yani Mardin'in çalışmalarının belirgin bir özelliği, Türkiye'de yaşanan çağdaş sorunlar ile son dönem Osmanlı toplumundaki gelişmeler ve fikir akımları arasındaki tarihi, siyasi ve sosyolojik bağlantıları ortaya koymasındır, denilebilir (Anık, 2013, s. 16). Cumhuriyeti Osmanlı toplumuna bağlayan yapı unsurları arasında Mardin'in altını çizdiği en önemli başlıklardan biri, halk kültürüyle aydınlar kültürünün hâlâ iki ayrı kültür olarak varlığını sürdürmesidir (Mardin, 1993a, ss. 144-150).

Mardin'in ortaya koyduğu sosyolojinin ana karakteri, "tarihsel sosyoloji" olarak nitelendirilebilir (Okumuş, 2018, s. 156). Çalışmalarında tarihsel arka planı ve toplumsal bağlamı önemseyen tutumuyla Mardin, Tanzimat döneminden Cumhuriyet dönemine uzanan geniş bir zaman dilimine yayılmış konuları birincil kaynaklara dayalı olarak incelemesi ve tarihsel bağlamlarına atıfta bulunarak anlamaya ve açıklamaya çalışmasıyla tarihsel sosyoloji geleneğinin Türkiye'deki öncülerinden biri olmuştur. Bu yöntem sayesinde Mardin; incelediği konuları daha derinlikli, indirgemecilikten uzak ve farklı yönleriyle anlama imkanına sahip olmuştur (Ardıç, 2018, ss. 68-69).

Ancak kendisiyle yapılan bir söyleşi kapsamında belirttiği üzere (Mardin, 2020, s. 218) Mardin, "tarihsel sosyoloji" yapayım diye yola çıkmamıştır. Ele aldığı problemin arka planına inmeye yönelik formasyon ve motivasyonunun bir sonucu olarak tarihsel sosyoloji perspektifine yönelmiştir. O bu durumu şöyle ifade etmektedir:

"Öncelikle ben bunu bir disiplin olarak sonradan keşfettim ama ben özel bir problemi halletmeye çalışıyordum, yani Atatürk'ten önce Türkiye'de bir demokrasi tabanı gelişimi türünden bir şey var mı diye arıyordum. Bu tabiatıyla tarihsel bir şey oldu, yani ben daha çok belli bir dedektiflik peşineydin ve o dedektiflik de şununla ilgiliydi: Jön Türkler vardı, peki onlardan önce kimse var mıydı? [...] Dolayısıyla dedektiflik anlayışı kendiliğinden tarihsel bir alan yarattı" (Mardin, 2020, s. 218).

Mardin İslam'a ilişkin çözümlerinde, dinle ilişkili meselelerin karmaşık yapısının tekli nedenler ya da değişkenlerle açıklanamayacağını altını çizer ve Türkiye'de 1950'li yıllardan itibaren İslam'ın yeniden canlanmasını yorumlarken bunun basitçe yakın geçmişe bağlanamayacağını belirtir. Ona göre, 1980'deki gelişmelerin tarihini ele alan tartışmalar daha uzun bir perspektifin sağlayacağı yararlarından vazgeçmektedirler. Halbuki

İslam'ın geleceği hakkındaki isabetli öngörülerini sağlayacak olan bu perspektiftir (Mardin, 1993b, ss. 217-218).

Tarihi arka plan incelemeleri Mardin'in arka plan yaklaşımının yalnızca bir yönünü oluşturmaktadır. Çünkü Mardin, "anlama" perspektifiyle de bağlantılı olarak bir fikrin, bir ideolojinin ya da bir toplumsal eylemin arka planından bahsettiğinde sadece onun tarihinin ne kadar gerilere gittiğiyle ilgilenmiyor; aynı zamanda o meselenin kaynağını, çıkış noktasını, nedenlerini ve arkasındaki dünya görüşünü, hatta bir adım daha geriye giderek o dünya görüşüne rehberlik eden inanç sistemini merak etmektedir. Böylece Mardin'de problemin yalnızca bir analizinin çok ötesinde, çok katmanlı bir arka plan işçiliği belirmektedir.

Kısacası, Mardin'in çalışmalarında konu seçiminden konuya yaklaşıma ve yöneldiği metodolojik araçların çeşitliliğine kadar bir derinliğin ve nüfuz edişin varlığı hemen hissedilmektedir. Konunun en kolay yönünü ele almayı seçmek yerine problemin tarihi arka planına, dayandığı temellere, kaynaklara ve nedenlere daha çok odaklanmaktadır. Ele aldığı konuyu tanımlamasındaki arka plan vurgusunda ya da bir çalışmada bölüm bölüm farklı modellere, kavramsal araçlara ve farklı kuramlara yaslanmasında bunu görüyoruz (Mardin'in ele aldığı konuyu tanımlamasına bir örnek olarak bkz. Mardin, 1992b, s. 11).

2. Kavramsal Araçlardan Yararlanma

Kavramları Osmanlı-Türk modernleşme sürecinde ortaya çıkan çatışmaları, değişimleri ve dönüşümleri anlamının bir aracı olarak kullanan Mardin'in (N. Doğan, 2013, s. 37) metodolojisinde, Weber'de olduğu gibi, kavramsal şemalar son derece önemlidir. Onun çalışmalarında kuramsal zenginliğin yanında kavramsal bir zenginlik de göze çarpar. Öyle ki, Şerif Mardin ismi zikredildiğinde muhtemelen onun çokça kullandığı kavramlardan birkaçı akla gelmektedir (ör., kültür, ideoloji, merkez-çevre, kök paradigma, toplum haritası, görünmez kolej, karizma, ümmet, İslamcılık). Yani Mardin'in sosyolojisi kavramlar ve kavramsal haritalar temelinde ilerlemekte; kavramların araçsallığından ve açıklayıcı gücünden üst düzeyde yararlanırken ele aldığı kavramları da detaylı analizlere tabi tutmaktadır. Bu çerçevede birçok kavramı gündemine almıştır ama burada öne çıkan ve onunla özdeşleşen kavramlardan birkaçına kısaca işaret etmekle yetinilecektir. O kavramlardan biri *kültür* kavramıdır. Kültürü, "davranışlarımıza kılavuzluk eden kalıplar" olarak tanımlayan Mardin, gündelik hayatımızın öyle rast gele sürüp gitmediğinin, "hayatımızı şekillendiren kültürel çerçeveler kümesi içinde" davrandığımızın altını

çizmekte (Mardin, 1992b, ss. 19-20) ve toplumsal eylem ve pratiklerin arka planını analiz etmede bir genel çerçeve olarak “kültür” kavramının oluşturduğu örüntüden yararlanmaktadır.

İdeoloji de tıpkı *kültür* gibi Mardin’in çalışmalarının merkezinde yer alan kavramsal araçlardan biridir. İdeoloji kavramını “yumuşak” ve “sert” şekliyle⁴ (Mardin, 1993a, ss. 13-16) inceleme konusu yapan Mardin, İslamiyet’i yumuşak bir ideoloji olarak değerlendirmektedir ve bu anlamıyla İslam’ın bütün Müslüman toplumdaki, özellikle de Osmanlı ve Türkiye’deki etkilerini göstermeye çalışmaktadır. Diğer bir ifadeyle Mardin, dinin İslam toplumlarında yerine getirdiği ideolojik fonksiyonları farklı açılardan ele almakta ve İslam’ın “yumuşak” bir ideoloji olarak etkilerinin genişliğini büyük ölçüde gösterebildiğini ifade etmektedir (Mardin, 1993a, s. 104). Mardin, İslam’ın ideolojik etkisini anlatmada özellikle “ümme” kavramının sosyolojik analizinden yararlanmakta ve bu yapının toplumu bütünleştirici etkisini dikkatlere sunmaktadır. O, aynı zamanda İslam toplumunun yapısal özelliklerini anlatma aracı olarak yararlandığı kavramı mikro düzeyli çözümlenmelere tabi tutmaktadır (Mardin, 1993a, ss. 76-90,101-102). Bunu yaparken Mardin’in asıl amacı ümme kavramını izah etmek değildir; bilakis ümme yapısının toplumu anlamada bize ne gibi analiz imkanları sunduğu daha önemlidir. Bu açıdan, ümme yapısı diğerleriyle ilişkilerin biçimlenişinde önemli bir rol oynar. İslam toplumunda birincil ve duygusal ilişkiler ümme yapısının muhtevası tarafından desteklenir. Yani sosyal çevre ile iyi geçinmek, misafirperverlik ve hataları affetme gibi davranışlar İslam dininin ideolojik yönünü oluşturan ümme duygusunun telkin ettiği vasıflarındandır (Mardin, 1993a, s. 88). Mardin’e göre, Müslüman toplumlarda ümme yapısının önemli bir işlevi de ikincil yapıların olmayışından kaynaklanan boşluğu doldurma görevidir (Mardin, 1993a, s. 76).

Yine Mardin’in Said Nursi hakkındaki çalışmasına Victor Turner’in “kök paradigma” kavramı rehberlik etmektedir. “Kök paradigma”, bireylere kendi kültürleri çerçevesinde yol gösteren bir harita işlevi görmektedir. Kök paradigmalara bir örnek olarak, *gâzi* kelimesinin Türk kültüründeki anlam çeşitliliği ve birçok durumda davranışı yönlendiren bir çerçeve sağlaması gösterilebilir. Bununla birlikte, benzer işlevi görececek pek çok kavram zikredilebilir. Örneğin, bir toplumsal davranış çerçevesi olarak aile

⁴ Şerif Mardin, *Sert ideoloji* ile “sistematik bir şekilde işlenmiş, temel teorik eserlere dayanan, seçkinlerin kültürüyle sınırlandırılmış, muhtevası kuvvetli bir yapıyı”, *yumuşak ideoloji* ile ise “kitlelerin çok daha şekilsiz inanç ve bilişsel (cognitive) sistemlerini” kastetmektedir (Mardin, 1993a, s. 13-14).

hayatında *nâmus* ve *hürmet*, ekonomiyle ilgili olarak *kanaat* ve *rızık* gibi kavramlar toplumsal davranışı ve ilişkileri şekillendiren çerçeveler oluşturmaktadır (Mardin, 1992b, ss. 12-15). Kısacası Mardin, kök paradigmalara olarak tanımladığı kavramların iki işlevinden söz etmektedir: “Bir, kişisel davranışlara rehberlik teşkil eden ve ideal bir toplumun görünümünü veren ‘haritalar’ olarak; iki, kültür çantasında yer alıp bireyin toplumsal kurallara ve konumlara ilişkin algılamalarıyla birlikte, görüntüleri, sesleri ve renkleri anlamlandıran araçları birbirleriyle kaynaştıran başlıklar olarak” (Mardin, 1992b, s. 18).

Ayrıca Mardin'in mecazi bir anlatım olarak sıklıkla başvurduğu “harita” metaforu çok etkili ve açıklayıcı bir şema sunmaktadır. Harita metaforunu birçok kavrama (ör., kültür, ideoloji, kök paradigma) uyguladığı görülen Mardin, böylece kavramları belli bir forma dönüştürerek anlaşılabilirliğini artırmaktadır. “Merkez-çevre” ilişkisi de onun metaforik bir araç olarak görülmesini istediği (Mardin, 2013b, s. 240) ve aynı zamanda Türkiye’de çokça tartışılan kavramsal araçlardan biridir. Böylece Mardin, belirli kavramlar üzerinden toplumu analiz etmenin en iyi örneklerinden birini verir.

3. Kuramsal Yaklaşım

Şerif Mardin, teorilerin özgül yapısını ve ortaya çıkış şartlarını gözettiği gibi aynı zamanda onları kendi sosyal bilimsel perspektifi doğrultusunda kullanır, yani sadece teorilerin aktarımını yapmaz, onları ele aldığı konulara özgü biçimde uygulamaya çalışır (Çav, 2019, s. 89). Başka deyişle Mardin'in önemli bir özelliği, kendi kuramsal seçiciliğini, sosyolojinin iki kurucu isminin (Weber ve Durkheim) yaklaşımlarına ustalıkla yedirmesi; yani Weber'den yoğun bir şekilde yararlanırken hiçbir çalışmasında onu bire bir taklit etmemesidir (Arlı, 2014, s. 128, 214).

Batı'dan aldığımız kalıplar noktasında eleştirel bir bakış açısı ortaya koyan Mardin'e göre, dışarıdan aldıklarımızın kendi modernleşme dinamiğimize uygun olması gerekir. Aksi halde Batı'nın gelişme safhalarıyla ilgili mefhumları kendi gelişmemize tatbik ettiğimizde yanıltıcı neticelere ulaşıyoruz (Mardin, 1994a, s. 159). Mardin, *Din ve ideoloji* isimli çalışmasında da Osmanlı-İslam toplumunun ve bugünkü Türkiye'nin Batı toplumlarından ayrılan bazı özelliklerinin olduğunu göstermeyi temel bir hedef olarak ortaya koymaktadır (Mardin, 1993a, s. 9). O, Batı'da ortaya çıkan teorilerin Türk toplumu hakkında kısmen işlevsel olabileceğini ileri sürerek Osmanlı'da ve Türkiye'de genel geçer modellere uymayan yapıların ve ara katmanların varlığını sıklıkla vurgulamaktadır (Takiş, 2013b, s. 11). Hatta Mardin'i daha

baştan metodoloji güzergahına yönelten esas düşüncenin, Batı'ya özgü teorilerin Türk toplumsal yapısını kavramada yeterli olmayacağı fikri olduğu söylenebilir (Doğan ve Demir, 2018, s. 9; Mardin, 2013b, ss. 240-241). O, genellikle aktarmacı bir yaklaşımı benimsememiş ve toplumda gözlemlendiği problemlerden hareket ederek Osmanlı-Türk toplumunun yapısına ve kültürel özelliklerine dayanan bir kavramsallaştırma çabası içinde olmuştur. Osmanlı-Türk toplumu ve tarihi arka planı bağlamında yaptığı tartışmalar Türk düşüncesinin gelişimi için iyi bir zemin oluşturmuştur (N. Doğan, 2013, s. 39). Kısacası, Türkiye'nin kendine özgü bir yapıya sahip olması, Mardin'in en çok önemsendiği konulardan biri olmuştur (Takiş, 2013a, s. 78).

Belirtmek gerekir ki sosyolojik kuramlar her şeyden önce ortaya çıktıkları sosyokültürel çevre ve toplumla ilişkilidir. Batı toplumlarının kendi sosyoekonomik ve kültürel şartlarında üretilen kuramsal yaklaşımların, Türk toplumunun sorunlarına özgü biçimde nasıl kullanılacağı meselesi ise Türk sosyologlarının önünde duran temel problemlerden biridir (Günay, 2006b, s. 539). Diğer taraftan bilimsel araştırma sürecinin gereklerinden biri, belli sosyokültürel çerçevelerde üretilen kuramsal yaklaşımların özgüllüğünü göz önünde bulundurmadır. Bu anlamda belli dönem ve süreçlere bağlı olarak geliştirilen kavramsal, kuramsal ve tipolojik yaklaşımların farklı din ve kültürler için aynen uygulanıp uygulanamayacağı konusunda tartışmalar sürmektedir. Zira bir kuram ve açıklama tarzını belli durumlarla sınırlandırmak anlamına gelen relativizm, sosyolojinin bilimsel meşruiyetini zaafa uğratabilir. Öte yandan fenomenolojik ve anlayıcı yaklaşım doğrultusunda sosyal gerçekliğin kendine özgü kavram ve araçlarla anlaşılabilirliği üzerine inşa edilen eğilimin sosyal bilimler metodolojisine zenginleştirici katkılar yaptığı söylenebilir ve bu tartışmaların Türk sosyolojisinde toplumsal ve kültürel farklılıkları göz önünde tutan özgün açıklamaları desteklediği ve geliştirdiği ifade edilebilir (Çelik, 2009, ss. 208-209).

Mardin, kuramsal yaklaşımında sosyolojinin iki ana ekseninden de yararlanır. Her ne kadar "Weberci" olarak öne çıksa da "yapı ile fikir arasındaki ilişkileri" tetkik ettiği *Din ve ideoloji* de "yapı"ya ilişkin çözümlemeler ağırlık kazanmaktadır. Bu çalışmasında sık sık "yapı" sözcüğüne atıfta bulunan Mardin (örnek olarak bkz. s. 38, 57, 68-76, 83, 93), İslamiyet'i toplumsal yapıyla ilişkisi, toplumsal yapıda doldurduğu boşluk ve toplumsal yapıdaki işlevleri açısından çözümlemektedir (bkz. Mardin, 1993a, ss. 68-69). Mardin bu çalışmasında, yapı unsurlarının dinle çakışması konusu dolayısıyla, araştırmasının uzunca bir bölümünde Osmanlı toplum strüktürü üzerinde duracağını ifade etmektedir (Mardin, 1993a, s. 38).

Ayrıca bu kitapta bir ana başlık olarak “Osmanlı İmparatorluğu’nda Yapı ve Kültür” konusunu ele almaktadır (Mardin, 1993a, ss. 105-142). Mardin’in yapısal analizleri Osmanlı’da ikincil yapıların olmayışına dair yaklaşımında da görülür (Mardin, 1993a, ss. 73, 76-77).

Diğer bir ifadeyle Mardin, din ve toplumun kesişim noktalarındaki çözümlemelerinde en çok sosyolojinin iki kurucu isminin (Durkheim ve Weber) yaklaşımlarından ve ortaya attığı kavramlardan yararlanmaktadır. Ancak Durkheim ile karşılaştırıldığında Weber’in etkisi daha fazla hissedilmektedir. *Din ve İdeoloji’ye* metodolojik not düşerken daha çok Weber’in metodolojisini anlatmasında da bunu görüyoruz (bkz. Mardin, 1993a, ss. 7-9). Yani Mardin’in genel anlamda metodolojiye ilgisinde ve bu çerçevede “anlama”ya, tarihsel arka plana, kavramsal ve tipolojik yaklaşıma önem vermesinde Weber’in izlerini görmek mümkündür. Anık’a göre Mardin, “çalışmalarında Weber gibi kimi zaman pozitivist bir tutum benimserken kimi zaman da pozitivism karşıtı bir tutum sergiler. Yine Weber’in çalışmalarında olduğu gibi Mardin’in çalışmalarında da din merkezli analizler önemli yer tutmaktadır” (Anık, 2013, s. 16) Arlı’ya göre ise, “Mardin ilk çalışmalarından itibaren epistemolojik ve metodolojik bakımdan sadık bir Weberci’dir” (Arlı, 2008, s. 639) ki Mardin, bilim anlayışının Weber’e benzediğini zaten kendisi ifade etmektedir (Mardin, 2020, s. 228).

“Anlama” perspektifi açısından bakıldığında Mardin, eğitiminin önemli bir bölümünü Amerika’da alması dolayısıyla Amerikan sosyolojisinin anlama ve açıklama şeklinde somutlaşan özelliklerinden etkilenmiş ve yorumlamacı sosyolojinin Türkiye’deki kurucularından olmuştur (Çav, 2019, s. 80). Bir başka ifadeyle, 1960’lı yıllardan itibaren yaptığı çalışmalarla Türkiye’de hâkim pozitivist ve indirgemeci yaklaşımları aşarak “anlama” odaklı bir perspektifi Türk sosyal bilimlerine tanıtan isimlerden biri olmuştur (Ardıç, 2018, s. 68). Bu perspektifin bir yansıması olarak Mardin, nüfus ve eğitim gibi konuları sadece istatistik boyutuyla değil, “anlam”a dayalı bir nüfuz edişle ele almıştır (Takış, 2013a, s. 76). İslam toplumunun sınıfsız ve kastsız bir toplum olmasında namaz ibadetinin etkilerinin olduğu (Mardin, 1993a, s. 101) şeklindeki derin bakış açısında da muhtemelen onun “anlamaya” dayalı perspektifi etkili olmuştur. Yine Mardin; Türklerin imtiyazsız, sınıfsız ve kaynaşmış bir toplum olduğu şeklindeki Cumhuriyet ideolojisini İslam’ın ideolojik niteliklerine (ümme ideolojisi gibi) bağlamaktadır (Mardin, 1993a, s. 101). Dolayısıyla onun bu yaklaşımında da yorumsamacı sosyoloji anlayışının etkili olduğu söylenebilir. Mardin, çoğu çalışmasında olduğu gibi, ülkemizdeki tarih çalışmalarını değerlendirirken de “anlam”a vurgu

yapmaktadır. Mardin'e göre bu çalışmaların bir kısmında "kuru" bir tarihçilik hâkim ve "anlam" eksiktir. Anlam üzerinde duranlar da moda paradigmaların etkisindedir. Yani Batı'nın kendi tarihleri için ürettiği kavramları, tarihsel gerçekliğimiz içinde ne anlama geldiğini düşünmeden, kendi tarihimiz için kullanmaktadırlar (Mardin, 2013b, s. 240-241). Sonuç olarak, Batı'da en önemli temsilciliğini Max Weber'in yaptığı, sosyal olguları öncelikle aktörlerinin bakış açısından "anlamaya" çalışan yorumcu sosyolojinin Türkiye'deki en önemli iki temsilcisinden biri F. Sabri Ülgener ise diğeri Şerif Mardin'dir (Aktay, 2017).

Meseleye Türkiye'deki metodolojik yönelimler açısından bakıldığında toplumsal yaşamdaki düzene, bütünleşmeye ve uyuma odaklanan; dolayısıyla dinin bu anlamdaki katkılarının da önemli sayıldığı işlevselci yaklaşımla gerçekleştirilen çalışmaların Türk din sosyolojisinde adeta klasik bir araştırma geleneği haline geldiği söylenebilir (Çelik, 2009, s. 211). Ancak Türkiye'de din sosyolojisi çalışmalarında tercih edilen metodolojik perspektifler içinde işlevselciliğin ezici üstünlükte olması, teori inşasına yönelik genel bir soruna da işaret etmektedir (Günay vd., 2005, s. 200). Bununla birlikte son yıllarda anlayıcı sosyoloji paradigmasına dayalı çalışmalarda bir artış gözlenmektedir.

4. Bütüncül Yaklaşım

Mardin'in ortaya koyduğu metodoloji ne sadece siyaset bilimine ne tarihe ne de sosyolojiye aittir. Her ne kadar esas ilgisi bu üç alanda yoğunlaşsa da bilim anlayışı itibariyle sınırları aşan ve sosyal bilimlerin tamamını kucaklayan, aralarında mübadele imkânı da sağlayan bütüncül bir sosyal bilim metodolojisi ortaya koymuştur. Onun sosyal bilimlere yönelik bütüncül perspektifi içerisinde en önemli alanlardan biri din sosyolojisidir. Zira toplumu anlama ve açıklama çabasında ona en çok yardımcı olan disiplinlerden biridir. Dolayısıyla ortaya koyduğu metodolojik çerçeve onun din sosyoloğu kimliğinden bağımsız değildir. Bu anlamda müstakil din sosyolojisi incelemeleri diyebileceğimiz eserler (Din ve İdeoloji, Said Nursi Olayı gibi) ortaya koymuştur.

Mardin, *Din ve İdeoloji* adlı çalışmasına metodolojik not düşerken şu ifadelerle yer vermektedir:

"Bu araştırmanın amacı tarih bilimleriyle modern 'davranış' bilimlerinin ve bilhassa sosyoloji, psikoloji, sosyal antropolojinin metotlarının ne şekilde birleştirileceklerini göstermektir. Bu uğurda belli tarih bilgileri sosyal bilim metotlarıyla işlenmiş, 'deneme' mahiyetinde bir eser ortaya çıkarılmıştır [...] Gaye, belirli

görüŖ açılarının ve bu arada modern ideoloji ve din sosyolojisi tahlil metotlarının bir toplumu anlamada bize ne gibi tahlil imkânları sağladığını araŖtırmaktır” (Mardin, 1993a, s. 7)

Mardin'in gayesi toplumu anlama ve açıklamadır. Bu uğurda biraz da pragmatist bir yaklaşımla çeŖitli argümanları kullanmayı, bilimlerin metodolojik sınırlarını zorlamayı yeğlemektedir. Din sosyolojisini gündemine alması da, yukarıda belirttiği üzere, bu amaca yöneliktir. Onun sosyal bilim düşüncesi doğrutusunda sosyo-kültürel gerçekliğin bütününe görebilmeyi sağlayan araçlardan biri elbette din sosyolojisidir. Bu anlamda Mardin, toplum çözümlemesinde din sosyolojisinin sağladığı tahlil imkanlarından geniş ölçüde yararlanmaktadır. Yani o, genelde sosyal bilimlere özelde ise din sosyolojisine metodolojik bir açılım sağlarken din sosyolojisi de onun toplum çözümlemelerine önemli katkılar sunmaktadır.

Kısacası, çalışmalarında tarih, sosyoloji, sosyal antropoloji, psikoloji ve din sosyolojisi gibi disiplinlerin kuramsal ve metodolojik araçlarını birleŖtirerek kullanan Mardin, geniş bir alanda çalışmanın ve disiplinler arası bir metodolojik yönelimin imkanlarını göstermesiyle Türk sosyal bilimler tarihinde özgün bir konuma sahip olmuştur (Ardıç, 2018, s. 68). Bu yaklaşımın doğal sonucu olarak Mardin'in çalışmaları, disiplinlerarası bir nitelik taşır (Anık, 2013, s. 14). Yani Mardin'in çalışmaları, sosyal bilimlerin tamamından beslenen karakteriyle disiplinler arası bir özelliğe sahiptir. Fakat bu disiplinlerarasılık asla bir disiplinin merkezde olmadığı anlamına da gelmemektedir (Arılı, 2008, s. 636).

Sosyal bilimlerde disiplinler arası yaklaşımın önemi söylem olarak çokça dile getirilse de başarılı uygulamalara az rastlanmaktadır. Mardin bunu incelemelerine bizzat yansıtığı ve başarıyla uyguladığı için bugün onun belli başlı yönlemsel eğilimlerinden biri olarak “disiplinlerarasılık”, “metotları birleŖtirme” ya da “bütüncül yaklaşım” olarak ifade edilen yönü öne çıkmaktadır. Öte yandan Mardin'in bu yaklaşımını önemli kılan diğeri bir husus da bunu 60'lı, 70'li yıllarda, Türkiye'de sosyal bilimlerin, özellikle de din sosyolojisinin bu kadar gelişmediği bir dönemde gündeme getirmiş olması ve çalışmalarının önemli bir kısmını da o dönemde yapmasıdır. Zira o gün için bunun anlamı daha büyüktür.

Mardin, konuları ele alırken, klasik yaklaşımda olduğu gibi, sadece Durkheim'i ya da Weber'i takip etmiyor, ele aldığı konuyu açıklayabilmek için çok yönlü bir yöntemi tercih ediyor. Yani, bir taraftan toplumsal şartları dikkate alırken diğeri taraftan, Weber'de olduğu gibi, özneni kendi dünyasını yansıtmak istemektedir (Aydın, 2007, s. 366). Böylece Mardin, makro-mikro

çözümlemeyi birlikte yapmanın verimliliğini ve avantajlarını göstermektedir (Keyman, 2005, s. 61).

Müslüman ülkelerde din sosyolojisinin çeşitli konuları üzerine yapılan çalışmalarda özellikle metodolojik yetersizlikler dikkati çekmektedir (Günay, 2015, ss. 149-150). Din sosyolojisinin yönteminden bahsedildiğinde bu bilimin sosyoloji ve din gibi iki temel mesnede yaslandığı, dolayısıyla doğal olarak disiplinler arası bir özellik taşıdığı ifade edildiği gibi, din bilimlerinin diğer alanlarından (dinler tarihi, din psikolojisi, din etnolojisi, din antropolojisi gibi) yararlanmasının da gerekli olduğu belirtilmektedir (Günay, 2015, s. 150). Hatta son yıllarda din sosyolojisinde sosyal psikolojik eğilimlerin de giderek yaygınlaştığı dile getirilmektedir (Günay, 2006a, s. 5). Din sosyolojisinde konulara çeşitli yaklaşım biçimleri ve bu yaklaşımlara uygun farklı yöntem ve teknikler söz konusudur. Dolayısıyla din sosyolojisi için standart ve değişmez yöntemlerden ziyade bir yöntem çeşitliliğinden söz etmek daha uygundur (Günay, 2015, s. 151).

Din sosyolojisinin ele aldığı problemlerin karmaşık yapısı farklı yöntemlerle elde edilen bilgilerin birlikte kullanılmasını gerekli kılar (Riis, 2012, s. 366). Dini yaşayışın toplumsal hayatla etkileşiminin karmaşık görüntüsü, farklı sosyolojik paradigmalara araçlarını kullanmayı gerektirebilmektedir. Toplumsal hayata nasıl bakıldığına (bütünleşmeci ya da çatışmacı) bağlı olarak farklı perspektiflerden (işlevsel, yapısal - işlevsel, çatışmacı, etnometodoloji, sembolik etkileşimcilik gibi) biri veya birkaçı kullanılabilir. Ancak bazı durumlarda araştırma konusunun hangi perspektifle ve hangi yöntemle uyumlu olup olmadığı tartışılmamakta, bu da metodolojik zaafıya yol açmaktadır. Halbuki bir araştırmada yöntem belirleme işi zihinsel bir meşakkati gerektirmektedir. Bunu atlayan çalışmalar genellikle önceki benzer araştırmalardan aktarma yaparak, tabir yerinde ise, işin kolayına kaçmaktadırlar (Günay vd., 2005, s. 200). İşte Mardin'in farkı burada ortaya çıkmaktadır. Onun çoğu çalışmasının başlangıcında yöntemle dair açıklamalar, o yöntemi seçme sebebi, yöntemin olumlu ve olumsuz yanlarına dair bir tartışma görülür (bkz. Mardin, 1992a, 1992b, 1993a, 1994b).

B. Şerif Mardin'in Metodolojisine Eleştirel Bakış

Şüphesiz Şerif Mardin'i ve onun sosyal bilim metodolojisini objektif ve tarafsız bir şekilde değerlendirebilmek için eleştirel bir bakış açısının katkısına ihtiyaç olduğu açıktır. Bu anlamda birçok araştırmacı tarafından Şerif Mardin'in çalışmalarına, epistemolojik ve metodolojik yaklaşımlarına yöneltilen eleştiriler dikkate alınmak zorundadır. Esasen Şerif Mardin'in

çalışmalarına ve görüşlerine yöneltilen eleştiriler başlı başına bir araştırmannın konusu olarak da ele alınabilir. Ancak burada biraz daha sınırlı olarak özellikle metodolojik açıdan ileri sürülen eleştiriler ve onun zaman zaman bu eleştirilere verdiği cevaplar üzerinde kısaca durulacaktır.

Mardin, İslam hakkındaki bilgiler için İslam'ın temel kaynakları ve İslam hakkında yazılmış yerli literatür yerine müsteşriklerin kaynaklarına başvurmakla eleştirilmektedir. Yani, din (İslam) hakkındaki değerlendirmelerinde genellikle Batılı kaynaklara ve düşünörlere atıfta bulunurken (Örneğin, dinin "millet" anlamı için D. S. Margoliouth'ı referans alması gibi. bkz. Mardin 1993a, ss. 67-68), yerli kaynaklara ve Müslüman düşünörlerin görüşlerine daha az başvurmaktadır. Bu da haklı olarak çeşitli eleştirilere sebep olmaktadır. Ancak eleştirilen, sadece Mardin'in oryantalist kaynaklara sıklıkla başvurması değil, aynı zamanda oryantalist tezlere sarıldığı iddiasıdır ki; Osmanlı'da ve İslam toplumlarında "ikincil yapılar"ın, yani devlet ile toplum arasında aracı rolü üstlenen kuruluşların bulunmadığı şeklindeki tez, oryantalist bir bakış açısının ürünü olarak değerlendirilmektedir. Böylece Mardin'in, Batı'da olan ancak İslam toplumlarında bulunmayan bir şeyi keşfetmeye çalışarak doğu toplumlarında Batı'ya özgü kurumları arama ve bulamama biçiminde tezahür eden oryantalist bakış açısını ve söylemini benimsemiş olduğu ileri sürölmektedir (Canatan, 2018, ss. 24-25). Dolayısıyla Onun oryantalist bir söyleme sahip olmadığı iddiası, fazlasıyla iyimser ve duygusal bir yaklaşımın ürünü olarak değerlendirilmektedir. Çünkü Mardin, çalışmalarında daha çok Batılı literatüre bağlı kalmış, bu literatüre özgü dil ve söylemlerden etkilenmiştir (Canatan, 2018, s. 28). Şeker'e göre Mardin, Nakşibendilik konusunu da oryantalistlere benzer bir yaklaşım tarzıyla ele almıştır. Yani, genişlik var derinlik yok. Ayrıca atıfta bulunduğu kaynaklar genellikle hem ikincil kaynaklar hem de Batı'da yapılmış çalışmalardır. Nakşiliği bizzat kendi metinlerinden ve yaşayan temsilcilerinin görüşlerinden hareketle analiz etmemiştir, topluma "dışarıdan" bakmıştır (Şeker, 2007, s. 213). Mardin'in çalışmalarının kaynakçalarına kabaca bir göz atış bile onun İslam'ın temel kaynaklarına ve Müslüman düşünörlerin görüşlerine fazla atıfta bulunmadığını göstermeye yeterlidir. Fakat o aynı zamanda, yukarıda işaret edildiği üzere, Batı'da gelişen teori ve kavramların Osmanlı-Türk toplumunu açıklamaya yetmeyeceğinin farkındadır. Nitekim Mardin'in Batı dünyasında gerçekleşen tartışmaları Türkiye'nin özgöl şartlarını gözeterek yeni bir okumayla ele aldığı (Subaşı, 2013, s. 123) belirtilmiştir.

Şeker'e göre Mardin, Batı'ya özgü düşünce tarzıyla yaklaştığı Nakşibendiliğın ekonomik, sosyal ve siyasal boyutlarını, yani maddi açıdan

işlevsel yönlerini öne çıkarırken tarihi gerçekliğini ve dini mahiyetini yeter düzeyde irdelememiştir. Mardin'in Nakşibendilik tasavvurunun esasını siyaset oluşturmaktadır, yani Nakşibendilikle ilgili her şey siyaset etrafında dönmektedir. Nakşibendiliğe ilgisi ise tasavvufi düşüncenin ve Nakşibendiliğin Osmanlı'nın dünya görüşünü şekillendirici bir rol oynamasından gelmektedir. Mardin, meseleye sosyolojinin perspektifinden bakmıştır. Bu bakış açısıyla Nakşibendilik "ledünnî" membandan uzaklaşmıştır (Şeker, 2007, s. 212). Ayrıca Mardin'in, Nakşibendiliği ağırlıklı olarak sosyolojik bir okumayla ele almasının onun kendi anlamacı yaklaşımıyla da bağdaşmadığı ifade edilmiştir (Okumuş, 2018, s. 163). Ancak Mardin, Said Nursi hakkındaki çalışmasına yöneltilen eleştirilere verdiği cevaplar kapsamında bu konudaki yaklaşımını ortaya koymuştur: O, meselenin "ulvi ve semavi tarafına bakmadınız" şeklindeki eleştiriye, "bu benim işim değil" diyerek cevap vermiştir. Ona göre bir sosyal bilimci olarak kendisinin görevi, meselenin ulvi ve semavi tarafına bakmak değil, "bununla bunun arasındaki köprüyü kurmaktır". Ayrıca o ihtisası kendisinde görmediği için böyle bir şey söylemeye kalkmasının doğru olmayacağını belirtmiştir (Mardin 1996, s. 12).

Mardin'in tarihi arka plan yaklaşımı da bir bakıma eleştiri konusu olmuştur. Okumuş'a göre; Cumhuriyet dönemindeki dinî değişim ve gelişmeleri, dinî olayları, sözgelimi tarikatların devletle ilişkilerini tarihsel yöntem ve devamlılık düşüncesiyle Osmanlı arka planına oturtarak açıklamaya çalışmak önemli olsa da Mardin bunu yaparken Cumhuriyet sonrası dönemdeki değişimi göz önünde bulundurmada başarısızlıkla karşı karşıya kalmıştır. Ayrıca tarihsel arka planı ve sürekliliği aşırı öne çıkarmanın, biraz da yeni dönemin modernleşme ve sekülerleşme adına yaptıklarını meşrulaştırma gibi bir çabaya hizmet ettiği düşünülebilir (Okumuş, 2018, s. 172). Mardin, Said Nursi hakkındaki kitabına yönelik olarak "tarihsel arka planı fazla dikkate aldığı" yönündeki eleştiriye, bu eleştiri doğru olabilir ama bunun dozu nedir? Said Nursi hakkında yazı yazan biri Abdülhamit döneminde yaşadığını söylemeyecek mi? O dönemin kurumları var, o dönemdeki İslamî tartışmalar var, şeklinde cevap vererek (Mardin, 1996, s. 12) bu yaklaşımını savunmaktadır.

Şerif Mardin'in, arka plan incelemelerinin ve çok katmanlı analizlerinin bir değerlendirmesi, hayli çarpıcı ifadelerle, onu yakından tanıyan Karpas (2015) tarafından yapılmıştır. Karpas'a göre: "Gerçek kökenlerini bulma çabası sosyal, kültürel ortamı ile Batı eğiliminin çarpışmasından doğan bir çelişkidir. Şerif bu çelişkiyi bağdaştırmak için hayat boyu çabalamış, fakat bütünlük arz eden bir senteze ulaşamadığı için

bence her ikisini de bir arada yaşatmıştır. Ama kendisine mahsus entelektüel bir yol çizerek İslami-Osmanlı kökenlerini Batı sosyal yöntemleri ışığında anlatmaya çalışmıştır” (Karpata, 2015, s. 281). Kısacası, “Şerif ‘suyu arayan’ fakat bulamayan bir adamdır ve bu arayış onu verimli bir ilim adamı yapmıştır” (Karpata, 2015, s. 311).

Yine Karpata’ya göre Şerif Mardin, 1970’lerde Türkiye’ye döndükten sonra yöneldiği sosyoloji alanında modern sosyolojinin somut örneklerini yerinde incelemek yerine yazılı eserlere dayalı çalışmalar yapmıştır (Karpata, 2015, ss. 282-283). Bir sosyolog olarak onun çalışmalarındaki zayıf noktalardan birinin, uygulamalı çalışmalara pek yer vermemesidir, denilebilir.

Mardin’in eleştirildiği konuların başında Batılı kalıplar, kavram ve kuramlarla Türk toplumuna yaklaşması, dolayısıyla yerli bir bakış gösteremediği şeklindeki eleştiri⁵ gelmektedir. Ancak Mardin, yukarıda değinildiği üzere, Türkiye’nin kendi modernleşme dinamiklerine dikkat çekmekte ve Türk toplumunun Batı toplumlarından ayrılan bazı özelliklerinin olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Dolayısıyla burada bir çelişki göze çarpmaktadır. Çav’a göre bu durum şöyle açıklanabilir: Mardin, temel olarak Batı kaynaklı teorileri ve yaklaşımları kullanmakla birlikte, bu teorileri kendi sosyal bilim yaklaşımı içinde uygulamaya çalışır, fakat bu çabasında belli bir düzeyde başarılı olur. Dolayısıyla bu konuda kendisiyle ilgili öne sürülen eleştirileri bazı yönleriyle haklı çıkarır (Çav, 2019, s. 104, 108). Yani Mardin, Türk toplumunun Batı’dan ayrılan yapısal ve kültürel özelliklerine önem verse de bu özelliklerin çözümlemesinde büyük ölçüde Batılı kaynaklardan; Batı’nın kendi toplumsal, tarihi ve kültürel gerçekliği bağlamında ürettiği kavram, kuram ve tipolojilerden yararlanmıştı (Çav, 2019, s. 90).

Değerlendirme ve Sonuç

Mardin, Osmanlı’nın ve modern Türkiye’nin toplumsal sorunlarından hareket ederek sosyolojisini şekillendirmiş; toplumu anlamada tarihsel verilerden, din, kültür, dil ve söylem analizlerinden yararlanmıştı. Aydın’ın ifadesiyle o, İslam, toplum ve siyaset arasında kurduğu ilişkilere dair çalışmalarıyla önemli bir referans kaynağı olmuş; elli yılı aşan bilimsel çalışma hayatında Türk toplumunun önemli sorunlarını toplumsal zeminiyle ve arka planıyla birlikte, resmi yorumun ve muhalif söylemlerin dışında kalarak incelemeyi başarmıştır (Aydın, 2007, ss. 368-369). Analizlerinde

⁵ Bu anlamdaki eleştirilerin bir örneği için bkz. Kızılcık, 2009.

ağırlıklı olarak Weber'in yaklaşımlarının bir benzerini Türk toplumuna uyguladığı görülen Mardin, olabildiğince farklı metodolojik araçlarla toplumu ve toplumsal davranışı anlamaya ve açıklamaya çalışmış; toplum çözümlemesinde büyük ölçüde kavramsal araçlardan (kültür, ideoloji, merkez-çevre gibi), topluma ait dil ve sembollerden yararlanmıştır.

Türkiye'de sosyal bilimlere ve din sosyolojisi alanına kuramsal, kavramsal ve yöntemsel bir genişlik ve derinlik kazandıran Mardin'i diğer birçok bilim adamından farklı kılan özelliği, özgün ve bütüncül bir yöntemi takip etmesidir, denilebilir. Özellikle geniş bir yelpazede disiplinler arası bilgi, kuram ve yöntem paylaşımı ve metodları birleştirmede gösterdiği esneklik perspektifi bugünün din sosyologları için metodolojik bir açılım niteliğindedir. Mardin, her şeyden önce çok yönlü bir sosyal bilimci hüviyeti taşımaktadır. O, çalışmalarında siyaset bilimi, tarih, antropoloji ve sosyoloji başta olmak üzere geniş anlamda sosyal bilimlerin temin ettiği birikimden yararlanmış; Arlı'nın da işaret ettiği gibi Türkiye'de din ile toplum, siyaset ve kültür ilişkilerini tarihsel, siyasal ve psiko-sosyal boyutlarıyla çok yönlü biçimde analiz etmeye çalışmıştır (Arlı, 2014, s. 124).

Tarihsel sosyolojinin Türkiye'deki önemli temsilcilerinden biri olan Mardin sadece tarihi arka plan açısından değil, meselelerin gerçek nedenlerinin izini sürme şeklinde ortaya çıkan çok katmanlı arka plan çözümlemeleri sayesinde daha derinlikli ve sağlam analizler yapma imkânı bulmuştur. Başka bir ifadeyle Mardin, akademik hayatı boyunca edindiği ve konuları ele alışında fazlasıyla belirleyici olan bu tecrübe sayesinde bilimsel açıdan nitelikli, analitik ve doyurucu eserlere imza atmıştır.

Yararlandığı bilim çevrelerini ve onlardan ne konuda ve ne ölçüde yararlandığını gayet açık bir şekilde yine kendisi ifade ederek çoğu bilim adamından ayrılan Mardin'in çalışmalarındaki önemli bir özellik açıklık ve eleştirelliktir. Mardin, yeri geldiğinde kendisini eleştirebilmiş, geçmişte bazı düşüncelere neden kapıldığını ve sonradan o düşünceden neden uzaklaştığını veya tercih ettiği bir yöntemdeki isabet durumunu açık yüreklilikle izah etmiştir. Bu, onun bilimde açıklık ve şeffaflık anlayışını yansıttığı gibi gelişime açık bir metodolojik yaklaşım içinde olduğunu da göstermektedir.

Sonuç olarak sosyal bilimlerde metodoloji sorunu Mardin'in başlıca ilgi alanlarından biri olmuş ve bu ilgi çalışmalarının bir parçası olarak sürüp gitmiştir. Mardin her ne kadar yöntem konusunda ciddi eleştiriler olsa da Türk sosyal bilimlerinde metodolojinin gelişimine katkı sunan ve bu anlamda açılım niteliğinde işler yapan ender isimlerden biri olmuştur.

Dolayısıyla en çok yoğunlaştığı alanlardan biri olan din sosyolojisinin de metodolojik açıdan gelişimine ve özellikle de yapılacak çalışmaların yüzeysellikten kurtulmasına yardım edecek yeni ve farklı metodolojik yaklaşımlar ortaya koymuştur.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- AKTAY, Y. (2017, Eylül 11). Şerif Mardin'in Katkısını Doğru Anlamak. *Yeni Şafak*.
- ANIK, M. (2013). Türkiye'de Sekülerizm Tartışmalarında İki Eksen: Şerif Mardin ve İsmail Kara. *Ümran Dergisi*, 225, 14-31.
- ARDIÇ, N. (2018). Prof. Dr. Nurullah Ardiç ile Şerif Mardin'in Akademik Hayatı. *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 63-74.
- ARLI, A. (2008). Türkiye'de Sosyolojinin Eleştirel Kapasitesi: Şerif Mardin Üzerine. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6(11), 633-652.
- ARLI, A. (2013). Şerif Mardin Bibliyografyası (1950-2007). İçinde T. Takış

- (Ed.), *Şerif Mardin Okumaları* (2. bs, ss. 267-310). Doğu Batı Yayınları.
- ARLI, A. (2014). *Oryantalizm-Oksidentalizm ve Şerif Mardin* (3. bs). Küre Yayınları.
- ATAY, T. (2013). Şerif Mardin, Din ve Türkiye’de “Galile” Olmak. İçinde T. Takış (Ed.), *Şerif Mardin Okumaları* (2. bs, ss. 102-121). Doğu Batı Yayınları.
- AYDIN, M. (2007). Türkiye’de Din Sosyolojisi Çalışmaları Tarihsel Gelişim ve Bazı Eğilimler. İçinde Y. Aktay & M. E. Köktaş (Ed.), *Din Sosyolojisi* (3. bs, ss. 345-378). Vadi Yayınları.
- CANATAN, K. (2018). Şerif Mardin’in İslam Hakkındaki Eserlerinin Eleştirel Değerlendirilmesi. *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(12), 1-28.
- ÇAV, E. (2019). Türkiye’de “Yerli Sosyoloji” İmkânı: Cahit Tanyol ile Şerif Mardin’in Yaklaşımlarının Karşılaştırmalı İncelemesi. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 43(Güz), 78-120.
- ÇELİK, C. (2009). Türk Din Sosyolojisinde Kuramsal Yaklaşım Sorunu. *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, 1(2), 203-217.
- ÇİĞDEM, A. (2005). “Millî Mesele” Olarak Din. İçinde A. Öncü & O. Tekelioğlu (Ed.), *Şerif Mardin’e Armağan* (ss. 21-35). İletişim Yayınları.
- DOĞAN, N. (2013). Şerif Mardin, Türk Sosyolojisi ve Sosyolojik Teori. İçinde T. Takış (Ed.), *Şerif Mardin Okumaları* (2. bs, ss. 19-41). Doğu Batı Yayınları.
- DOĞAN, S., & DEMİR, S. (2018). Şerif Mardin Anısına: İkincil Literatüre Küçük Bir Katkı. *Temaşa*, 8, 6-26.
- GÜNAY, Ü. (2006a). Dindarlığın Sosyolojisi. İçinde Ü. Günay & C. Çelik (Ed.), *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* (ss. 1-59). Karahan Kitabevi.
- GÜNAY, Ü. (2006b). Kuramsal Yaklaşım ve Türk Sosyolojisi. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21, 509-542.
- GÜNAY, Ü. (2015). Din Sosyolojisinin Yöntem ve Teknikleri. İçinde N. Akyüz & İ. Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı* (3. bs, ss. 149-168). Grafiker Yayınları.
- GÜNAY, Ü., TAŞTAN, A., & ÇELİK, C. (2005). Türk Din Sosyolojisinde Yöntem Sorunu. *Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu*, 193-215.
- GÜNERİGÖK, M. (2013). Şerif Mardin’de Din Sosyolojisi. İçinde T. Takış (Ed.), *Şerif Mardin Okumaları* (2. bs, ss. 168-206). Doğu Batı.
- KARA, İ. (2020). *Biraz Yakın Tarih Biraz Uzak Hurafe* (3. bs). Dergah Yayınları.
-

- KARPAT, K. H. (2015). *Bir Ömrün İnsanları Türkiye'den ve Dünyadan Portreler*. Timaş Yayınları.
- KEYMAN, E. F. (2005). Şerif Mardin'i Okumak: Modernleşme, Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye. İçinde A. Öncü & O. Tekelioğlu (Ed.), *Şerif Mardin'e Armağan* (ss. 37-63). İletişim Yayınları.
- KIZILÇELİK, S. (2009). Batı Sosyolojisine Aşırı Bağımlı Bir Sosyoloji Örneği: Ziya Gökalp, Prens Sabahattin, Sabri F. Ülgener, Mübeccel B. Kıray, Şerif Mardin, Emre Kongar ve Nilüfer Göle'nin Sosyoloji Anlayışları Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme. İçinde E. Eğribel & U. Özcan (Ed.), *Türkiye'de Toplum Bilimlerinin Gelişimi I – Kıta Avrupası Etkisi* (ss. 171-236). Kitabevi Yayınları.
- MARDİN, Ş. (1992a). *İdeoloji*. İletişim Yayınları.
- MARDİN, Ş. (1992b). *Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme Bediüzzaman Said Nursi Olayı* (M. Çulhaoğlu, Çev.). İletişim Yayınları.
- MARDİN, Ş. (1993a). *Din ve İdeoloji* (6. bs). İletişim Yayınları.
- MARDİN, Ş. (1993b). 2000'e Doğru Kültür ve Din. İçinde G. A. Tosun (Çev.), *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler / 3)* (3. bs, ss. 213-237). İletişim Yayınları.
- MARDİN, Ş. (1993c). İslamcılık. İçinde *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler / 3)* (3. bs, ss. 11-24). İletişim Yayınları.
- MARDİN, Ş. (1993d). İslamcılık. İçinde *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler / 3)* (3. bs, ss. 25-36). İletişim Yayınları.
- MARDİN, Ş. (1993e). Türkiye'de Din ve Laiklik. İçinde F. Unan (Çev.), *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler / 3)* (3. bs, ss. 37-80). İletişim Yayınları.
- MARDİN, Ş. (1994a). Siyasal Sözlüğümüzün Özellikleri: "Faşizm". İçinde M. Türköne & T. Önder (Der.), *Siyasal ve Sosyal Bilimler (Makaleler / 2)* (3. bs, ss. 159-166). İletişim Yayınları.
- MARDİN, Ş. (1994b). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* (5. bs). İletişim Yayınları.
- MARDİN, Ş. (1996, Temmuz 21-27). Şerif Mardin'le Refah, İslam ve Türkiye Üzerine. *Ülke Dergisi*, 12. (M. Bilici, Röportaj Yapan)
- MARDİN, Ş. (2013a). Şerif Mardin ile "Türk Siyaset Düşüncesi" Üzerine. *Türkiye, İslam ve Sekülerizm (Makaleler / 5)*, 201-236. (G. Çetinsaya, C. Çakır, A. Okumuş, & A. Arlı, Röportajı Yapanlar) İletişim Yayınları.
- MARDİN, Ş. (2013b). Şerif Mardin ile Merkez-Çevre Analizi Üzerine. *Türkiye*,

- İslam ve Sekülerizm (Makaleler / 5)*, 237-242. (A. Çiğdem, F. Açikel, N. Erdoğan, & T. Bora, Röportajı Yapanlar) İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARDİN, Ş. (2020). Sosyolojiden Tarihe Bakmak. *Tarihsel Sosyoloji*, 214-232. (B. Toksabay, Röportaj Yapan) Doğu Batı Yayınları.
- OKUMUŞ, E. (2018). Şerif Mardin’de İslam Din Sosyolojisi—Bir Giriş Denemesi. *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(2), 145-174.
- RIIS, O. P. (2012). Din Sosyolojisinde Metod. İçinde P. B. Clarke (Ed.), & A. Onay (Çev.), *Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem* (ss. 365-388). İmge Kitabevi Yayınları.
- SERİN, M. (1998). *Şerif Mardin ve Din Sosyolojisi*. Erciyes Üniversitesi.
- SUBAŞI, N. (2013). Mahalleyi Baskısıyla Hatırlamak. İçinde T. Takış (Ed.), *Şerif Mardin Okumaları* (2. bs, ss. 122-133). Doğu Batı Yayınları.
- SWINGWOOD, A. (2014). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi* (O. Akınhay, Çev.; 3. bs). Agorakitaplığı.
- ŞEKER, F. M. (2007). *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru- Şerif Mardin Örneği* -. Dergah Yayınları.
- TAKIŞ, T. (2013a). Sosyal Bilimlerin “Öteki” Kutbu: Şerif Mardin ve Entelektüel Bir Harita. İçinde T. Takış (Ed.), *Şerif Mardin Okumaları* (2. bs, ss. 70-89). Doğu Batı Yayınları.
- TAKIŞ, T. (2013b). Türkiye’de Şerif Mardin Olayı. İçinde T. Takış (Ed.), *Şerif Mardin Okumaları* (2. bs, ss. 9-16). Doğu Batı Yayınları.



AN INVESTIGATION ON ŞERİF MARDİN'S METHODOLOGICAL CONTRIBUTIONS TO TURKISH SOCIOLOGY OF RELIGION

 Mustafa SERİN^a

Extended Abstract

Şerif Mardin, as a versatile scientist, made important contributions to Turkish social sciences with his original studies in the fields of political science, history, sociology and sociology of religion. A lot of research has been done about Mardin, which mainly offers analysis of religion and sociology of religion in his studies. However, his methodological approaches to the sociology of religion have not been specifically studied except for a limited number of studies. Therefore, this study aimed to examine the methodological contributions of Mardin to the Turkish sociology of religion, based on such a need. In this context; Mardin's books, articles, presentations, interviews with him and various studies about him were used. However, especially his works within the scope of sociology of religion were focused on, and the methodological discussions and methods followed in these studies were analyzed with a critical perspective. It can be said that the most important contributions of Mardin to the social sciences and sociology of religion are the methodological contributions. It can be mentioned that there is a social scientific methodological concern that spreads throughout his work. In fact, the interest in methodology is clearly seen in Weber, who was the name he was most influenced by. In other words, it is possible to see the traces of Weber in Mardin's interest in methodology in general and in this context, giving importance to "understanding", historical background, conceptual and typological approach.

While examining the social structure and modernization process of the Ottoman and Turkey, Mardin has largely benefited from the analysis of religion (Islam). The aim of Şerif Mardin is to understand and explain the

^aPh.D., Ministry of National Education, serinm38@gmail.com

society. His interest in the sociology of religion is also for this purpose. In this sense, Mardin greatly benefited from the analysis opportunities provided by the sociology of religion in the analysis of society. In our study, Mardin's methodological contributions to the sociology of religion are discussed under four headings. These; theoretical approach, background analysis, using conceptual tools and interdisciplinary approach. In addition, the main criticisms of Mardin's methodology were emphasized.

Historical information and analyzes have an important place in Mardin's works. However, historical background studies are only one aspect of his background approach. Because when Mardin talked about the background of an idea, an ideology or a social action in connection with the perspective of "understanding", he was not only concerned with how far its history goes back; At the same time, he wondered about the source, starting point and reasons of that issue. Thus, far beyond a simple analysis of the problem, a multi-layered background work has emerged.

Mardin has followed an original and holistic method. He has shown that we can have the opportunity to evaluate society in a multi-dimensional way by simultaneously benefiting from the methods of sciences dealing with society. Mardin mostly used historical information as material. However, he provided an example of how the methods of sociology, psychology, social anthropology, and the sociology of religion could be combined. Mardin has tried to understand and explain society and social behavior with as many different methodological tools as possible; he has also been successful in this. In this sense, it has also benefited greatly from conceptual tools (such as culture, ideology, center-periphery).

The theoretical framework is very clearly expressed in Mardin's works. Theoretical preferences are presented together with the reasons for their preference. Also, in his theoretical approach; both took into account the social structure and wanted to reflect the subject's own world. In other words, he has benefited from the combination of macro and micro approaches in understanding society. As a reflection of this approach, he mostly benefited from the approaches of the two founding names of sociology (Durkheim and Weber) in his analysis at the intersections of religion and society. However, when compared to Durkheim; Weber's influence is greater. In fact, the perspective of "understanding" has a priority in his whole sociological approach. He is even considered as one of the most important representatives of understanding sociology in Turkey.

On the other hand, there are various criticisms directed against Mardin. At

the forefront of these criticisms is the criticism that he approaches Turkish society with Western patterns, concepts and theories, and therefore cannot show a domestic perspective. In addition, he has been criticized for referring to the sources of the orientalist for information about Islam, instead of the basic sources of Islam and the local literature written about Islam. As a result, although it is criticized from various perspectives like every scientist, Mardin's studies on behalf of Turkish social sciences deserve to be emphasized. He also stated at every turn that his works is a preliminary examination. Therefore, the issues that Şerif Mardin deals with are topics that can be further deepened in future studies.

Keywords: Sociology of Religion, Şerif Mardin, Methodology.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:


The author declares no competing interests.





bilimname 49, 2023/1, 595-625
Research Article
Received: 01.02.2023, Accepted: 04.18.2022, Published: 04.30.2023
doi: 10.28949/bilimname.1228143

“NEITHER ‘ISLAM’ NOR ‘MUSLIM’ IS A RACE”: ISLAMOPHOBIA, RACISM AND FREEDOM OF EXPRESSION

 Muhammed BABACAN^a

Abstract

There are objections to the definition of Islamophobia as a form of racism. Objections center around two main themes of Islamophobia: “Islam” and “Muslims”. Some detractors argue that the former should not be given protection against various debates and criticisms that should be considered legitimate within the scope of freedom of expression. For others, the latter cannot be considered a racial minority because being a Muslim is a religious identity that is seen as being voluntarily chosen. This paper argues that definitions other than racism would miss a vital issue, one that helps capture and understand how Muslims and those who are simply perceived as being Muslim are excluded, subordinated, and exploited with reference to phenotypical and cultural differences. This is the issue of racialization of Muslims. This study aims to explore the following questions: What should be the legal limit of freedom of expression? Is it possible to distinguish Islamophobia from reasonable criticism of Muslims and Islam? Does racism really depend on the actual existence of races? If the hostility to Islam and Muslims can be regarded as a form of racism, then, what kind of racism might it be? What are its specific qualities, how does it function? How have Muslims been racialized? To answer these questions, this paper draws on a study of Islamophobia experiences of thirty-nine first and second-generation young Turks aged between 18-35 in London in 2019. This study has made clear that Muslims are racialized not based on biological or phenotypical features, but also ethnic and cultural features. I argue that making sweeping generalizations is more likely to be Islamophobic. One should have the right to critique ideologies and religions, but the manner and decorum in which individuals express themselves are vital. The speech should not intentionally demonize a religion, or humiliate, devalue, or stigmatize a diverse group of

^a Ph.D., ASBU University, muhammed.babacan@asbu.edu.tr

people. Moreover, being Muslim is not a racial identity reflects the idea that race is the pre-condition for racism and confines racism to a narrow understanding. Regardless of physical appearance, nationality, ethnicity, or economic situation, Muslims are homogenized, humiliated, and marginalized through Islamophobic discourse and practices in their daily lives.

Keywords: Sociology of Religion, Islamophobia, Racism, Racialization, Islam, Muslims, Cultural racism, Freedom of speech, United Kingdom.



“İSLAM DA MÜSLÜMAN DA BİR İRK DEĞİLDİR”: İSLAMOFOBİ, İRKÇILIK VE İFADE ÖZGÜRLÜĞÜ

Öz

İslamofobi'nin bir ırkçılık biçimi olarak tanımlanmasına itirazlar var. İtirazlar, İslamofobi'nin iki ana teması etrafında şekilleniyor: "İslam" ve "Müslümanlar". Bazı muhalifler, ifade özgürlüğü kapsamında meşru sayılması gereken çeşitli tartışma ve eleştirilere karşı "İslam"ın korunmaması gerektiğini savunuyorlar. "Muhammed sübyancıdır ve dokuz yaşında bir kızla evlenmiştir", "İslam kılıçla yayılmıştır", "Örtünmek kadınları insanlıktan çıkarır, aşağılar, nesneleştirir" gibi ifadelerin ifade özgürlüğü kapsamında meşru görülmesi gereken teolojik tartışmalar bağlamında değerlendirilmesi gerektiği ileri sürülür. Dolayısıyla, bu eleştiri haklarının İslamofobi'nin bir ırkçılık biçimi olarak tanımlanmasıyla sınırlandırılmaması gerektiği vurgulanır. Diğerleri için, "Müslümanlar" ırksal bir azınlık olarak kabul edilemez çünkü Müslüman olmak, gönüllü olarak seçilen dini bir kimliktir. Bu yaklaşım, cinsiyet ve ırksal kimlikleri doğuştan veya istem dışı kimlik kategorileri olarak kabul ederken, Müslüman olmanın kişinin kendi iradesine bağlı olduğunu ve bu nedenle Müslümanların bu diğer kimlik kategorilerine göre çok daha az yasal korumaya ihtiyacı olduğunu veya olması gerektiğini varsayar. Bu makale, ırkçılık dışındaki tanımların, Müslümanların ve Müslüman olarak algılananların fenotipik ve kültürel farklılıklara atıfta bulunularak nasıl dışlandığını, tabi kılındığını ve sömürüldüğünü yakalamaya ve anlamaya yardımcı olan hayati bir konuyu gözden kaçıracağını savunuyor. Bu, Müslümanların ırksallaştırılması meselesidir. Bu makale şu soruları keşfetmeyi amaçlamaktadır: İfade özgürlüğünün yasal sınırı ne olmalıdır? İslamofobi'yi Müslümanlara ve İslam'a yönelik makul eleştirilerden ayırmak mümkün mü? İrkçılık gerçekten de ırkların gerçek varlığına mı bağlı? İslam ve Müslüman düşmanlığı bir ırkçılık olarak değerlendirilebilirse, bu nasıl bir ırkçılık olabilir? Spesifik nitelikleri nelerdir, nasıl çalışır? Müslümanlar nasıl ırksallaştırıldı?

[Geniş Öz, çalışmanın sonunda yer almaktadır.]

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, İslamofobi, İrkçılık, İrksallaştırma, İslam, Müslümanlar, Kültürel ırkçılık, İfade özgürlüğü, İngiltere.



Introduction

“We must not introduce new blasphemy laws...The clampdown on ‘Islamophobia’ poses a grave threat to free speech...Criticizing what is thought to be a symbol of Muslim culture – the hijab, for example – could, under this definition, be perceived as targeting expressions of Muslimness. Sounds unlikely? Ofsted was accused of racism last year after it raised concerns about very young female pupils wearing the hijab to school (girls wearing the hijab from a young age can be construed as a form of sexualization). For this, it was accused of Islamophobic racism (Emma Webb¹, 2019)”.²

In 2018, the All-Party Parliamentary Group on British Muslims³ through extensive consultation with parliamentarians, experts, community activists, lawyers, and victim-led organizations, proposed its definition of Islamophobia as being “rooted in racism and a type of racism that targets expressions of Muslimness or perceived Muslimness.” The APPGBM’s definition has been adopted formally by all Westminster political parties except the British government, which rejected the proposed definition of Islamophobia, alleging that it “has not been broadly accepted...This is a matter that will need further careful consideration”.⁴ Moreover, Martin Hewitt, the chairman of the National Police Chief’s Council (NPCC), wrote a letter to the prime minister which contended that adopting this proposed definition could “be used to challenge legitimate free speech on the historical or theological actions of Islamic states” and that it could “undermine counter-terrorism powers, which seek to tackle extremism or prevent terrorism”.⁵ Apart from that, another letter that addresses similar concerns to that of the NPCC and which was signed by over 40 prominent people from a wide variety of religious groups, including Christians, atheists, Sikhs, and others,

¹ Emma Webb is the deputy research director at the Free Speech Union (FSU). FSU is a UK-based organization founded by British columnist Toby Young on February 24, 2020. Although the union counters a perceived ‘cancel culture’, which is used in debates on free speech and censorship, it sometimes targets Islam and Muslims under the name of freedom of speech.

² Emma Webb, “We must not introduce new blasphemy law”, *Spiked* (26 July 2019).

³ All Party Parliamentary Group on British Muslims (APPGM), *Islamophobia Defined*, Report on the inquiry into a working definition of Islamophobia/anti-Muslim hatred (2018), 11.

⁴ ITV News, “Government rejects controversial definition of Islamophobia after warning from terror police” (15 May 2019).

⁵ The Guardian, “Police chiefs in row over definition of Islamophobia” (15 May 2019).

was written to the home secretary, Sajid Javid. This group also criticized the proposed definition, arguing that it “is being taken on without an adequate scrutiny or proper consideration of its negative consequences for freedom of expression, and academic or journalistic freedom.” The concern is that the adoption of this definition of Islamophobia would be “used to shut down legitimate criticism and investigation,” furthermore positing that “no religion should be given special protection against criticism”.⁶

The APPGBM’s proposed definition of Islamophobia was also the subject of various TV programs in the UK and discussed by various academics, activists, and politicians. For instance, on an episode of the Big Questions television program presented by Nicky Campbell on BBC One on February 16, 2020, the question that “Does defining Islamophobia as a form of racism undermine freedom of speech?” was discussed and detractors such as Emma Webb and Peter Tatchell, a British LGBTQ activist, assert that “neither ‘Islam’ nor ‘Muslim’ is a race” and that negative attitudes and behaviors towards Islam and Muslims cannot be evaluated as racism.⁷ While gender and racial identities are regarded as innate or involuntary identity categories, it is often stated that being a Muslim is related to one’s own will and therefore Muslims need or should have much less legal protection than these other identity categories.⁸ They further claim that statements such as “Muhammad is a pedophile and married a nine-year-old girl”, “Islam was spread by the sword” or “Wearing the veil dehumanizes, humiliates and objectifies women” should be considered as theological debates that should be seen as legitimate within the scope of freedom of expression and that these rights of criticism should not be restricted by defining Islamophobia as a form of racism.⁹

Accordingly, objections to the definition of Islamophobia as a form of racism are shaped around two main themes of Islamophobia: “Islam” as a religion and “Muslims” as believers. It would be easy to see Islamophobia as a matter of everyday political debate or in the context of religious hatred, fear of religion, anti-Muslim hatred, and prejudice, but this would miss a much more vital issue, one that helps capture and understand how Muslims and

⁶ Christian Concern, “Open letter to Home Secretary rejects Islamophobia definition” (17 May 2019).

⁷ BBC One, “The Big Questions: Nicky Campbell will be asking: Should Britain be ashamed of its deportation policies? And, will defining Islamophobia undermine free speech?”.

⁸ Nasar Meer, “The politics of voluntary and involuntary identities: are Muslims in Britain an ethnic, racial or religious minority?”, *Patterns of prejudice* 42/1 (2008), 63.

⁹ BBC One, “The Big Questions: Nicky Campbell will be asking: Should Britain be ashamed of its deportation policies? And, will defining Islamophobia undermine free speech?”.

those who are simply perceived as being Muslim are excluded, subordinated and exploited¹⁰ with reference to phenotypical and cultural differences.¹¹ This is the issue of racialization of Muslims. In short, in this article, I argue that it is vital to evaluate Islamophobia as a form of racism by attempting to tackle the following questions: What should be the legal limit of freedom of expression? Is it possible to distinguish Islamophobia from reasonable criticism of Muslims and Islam? Does racism really depend on the actual existence of races? If the hostility to Islam and Muslims can be regarded as a form of racism, then, what kind of racism might it be? What are its specific qualities, how does it function? How have Muslims been racialized? To answer these questions, semi structured in-depth interviews (N=39) were conducted amongst 18–35-year-olds in London in 2019. I contacted as many Turkish organizations and institutions as possible in order to find a vast array of informants possessing as many different traits or qualities as possible. I employed thematic analysis to identify and analyze patterns of meaning in the dataset.

It is first set out in more detail the historical background of the concept in the context of colonial, imperialist, and Orientalist ideology, highlighting how Muslims have been described as “ideologically hostile, racially and culturally different, and militarily strong enough to pose a credible threat”¹² to the West. Then, the effort of some detractors is discussed that suggests that “Islam” should be removed from the meaning of Islamophobia because the proposed definition¹³ would censor legitimate criticism of Islam, and it is also addressed how to distinguish between Islamophobia and reasonable criticism of Muslims and Islam. Subsequently, drawing upon findings from a study of Islamophobia experiences of young Turks in Britain, Islamophobia is evaluated in a broader context of racism and conceptualized as a form of cultural racism, and it is discussed how Muslims as believers are racialized although Islam is a religion and not a race.

A. Islamophobia in a Historical Context

It is generally said that historical events have provided powerful

¹⁰ Michael Banton, *Racial and ethnic competition* (CUP Archive, 1983).

¹¹ Tariq Modood, *Multicultural politics: Racism, ethnicity, and Muslims in Britain* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005); Jon E. Fox, “The uses of racism: whitewashing new Europeans in the UK”, *Ethnic and Racial Studies* 36/11 (2013), 1871-1889.

¹² Samuel P. Huntington, *Who are we?: The challenges to America’s national identity* (Simon and Schuster, 2004), 262.

¹³ All Party Parliamentary Group on British Muslims (APPGM), *Islamophobia Defined*.

references to the current relations between Islam and the West and, concordantly, how the contemporary Islamophobic discourse in the West has been constructed.¹⁴ This argument might be reflected in the Runnymede Commission's first report¹⁵ that cautiously pointed out "a continuous line from the Crusades of the medieval times through Ottoman Empire and European colonialism to the Islamophobia of the 1990s". Nasar Meer¹⁶ reads these Islamic-Western encounters as "a kind of discursive historical institutionalism that has established a path for relations that are continually reproduced anew." It is argued, then, that there is a continuity in historical colonial dynamics in a way in which the colonial ideas and values are reactivated in postcolonial and imperialist practices. What is striking here is how the colonial mindsets and norms towards cultural and political descriptions of Muslims have continued, even after the dismantlement of colonialism. As Meer asserts, it is observable that the postcolonial mindset is intertwined with Islamophobia.¹⁷

Islamophobic feelings, discourses, and actions against Muslims are connected to modern racist stereotypes and Orientalist¹⁸ discourses that emerged from colonialism, decolonization, and post-war migration.¹⁹ Said treats Orientalism as a "style of thought", which refers to a distinction made between "the Orient" and "the Occident", and as a European style that serves the purposes of "dominating, restructuring, and having authority over the Orient." The West has distinguished itself from the East through Orientalist narrative, reports, and studies that have contained a slew of generalizations and probes such as barbarism, despotism, sexuality, emotionality, art, and spirituality. Most significantly, the orientalist ideas that describe the East and Islam as the enemies of Western civilization in the works of Western authors and historians have kept alive anti-Muslim sentiments in Western society. It

¹⁴ Runnymede Trust, *a Challenge for Us all: Report of The Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia* (London: Author, 1997); Fred Halliday, "Islamophobia' reconsidered", *Ethnic and Racial Studies* 22/5 (1999), 892-902; Tahir Abbas, "British South Asian Muslims: State and multicultural society", *Muslim Britain: Communities Under Pressure*, ed. Tahir Abbas (London: Zed Books, 2005), 3-17; Ali Rattansi, *Racism: A very short introduction* (Oxford University Press, 2007); Meer, "The politics of voluntary and involuntary identities"; Claire Alexander, "Raceing Islamophobia", *Islamophobia: Still a challenge for us all*, ed. Farah Elahi - Omar Khan (Runnymede Trust, 2017), 13-15.

¹⁵ Runnymede Trust, *a Challenge for Us all*, 5.

¹⁶ Nasar Meer, *Key concepts in race and ethnicity* (Sage, 2014), 502.

¹⁷ Meer, *Key concepts in race and ethnicity*.

¹⁸ Edward Said, *Orientalism Vintage Books* (New York: Vintage Books, 1979).

¹⁹ Alexander, "Raceing Islamophobia"; Benjamin Opratko, "Islamophobia: The bigger picture", *Historical Materialism* 25/1 (2017), 63-89.

might be argued that to some extent the concept of Orientalism has been replaced by Islamophobia. At the core of both Orientalism and Islamophobia are the common features according to which Islam is a fearful religion and incompatible with Western values and beliefs²⁰ and Muslims responsible for violence and terrorism.²¹

Today's narratives and perceptions with regard to Muslim-West relations and Muslims' integration into Western society have been advanced by the thesis of Fukuyama²², Lewis²³, and Huntington²⁴ that historically and necessarily there has to be a clash of civilization between the West and Islamic civilizations. According to Huntington, for instance, the fundamental source of conflict among humankind will be primarily cultural. Yet, he pays more hostile attention to Islam than to any other civilization.²⁵ Huntington's attitude towards other civilizations, particularly Islamic civilization, implies a desire to maintain the ideology of Western supremacy. This aggressive attitude, thus, views Islamic civilization as problematic and a fundamental cause of the conflict.

Rooted in deep histories of colonial, imperialist, and Orientalist ideology and at the same time Huntington's clash of civilizations thesis, Muslims, especially following the tragic occurrence of September 11th and its aftermath, have been identified as a threat²⁶ to both American and European security. The denigrating images of Muslims emerge not just in the policies of the War on Terror and securitization of Muslims in the West but have become part of everyday discourse and popular culture.²⁷ The media, politicians, and some others have associated Muslims with negative images and stereotypes such as barbarism, primitiveness, violence, irrationality, terrorism, intolerance, inequality, fanaticism, pre-sexism, pre-Enlightenment, and so on.²⁸ Indeed, the mainstream media and politicians

²⁰ Magdalena Gilewicz, *The construction of Muslim community and British Muslim identity in two British Muslim newspapers* (University of Aberdeen, PhD Thesis, 2012).

²¹ MD Shafiqur Rahman, *Transnational media reception, Islamophobia, and the identity constructions of a non-Arab Muslim diasporic community: The experiences of Bangladeshis in the United States since 9/11* (Southern Illinois University at Carbondale, 2007).

²² Francis Fukuyama, "The end of history?", *The national interest* 16 (1989), 3-18.

²³ Bernard Lewis, *Islam and the West*, 1993.

²⁴ Samuel P. Huntington, "The clash of civilizations", *Foreign Affairs* 72/3 (1993), 22-49.

²⁵ Huntington, "The clash of civilizations", 49.

²⁶ Huntington, *Who are we?*, 262.

²⁷ Opratko, "Islamophobia".

²⁸ Runnymede Trust, *a Challenge for Us all*; Runnymede Trust, "Islamophobia: Still a challenge for us all", ed. Farah Alahi - Omar Khan, 2017; Rahman, *Transnational media reception, Islamophobia, and the identity constructions of a non-Arab Muslim diasporic*

generally give mutual clues to each other in order to manipulate public policy. The media-politician relations have created an environment where anti-Muslim sentiments have been incessantly kept alive.

When Muslims respond to the historical roots of anti-Muslim hostility, the current empirical facts in media and political discourses, and the negative attitudes and behaviors they encounter in everyday life, through a concept of Islamophobia referenced to racism, they are faced with denial by public figures, journalists, and politicians. Objections center around two main themes of Islamophobia: “Islam” and “Muslims”. Some detractors argue that the former should not be given protection against various debates and criticisms that should be considered legitimate within the scope of freedom of expression. For some others, the latter cannot be considered a racial minority because being a Muslim is a religious identity that is seen as being voluntarily chosen and thus Islamophobia cannot be evaluated in the context of racism.

B. Fieldwork

In the first instance, the empirical case of young Turks that this article draws on is described. This article draws on a study of the narratives of thirty-nine first and second-generation young Turks aged between 18-35 in London in 2019, addressing aspects of experiences, perceptions, and identity strategies in the context of Islamophobia. There is a main reason for choosing this demographic. I assumed that younger people interact socially with British society and culture more than older generations. Particularly, second generations and some first-generations who had to come to Britain at an early age interact more with others seeing as they (potentially) were born and raised in the country of settlement and have been educated in British schools, made British friends, and, thereby, have been much more engaged with British society in their everyday lives. I aimed to recruit respondents that were diverse enough to represent the variation known to exist in the Turkish community of London. To be more precise, Turks are not homogenous in terms of their social life and practices, their religious views, the level of their relationships with British society, etc. For this purpose, I contacted as many Turkish organizations and institutions as possible in order to find a vast array of informants possessing as many different traits or qualities as possible. The intention to elaborate upon the experiences of

community; Nasar Meer - Tehseen Noorani, “A sociological comparison of anti-Semitism and anti-Muslim sentiment in Britain”, *The sociological review* 56/2 (2008), 195-219; Alexander, “Raceing Islamophobia”.

Islamophobia necessitates that this study adopts the semi-structured in-depth interview method as the means by which the data would be collected. Employing the semi-structured interview method, I sought to explore – rather than impose – respondents' perceptions, views and feelings with more nuance and depth. I conducted the interviews in London from December 2018 to April 2019. All interviews were recorded with the permission of the interviewees. All participants have been given pseudonyms.

I spent a long time before and after the interviews with many participants, had the opportunity of having informal conversations with them, and observed their social environments overtly, including their workplaces, universities, and local pubs. Whilst I did not deploy participant observations as a method of data collection, all these observations and informal conversations helped me to understand the interviewees' behaviors and social interactions with others in their natural settings. Since the human brain has a finite memory, I took notes of what I encountered during the data collection. I did not take notes openly, though, as it was felt that that would have made the participants feel uncomfortable. To protect the identities of my respondents, I used pseudonyms and recorded my notes in an encrypted Word document on my computer immediately after the observations.

To facilitate the coding of the transcripts, I used NVivo. I employed thematic analysis to identify and analyze patterns of meaning in the dataset.²⁹ The thematic analysis creates "key themes, concepts and emergent categories"³⁰ with which to classify, organize, and understand the phenomena under study.

My interview questions included sensitive topics, such as Islamophobia, identity practices and ethnicity. The complexity of these topics hampers discussion and disrupts the exploration of its meaning by the respondents. The difficulty is that these issues are directly associated with the private and public spheres of their lives. Therefore, I avoided making judgmental statements, gestures, and facial expressions during the interviews.

Having discussed the objections to the definition of Islamophobia as a form of racism, the historical roots of Islamophobia, and the fieldwork, in the next sections, I will present a theoretical discussion by offering some brief

²⁹ Virginia Braun – Clarke Victoria. "Using thematic analysis in psychology", *Qualitative research in psychology* 3/2 (2006), 77-101.

³⁰ Jane Ritchie vd., "Carrying out qualitative analysis", *Qualitative Research Practice*, ed. Jane Ritchie vd. (London: Sage, 2003), 220.

illustrative fieldwork in response to the objections to the definition of Islamophobia as a form of racism.

C. Islamophobia and Freedom of Speech

One of the objections is essentially related to removing “Islam” from the meaning of Islamophobia. Indeed, it can be argued that some of those detractors acknowledge the existence of hatred and discrimination against Muslims. Their main objection is that their right to criticize Islam would be suppressed by recognizing Islamophobia as a form of racism. For instance, the National Secular Society (NSS), a British campaigning organization, found APPGBM’s definition of Islamophobia as ambiguous and impracticable and urged the Conservative government not to adopt this definition in a letter they submitted to Sajid Javid, Home secretary. According to the NSS, the main reason for the ambiguity is that the definition combines hatred and discrimination against Muslims with criticism of Islam.³¹ Therefore, this organization opposes the idea that any set of beliefs should be protected from criticism. Stephen Evans, the CEO of the NSS, emphasizes that it is problematic to stigmatize criticism of Islam or Islamic culture as racist. He argues that “there is a lot in Islam that deserves criticism: attitudes to free speech, the treatment of women, LGBT people, Ahmadiyya Muslims, and non-believers are frequently at odds with a modern secular liberal society.”³²

The fact that both some right-wing groups and the New Atheists (the leading names are Richard Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens and Daniel Dennett)³³ target Islam more than Muslims in their discourses is in line with efforts to exclude Islam from the concept of Islamophobia and not evaluate it in the context of racism. The common feature of those who criticize the term Islamophobia on the basis of so-called religion is this avoidance of religion. For example, some progressive liberal discourses are much more comfortable with anti-racism than religion, and they stand up to racism when they see it necessary. However, religion is seen as a danger to anachronistic and even liberal debates and processes in contemporary society. There is an often-expressed aversion to the public manifestation of religion. We can see this, for example, in the negative impact on Muslim women or why certain practices, such as wearing the hijab or veil, are perceived as anti-feminist by many feminists. The hijab is read

³¹ David Torrance, *General Debate on the definition of Islamophobia* (14 May 2019).

³² Stephen Evans, “Islam, like any other religion, must be fair game for criticism” (22 August 2019).

³³ Richard Dawkins vd., *The Four Horsemen: The Discussion that Sparked an Atheist Revolution Foreword by Stephen Fry* (Random House, 2019).

unproblematically as an outward sign of oppression and as a symbol of patriarchy. Hakan, one of my respondents, believed, for example, that the hijab is not just something that they disliked; more importantly, it is seen as a symbol of patriarchy.

"They are questioning why Muslim women wear it. They smile at you, but you can understand their actual feelings. I mean, they think that those women only wear headscarves due to family pressure. They think that I force her [my wife] to wear it. I think that is one of the main problems in this country (Hakan)."³⁴

Hakan thus noted that living in a society where there are such judgments against Muslim men is also difficult for him. Many feminists see Muslim women with the hijab as being in need of saving from backwardness and fearful subordination, forgetting that feminism "is about celebrating difference and respecting the choices that women make".³⁵ Underlying these views is a dangerous and oppressive ideology whose main purpose is to perpetuate traditional power structures that oppress certain groups, especially women.³⁶ This ideology claims that identities based on racial, ethnic, or gender (i.e., those seen as involuntary) rather than religious identity (voluntary) need staunch protection. This is what constitutes the liberal defense and why Muslims are seen as the "illiberal other".³⁷

There is no doubt that freedom of expression in the West and any modern liberal democratic society is a high public interest and an important social value, supported by legal and ethical norms. It is enshrined not only in the values and principles of society but also in international human rights documents. For example, article 19 of the International Covenant on Civil and Political Rights (1976)³⁸ ensures that "Everyone shall have the right to freedom of expression; this right shall include freedom to seek, receive and impart information and ideas of all kinds, regardless of frontiers, either orally, in writing or in print, in the form of art, or through any other media of his choice."³⁹ However, the fact that the limits of freedom of expression in a

³⁴ Muhammed Babacan, *Young Turks in Britain and Islamophobia: perceptions, experiences and identity strategies* (University of Bristol, PhD Thesis, 2012), 112.

³⁵ Haleh Afshar, "Can I see your hair? Choice, agency and attitudes: the dilemma of faith and feminism for Muslim women who cover", *Ethnic and racial studies* 31/2 (2008), 420.

³⁶ Babacan, *Young Turks in Britain and Islamophobia*, 112.

³⁷ Thomas Sealy, "Islamophobia: With or without Islam?", *Religions* 12/6 (2021), 369, 4.

³⁸ The Covenant was adopted and opened for signature, ratification, and accession by General Assembly resolution 2200A (XXI) of 16 December 1966 and entered into force 23 March 1976.

³⁹ International Covenant on Civil and Political Rights, "Article 19", (1976).

multicultural democratic society were not determined in this article of the Covenant paved the way for unlimited criticism of individuals and groups under the name of freedom of expression. Many of those who are against the definition of Islamophobia as a form of racism advocate that freedom of expression should be legally guaranteed and protected against criticism of Islam and Muslims. They, unfortunately, do not adopt as a principle that freedom is not absolute and that the rights, freedoms, and differences of others should be properly recognized and protected while exercising their own freedom.

So, what should be the legal limit of freedom of expression? Should insulting and humiliating discourses against Islam and Muslims be considered within the scope of freedom of expression or should Muslims be legally protected from such discourses? Some argue that restrictions are necessary when discourses are inconsistent with core values such as tolerance, respect for others, and participation.⁴⁰ Others argue that freedom of expression can be limited under the “harm principle” introduced by J. Stuart Mill (1806-1873).⁴¹ Verbal attack, insult, and slander fall within the scope of this harm principle. It is argued that the exercise of freedom of expression can be reasonably limited if the rhetoric causes harm to others.

According to the logic of Islamophobia, there is an understanding where the dominant culture does not perceive another culture as being in any way, shape, or form its equivalent. The issue on which anti-Islamophobic thought stands is not whether individuals use their right to criticize other cultures and societies; on the contrary, it is about its re-definition and reproduction of their own conception of Islam and Muslims. I argue then that, rather than engaging in an intercultural dialogue⁴² and mutual learning about each other’s differences, dictating one’s own truths and perceiving criticism as a right to humiliate, devalue, and hate the other party is not a reasonable criticism of Muslims or Islam, but rather a reflection of Islamophobic intent.⁴³

In distinguishing between Islamophobic speech and free speech, one would need to consider whether the speech relates to the expression of

⁴⁰ e.g., Anthony Gray, “Racial vilification and freedom of speech in Australia and elsewhere”, *Common Law World Review* 41/2 (2012), 188.

⁴¹ e.g., Paul Sturges, “Limits to freedom of expression? Considerations arising from the Danish cartoons affair”, *IFLA journal* 32/3 (2006), 186.

⁴² Tariq Modood, “Islamophobia and normative sociology”, *Journal of the British Academy* 8 (2020), 45-46.

⁴³ Babacan, *Young Turks in Britain and Islamophobia*, 22.

negativity against all Muslims.⁴⁴ Making sweeping generalizations is more likely to be Islamophobic. One should have the right to critique ideologies and religions, but the manner and decorum in which individuals express themselves are vital. The speech should not intentionally demonize a religion, or humiliate, marginalize, or stigmatize a diverse group of people. Having said that I acknowledge that sometimes it is difficult to adjudicate the legitimacy of criticism against Muslim groups as Islamophobic and thus what counts as Islamophobic critique may remain probabilistic. This is mainly because in some cases, we may not have access to critics' full range of attitudes and perceptions about Muslim groups to adjudicate whether their judgments might be deliberative or arise from systematic conditioning or prejudice.⁴⁵

D. Does Racism Really Depend on the Actual Existence of Races?: From Modern Racism to Cultural Racism

For the detractors, the statement that Islamophobia is rooted in racism and is a type of racism is predominantly perceived as the main problem since they argue that Muslim is not a race. Based on this logic, they, therefore, claim that negative attitudes and behaviors directed against Muslims cannot be racially stimulated.⁴⁶ This approach assumes that being a Muslim is a voluntarily chosen religious identity and thus Muslims need or should have much less legal protection than these other identity categories.⁴⁷ For example, British journalist and writer Polly Tonybee, in a column in the Guardian, suggests that race is an identity that people cannot choose, but beliefs are something people identify with, and that it is nonsense to call negative discourses against Muslims as Islamophobia. According to her, it is legitimate to call people a fool because of their beliefs, but it is a fatal mistake to brand them as a fool because of their race. So, for her, race and religion are different and religious hatred should not be banned.⁴⁸

Tonybee's approach is based on the distinction between voluntary and involuntary identities. However, one of the points she ignores is that people cannot choose to be born or not born into a Muslim family.⁴⁹ Moreover,

⁴⁴ All Party Parliamentary Group on British Muslims (APPGM), *Islamophobia Defined*.

⁴⁵ Babacan, *Young Turks in Britain and Islamophobia*, 21.

⁴⁶ Salman Sayyid, "Racism and Islamophobia" (International centre for Muslim and non-Muslim Understanding, University of South Australia, 2011).

⁴⁷ Modood, "The liberal dilemma"; Meer, "The politics of voluntary and involuntary identities".

⁴⁸ Polly Tonybee, "My right to offend a fool" (10 Jan 2005).

⁴⁹ Nasar Meer - Tariq Modood, "Refutations of racism in the 'Muslim question'", *Patterns of prejudice* 43/3-4 (2009), 345.

individuals born in a Muslim country may be subject to Islamophobic attacks, even if they voluntarily identify as non-Muslims. Rumeysa, for instance, identified herself as being a non-Muslim but could not elude Islamophobic language due to her ethno-religious signifiers, viz. ethnicity and Muslim name.

“People project their own assumptions [on me]. On purpose, I try not to tell people that I am Turkish because, if I do, I may receive racist comments. Indeed, I have had people say “Oh! Are you okay with your Turkish identity?” “You are the first Turkish person I have made an acquaintance with,” etc. ... There was a person that I had met and had felt quite safe with her. I did not believe that she was judgmental. And then she asked me “Where are you from?” And I was like “I am Turkish,” and then she said “Oh! Your parents are Muslim, so you grew up as a Muslim?” And then she asked me, “Are you a terrorist?” and I was like “What!?” If you say you are a Muslim or Turkish, they make assumptions like “You are a terrorist” or “You are an extremist.” (Rumeysa).”⁵⁰

Although anti-Muslim racists base religious identification on a voluntary basis, their attitudes and behaviors towards Muslims assume that the individuals they associate with the religion of Islam are born with their Islamic identity and, more importantly, that it is given and immutable. In this respect, this understanding is no different from the modern understanding of racism. In this context, before making an argument about a possibility of racism in the case of Islamophobia, it would be very useful to begin with description of racism and its modern forms (biological racism and anti-Semitism).

From colonialism until the mid-twentieth century, supposed biological and moral inferiorities were main markers for stigmatizing and alienating various racial and ethnic groups.⁵¹ For much of the 19th and 20th centuries, race was deemed as natural and taken to refer classifications of humankind with biological features⁵² and European society had developed a serious racist manner of discourse. Modern racism based mainly upon biological

⁵⁰ Babacan, *Young Turks in Britain and Islamophobia*, 106-7.

⁵¹ Howard Omi - Howard Winant, *Racial formation in the United States: from the 1960s to the 1980s* (New York: Routledge & Kegan Paul, 1986); Steve Fenton, *Ethnicity: Racism, class and culture*. (London: MacMillan Press, 1999); Neil MacMaster, *Racism in Europe, 1870-2000* (New York: Palgrave, 2001); Nazita Lajevardi - Kassra AR Oskooii, “Old-fashioned racism, contemporary islamophobia, and the isolation of Muslim Americans in the age of Trump”, *Journal of Race, Ethnicity, and Politics* 3/1 (2018), 112-152.

⁵² Fenton, *Ethnicity*.

features was, indeed, carried to a more extreme point in Nazi Germany under the leadership of Hitler in the 1930s and 1940s when the term racism was coined mainly as a response to the Nazi racism against Jews.⁵³ As such, the Nazi view of race embraced the belief that the German, or Aryan, race was superior to alien bloods and values.⁵⁴ Prejudice against Jews was based on the idea that they were a biologically distinct race whose racial characters are inherently inferior.⁵⁵ This genetic-based understanding of race, thereby, gave Jews an "immutable biological destiny"⁵⁶ and because of that, anti-Semitism, detached from its religious background, is regarded as a form of racism, especially in continental Europe.⁵⁷

The crucial question here is if racism really depends on the actual existence of races. Whilst, historically race has been a biological or quasi-biological concept⁵⁸, since the second half of the twentieth century, there has been a growing body of scholarship seeing racism as a social construction and conceptualizing it as cultural racism. The historical transition from biological to cultural racism was associated with events of the defeat of Nazi Germany, the anti-colonial struggles, and the civil rights movement of colonies in the West. Shifting the meanings and discourses of race as a response to new challenges emerging mainly from colonial and guest worker migrants in the post-Second World War context of labor shortage, the white elites of the world-system have continued their racism.⁵⁹ The relatively homogenous cultural and social characteristics of Western Europe began to change with the intense immigration including substantial numbers of Muslims from South Asia, North Africa, the Middle East, Central Asia, and so on. The immigrants have been depicted as "Others"-Blacks, Jews, Asians, Muslims- and become subjects of destroying the social order of the nation and thus the message apparently is that "other must be effaced and

⁵³ George M. Fredrickson, *Racism: A Short History* (Princeton University Press: Princeton and Oxford, 2002); Rattansi, *Racism*.

⁵⁴ Fredrickson, *Racism: A Short History*.

⁵⁵ Rattansi, *Racism*.

⁵⁶ Matti Bunzl, "Between anti-Semitism and Islamophobia: Some thoughts on the new Europe", *American Ethnologist* 32/4 (2005).

⁵⁷ Modood, *Multicultural politics*; Nasar Meer - Tariq Modood, "For 'Jewish' read 'Muslim'? Islamophobia as a form of racialisation of ethno-religious groups in Britain today", *Islamophobia Studies Journal* 1/1 (2012), 34-53.

⁵⁸ Tariq Modood, *Multiculturalism: a civic idea* (Cambridge: Polity Press, 2013).

⁵⁹ Ramon Grosfoguel - Eric Mielants, "The long-duree entanglement between islamophobia and racism in the modern/colonial capitalist/patriarchal world-system", *Human Architecture: Journal of the sociology of self-knowledge* 1/Fall (2006), 1-12.

subordinated-physically, culturally, economically and politically.”⁶⁰

The negative ascriptions and stereotypes rested mainly upon culturalist bases are read by some scholars including Fanon⁶¹, Barker⁶², Balibar⁶³, Wieviorka⁶⁴, and Taguieff⁶⁵ as cultural racism. Fanon, for instance, emphasizes that a group’s belief that its own cultures and traditions are far superior and valuable than Others’ cultures and traditions is the reason for the continuity of today’s racism.⁶⁶ The attitudes of Western society against those immigrants are properly captured by Martin Barker, who coined the “New Racism” that referred to racist public and political discourses performed mainly by the Conservative Party against immigrants in Britain in the 1970s, argues that immigrants in Britain were regarded as those who “destroyed the cultural homogeneity of the nation and that, as it grew in size, threatened to ‘swap’ the culture of ‘our own people’”.⁶⁷ Barker, indeed, influenced by Franz Fanon’s conceptualization of “cultural racism”.⁶⁸ In this new racism, it was deemed natural for British people to discriminate against those not considered part of their community.⁶⁹

Balibar argues that the new version of racism is “a racism of the era of decolonization” and “the division of humanity within a single political complex” and “a framework of ‘racism without races’” that refers to the insurmountability of cultural differences in the Western societies rather than biological heredity. Balibar, thus, highlights that rather than the blood or genes of individuals, their belonging to historical cultures can explain their behavior and aptitudes.⁷⁰ This strong emphasis upon the cultural differences is indeed previously asserted by Taguieff who has clearly shown two levels of racism: “inegalitarian racism”, based on biological scientism and referred to the ideas of inequality, domination, and exploitation, and “differentialist

⁶⁰ Pnina Werbner, “Islamophobia: Incitement to religious hatred—legislating for a new fear?”, *Anthropology Today* 21/1 (2005), 6.

⁶¹ Frantz Fanon, *Black skin, white masks* (New York: Grove Press, 1967).

⁶² Martin Barker, *The new racism: Conservatives and the ideology of the tribe* (Junction Books, 1981).

⁶³ Etienne Balibar, “Is There a ‘Neo-Racism’?”, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (London: Verso, 1991).

⁶⁴ Wieviorka, *The arena of racism*. London: Sage, 1995.

⁶⁵ Pierre-André Taguieff, *The force of prejudice: on racism and its doubles* (U of Minnesota Press, 2001).

⁶⁶ Fanon, *Black skin, white masks*.

⁶⁷ Barker, *The new racism: Conservatives and the ideology of the tribe*, 61.

⁶⁸ Fanon, *Black skin, white masks*.

⁶⁹ Robert Miles, - Malcolm Brown, *Racism* (London: Routledge, 2003), 61.

⁷⁰ Balibar, “Is There a ‘Neo-Racism’?”, 21.

racism" based on culturalist bases and referred to the ideas of difference, purification, and extermination. What Taguieff wants to propound here is that the racialization of the culture, religion, traditions, and mentalities has created a surge of a diverse range of reformulations of racism that are not expressly biologizing. In this sense, the racist discourse has been culturalized leaving behind the explicit lexicon of race and blood.⁷¹

Islamophobia is a form of cultural racism that also emphasizes physical appearance and ancestry.⁷² In this respect, it differs from biological racism, which is understood as antipathy, exclusion, and unequal treatment on the basis of human biological or physical differences attributed to skin color. Homogenizing Muslims as a mass and making generalizations about them is related to the concept of culturally, religiously, and ethnically constructed othering. Othering sometimes takes the form of attributing certain characteristics to a group that is allegedly found in all members of the group; "All Muslims are terrorists", "All Muslim women wear headscarves due to family pressure", etc. This point was clearly expressed by Yaren, one of the respondents, who mentioned that she was questioned for not wearing a headscarf through the assumption of religious homogeneity:

"When I've told people at school that I am Muslim, they'll be like "Ahh! Really? Why are you not wearing a hijab, then?" They think that, if you are Muslim, you must wear it (Yaren)."⁷³

Such questions convey an implicit message that all Turks/Muslims must behave and practice in the same way, while also implying that they – especially those Muslim women who cover their heads – are under family pressure, exotic or abnormal in British society. Even if there is not clearly biologically based ideology in these generalizations, they function in a quasi-naturalistic way, that is to say that, like the laws of nature.⁷⁴ South Asians in the UK, North Africans in France, and Turks in Germany were seen as Others on the basis of their religious and cultural characteristics and were subjected to negative treatment by the majority group. However, some (for example, South Asians) are marginalized on the basis of color racism as well as cultural racism. It also shows that black people can be culturally humiliated. Therefore, the color racism/cultural racism distinction is not simply a black/Asian distinction. Every racism, whether biological or cultural, is cultural in its essence and the main target is cultural, social, and religious

⁷¹ Taguieff, *The force of prejudice*.

⁷² Modood, "Islamophobia and normative sociology", 37.

⁷³ Babacan, *Young Turks in Britain and Islamophobia*, 107.

⁷⁴ Modood, "Islamophobia and normative sociology", 41-42.

differences attributed to bodies (individuals).

Accordingly, the thesis that being Muslim is not a racial identity reflects the idea that race is the precondition for racism and confines racism to a narrow understanding. Race is not just about biology or even color, it is just a marker and does not necessarily indicate a determinism.⁷⁵ It is an object of racist discourse and not a scientific category. As such, it names a set of fictitious traits associated with genetic inheritance in which social domination and inferiority are maintained, and differences are justified by reference to genealogy.⁷⁶ Racism can work without race since the main goal is the essentialization/racialization of individuals through supposed differences. Individuals (physical bodies) are the ultimate site of racism, even if the path to these bodies passes through the socio-cultural terrain.⁷⁷

E. The Racialization of Muslims

Using racialization as a core analytical concept helps us understand the fact that Muslims, regardless of physical appearance, country of origin, and economic status, are homogenized and humiliated by Islamophobic discourse and practices in their everyday lives.⁷⁸ Islamophobia is, therefore, a form of racism that socially categorizes people by dividing and ranking them using embodied properties in order to exclude, subordinate, and exploit them.⁷⁹ Islamophobia amalgamates all Muslims into one group, as well as those who are simply perceived as being Muslim. Racialization describes this process and thus allows us to understand how racism/Islamophobia works. Garner and Selod note a few functions of racialization as follows: "It draws a line around all the members of the group; instigates "groupness," and ascribes characteristics, sometimes because of work, sometimes because of ideas of where the group comes from, what it believes in, or how it organizes itself socially and culturally."⁸⁰

The literature shows that racialized tendencies and dynamics were employed by the majority groups of Europe and America at different times.

⁷⁵ Meer - Modood, "For 'Jewish' read 'Muslim'?", 39

⁷⁶ Philip Cohen, "Gefährliche Erbschaften: Studien zur Entstehung einer multirassistischen Kultur in Großbritannien", *Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein*, ed. Anita Kalpaka - Nora Räthzel (Leer: Mundo, 1990), 97.

⁷⁷ Steve Garner - Saher Selod, "The racialization of Muslims: Empirical studies of Islamophobia", *Critical Sociology* 41/1 (2015), 9-19.

⁷⁸ Garner - Selod, "The racialization of Muslims".

⁷⁹ Banton, *Racial and ethnic competition*.

⁸⁰ Garner - Selod, "The racialization of Muslims", 14.

Putatively White groups, such as the Irish in the mid-19th century⁸¹, Jews in the US in the 20th century⁸², and East European migrants in Britain⁸³ can all be said to have been racialized. These examples show that Muslim groups can also be racialized, whether their skin color is black or white. "This is not due to them all looking vaguely the same but is because of the unity of the "gaze" itself."⁸⁴ We can see a clear example of this in the narrative of one of my female respondents.

"I spent a lot of time trying to understand myself here because obviously growing up in the UK you are not accepted as British right. We have lots of racism growing up because we are foreign, because we are Muslim, because we are Turkish. So, I lived in this area in Enfield. I was not allowed in the local park. They used to set dogs on us. They were NF (National Front) and they just used to tell us all the time fuck off back to your country. And then it came to a point one day they beat up my sister. They beat her up very badly and then we took them to court, but my sister lost the case and then we moved. I had a few times people have said to me fuck off back to your country (Sinem)."⁸⁵

It is assumed that the cultural attributes of Muslims, which are usually tied to their religious appearance, practices, names, and ethno-racial appearance, are fixed and immutable.⁸⁶ This racialized understanding can be attached to a body or a culture, or both at the same time. People read the notion of Muslimness onto individuals (physical bodies) by the process of attributing to them an ensemble of symbolic meanings and associations.⁸⁷ In other words, the religious and cultural traits of Muslims — some of which are visible (clothing, religious practices, etc.) and some of which are not (accent, Muslim names, etc.) — have been interpreted as being a threat to national security; incompatible with Western liberal values, modern secular

⁸¹ Noel Ignatiev, *How the Irish became white* (London: Harvard University, 1995); Steve Garner, "The uses of whiteness: What sociologists working on Europe can draw from US research on whiteness", *Sociology* 40/2 (2006), 257-275; David R. Roediger, *The wages of whiteness: Race and the making of the American working class* (London: Verso, 2017).

⁸² Karen Brodtkin, *How Jews became white folks and what that says about race in America* (NJ: Rutgers University Press, 1998).

⁸³ Fox, "The uses of racism"; Jon E. Fox - Magda Mogilnicka, "Pathological integration, or, how East Europeans use racism to become British", *The British Journal of Sociology* 70/1 (2019), 5-23.

⁸⁴ Garner - Selod, "The racialization of Muslims", 14.

⁸⁵ Babacan, *Young Turks in Britain and Islamophobia*, 23.

⁸⁶ Meer - Noorani, "A sociological comparison of anti-Semitism and anti-Muslim sentiment in Britain".

⁸⁷ Garner - Selod, "The racialization of Muslims".

democracy and freedom of speech; incapable of being identified with a national identity; and so on.⁸⁸

My empirical research, for instance, shows that the visible markers of Turkish Muslim women, like the hijab, function as socially constructed signifiers which materialize Islamophobic meanings and understandings. Visible Muslim women are represented as uneducated, oppressed, mysterious, extremist, etc. The hijab is being essentialized in the same way that skin color is. For instance, Rumeysa, a second-generation non-Muslim Turk, narrated how she witnessed how visible symbols associated with Islamic identity exposed Muslim women to various forms of racism, including assumptions of ties with terrorism or extremism.

“One of my colleagues whom I had been managing made many racist comments about Muslim women. She said “They are wearing the hijab and you cannot see their hair. Can you believe this? How can I work with you if I cannot see your hair?” ... If you are wearing it, they assume that you have been married young, that you have been forced into marriage by your parents, that you are a terrorist, or that you are an extremist... I feel like even I have been apprehensive to say directly that I am Turk to people because, the thing is, people are indirect. They always perpetrate microaggressions (Rumeysa).”⁸⁹

Although Rumeysa does not self-identify as a Muslim and does not carry any visible Muslim signifiers, she appears conscious of the negative perception of her identity, and thus she struggles with whether to disclose it to avoid adverse reactions. This quote is strong evidence of why attitudes and behaviors towards Muslims should be evaluated in the context of racism. Although racists claim that they criticize the beliefs, practices, and behaviors of Muslims, they do not target a group based on who they really are. Racism targets a racialized category of Muslims who exist only in the racist imagination. Therefore, perceived religious affiliation rather than religion itself is at the center of anti-Muslim racism. This perceived Muslim identity

⁸⁸ Elizabeth Poole, *Reporting Islam: Media Representations of British Muslims* (London: Tauris, 2002); Jonas R. Kunst vd., “Coping with Islamophobia: The effects of religious stigma on Muslim minorities’ identity formation”, *International Journal of Intercultural Relations* 36/4 (2012), 518-532; Garner - Selod, “The racialization of Muslims”; Irene Zempi - Imran Awan, “Doing ‘dangerous’ autoethnography on Islamophobic victimization”, *Ethnography* 18/3 (2017), 367-386; Saher Selod, “Gendered racialization: Muslim American men and women’s encounters with racialized surveillance”, *Ethnic and Racial Studies* 42/4 (2018), 552-569.

⁸⁹ Babacan, *Young Turks in Britain and Islamophobia*, 111.

was clearly present, for example, in the verbal assaults, physical violence, and even murder of many Sikhs during the war on terror in both the US and Canada.⁹⁰

What appears to be problematic in the racialization of Muslim groups is that it treats what are clearly culturally and phenotypically distinct individuals as though they are homogenous entities and thus places all Muslim groups into the same box. Cultural racism ignores the differences/internal diversity in culture and cultural practices among Muslim groups and is far from capturing the different interpretations and ways of life among Muslim groups. To racially group all Muslims as a single cultural race or as an ethno-religious entity is to gather most internal cultural differentiations together in that targeted group. For example, non-religious or even non-Muslim Turks who do not show any visible biological, religious, or cultural markers may still be targeted by the host community because of their ancestry, nationality, or name.⁹¹ This means that racialization occurs when the characteristics and values possessed by generalization are essentialized and seen as innate values. This point was clearly highlighted by one of my participants, Murat. He stated that

The media makes fake news, especially by linking Muslims with terrorist groups in the Middle East. All Muslims are regarded as responsible for those terrorist actions. It is a constant war against Islam, against Muslims. This is changing the way people look at Muslims. I hesitate to tell people that I am Turkish or Muslim. Because they treat you as if you are responsible for all these terrorist attacks. Why are you blaming me? This annoys me (Murat).⁹²

What Murat argues is that the media representation of Islam and Muslims was not only done out of political and economic interest but also for the construction of the "cultural other." Putting emphasis on "a constant war against Islam, against Muslims," he recognizes the concept of Islamophobia as "continuity".⁹³ He thus looked upon the representation of the "War on Terror" as a war on Islam and Muslims. Admitting the idea that there might be people who sympathize with the terrorist groups among Muslims, Murat

⁹⁰ e.g., Muninder K. Ahluwalia - Laura Pelletiere, "Sikh men post-9/11: Misidentification, discrimination, and coping.", *Asian American Journal of Psychology* 1/4 (2010), 303-314; Katy P. Sian, "Surveillance, Islamophobia, and Sikh bodies in the war on terror", *Islamophobia Studies Journal* 4/1 (2017), 37-52.

⁹¹ Babacan, *Young Turks in Britain and Islamophobia*, 111.

⁹² Babacan, *Young Turks in Britain and Islamophobia*, 85.

⁹³ Runnymede Trust, *a Challenge for Us all*; Meer, *Key concepts in race and ethnicity*.

asserted that the main threat of the propaganda efforts of the media is that of generalizing the bad reputation of those terrorist groups onto all Muslims.⁹⁴

Conclusion

Whenever hatred, crime, and discrimination against Islam and Muslims are evaluated in the context of racism, some public figures, journalists, and politicians object for various reasons. Objections to the definition of Islamophobia as a form of racism are shaped around two main themes of Islamophobia: “Islam” and “Muslims”. For some, Muslim is not a race and that negative attitudes and behaviors towards Muslims cannot be evaluated as racism. While this approach regards gender and racial identities as innate or involuntary identity categories, it assumes that being a Muslim is related to one's own will and therefore Muslims need or should have much less legal protection than these other identity categories. In this respect, this understanding is not different from modern understanding that bases race on a genetic or scientific basis. Others argue that “Islam” should be removed from the meaning of Islamophobia. At the center of this contestation is that adopting the proposed definition would censor legitimate criticism of Islam, that is freedom of speech.

In this article, by making a detailed discussion of the concepts of racism, cultural racism, and racialization, it is argued that making sweeping generalizations is more likely to be Islamophobic. One should have the right to critique ideologies and religions, but the manner and decorum in which individuals express themselves are vital. The speech should not intentionally demonize a religion, or humiliate, devalue, or stigmatize a diverse group of people. It is further argued that being Muslim is not a racial identity reflects the idea that race is the pre-condition for racism and confines racism to a narrow understanding. Race is not a pre-condition for racism, that is, racism can work without race, since the main goal is the essentialization/racialization of individuals through supposed differences. Every racism, whether biological or cultural, is cultural in its essence and the main target is cultural, social, and religious differences attributed to bodies (individuals). Islamophobia is a form of cultural racism that also emphasizes physical appearance and ancestry. It amalgamates all Muslims into one group, as well as those who are simply perceived as being Muslim. The racialization process of the respondents shows that Muslims are racialized not based on biological or phenotypical features, but also ethnic and cultural

⁹⁴ Babacan, *Young Turks in Britain and Islamophobia*, 86.

features. Regardless of physical appearance, nationality, ethnicity, or economic situation, Muslims are homogenized, humiliated, and marginalized through Islamophobic discourse and practices in their daily lives.

This article contributes to a better understanding of why Islamophobia should be evaluated as a form of racism. It is hoped that in assessing the discourse and behavior towards Islam and Muslims, the focus will be shifted from everyday political debate or hostility to religion, fear of religion, anti-Muslim hatred, and prejudice to the fact that Muslims are racialized.



Acknowledgements:

I would like to thank the Republic of Turkey Ministry of National Education for the financial support that made this research possible. I am also indebted to Professor Tariq Modood for his constructive feedback, and invaluable advice on this paper.

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work has been derived from the author's dissertation entitled *"Young Turks in Britain and Islamophobia: Perceptions, Experiences and Identity Strategies"*. Thesis advisor has waived the article authorship.

2. Ethics approval:

Ethics Committee Approval for this study was obtained with the decision of Bristol University SPAIS Research Ethics Committee dated 11.7.2018 and numbered 1555449.

3. Funding/Support:

This work has been supported by The Republic of Turkiye Ministry of National Education.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.



REFERENCES

- ABBAS, Tahir. "British South Asian Muslims: State and multicultural society". Muslim Britain: Communities Under Pressure. ed. Tahir Abbas. 3-17. London: Zed Books, 2005.
- AFSHAR, Haleh. "Can I see your hair? Choice, agency and attitudes: the dilemma of faith and feminism for Muslim women who cover". *Ethnic and racial studies* 31/2 (2008), 411-427.
- AHLUWALIA, Muninder K. - Pelletiere, Laura. "Sikh men post-9/11: Misidentification, discrimination, and coping." *Asian American Journal of Psychology* 1/4 (2010), 303-314.
- ALEXANDER, Claire. "Raceing Islamophobia". *Islamophobia: Still a challenge for us all*. ed. Farah Elahi - Omar Khan. 13-15. Runnymede Trust, 2017. <https://www.runnymedetrust.org/uploads/Islamophobia%20Report%202018%20FINAL.pdf>.
- All Party Parliamentary Group on British Muslims (APPGM). *Islamophobia Defined. Report On The Inquiry Into A Working Definition of Islamophobia/Anti-Muslim Hatred* (2018). <https://appgbritishmuslims.org/publications/>
- BABACAN, Muhammed. *Young Turks in Britain and Islamophobia: perceptions, experiences and identity strategies*. University of Bristol, PhD Thesis, 2022.
- BALIBAR, Etienne. "Is There a 'Neo-Racism'?" *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso, 1991.
- BANTON, Michael. *Racial and ethnic competition*. CUP Archive, 1983.
- BARKER, Martin. *The new racism: Conservatives and the ideology of the tribe*. Junction Books, 1981.
- BBC One. "The Big Questions: Nicky Campbell will be asking: Should Britain be ashamed of its deportation policies? And, will defining Islamophobia undermine free speech?". 16 Feb 2020. <https://www.bbc.co.uk/iplayer/episode/m000fk1f/the-big-questions-series-13-episode-3>.
- BRAUN, Virginia - Victoria Clarke. "Using thematic analysis in psychology". *Qualitative research in psychology* 3/2 (2006), 77-101.
- BRODKIN, Karen. *How Jews became white folks and what that says about race in America*. NJ: Rutgers University Press, 1998.
- BUNZL, Matti. "Between anti-Semitism and Islamophobia: Some thoughts on

- the new Europe". *American Ethnologist* 32/4 (2005).
- Christian Concern. "Open letter to Home Secretary rejects Islamophobia definition" (17 May 2019).
<https://christianconcern.com/ccpressreleases/open-letter-to-home-secretary-rejects-islamophobia-definition/>
- COHEN, Philip. "Gefährliche Erbschaften: Studien zur Entstehung einer multirassistischen Kultur in Großbritannien". *Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein*. ed. Anita Kalpaka - Nora Rätzhel. 81-144. Leer: Mundo, 1990.
- DAWKINS, Richard vd. *The Four Horsemen: The Discussion that Sparked an Atheist Revolution* Foreword by Stephen Fry. Random House, 2019.
- EVANS, Stephen. "Islam, like any other religion, must be fair game for criticism" (22 August 2019).
<https://www.secularism.org.uk/opinion/2019/08/islam-like-any-other-religion-must-be-fair-game-for-criticism>.
- FANON, Frantz. *Black skin, white masks*. New York: Grove Press, 1967.
- FENTON, Steve. *Ethnicity: Racism, class and culture*. London: MacMillan Press, 1999.
- FOX, Jon E. "The uses of racism: whitewashing new Europeans in the UK". *Ethnic and Racial Studies* 36/11 (2013), 1871-1889.
- FOX, Jon E. - Mogilnicka, Magda. "Pathological integration, or, how East Europeans use racism to become British". *The British Journal of Sociology* 70/1 (2019), 5-23.
- FREDRICKSON, George M. *Racism: A Short History*. Princeton University Press: Princeton and Oxford, 2002.
- FUKUYAMA, Francis. "The end of history?" *The national interest* 16 (1989), 3-18.
- GARNER, Steve. "The uses of whiteness: What sociologists working on Europe can draw from US research on whiteness". *Sociology* 40/2 (2006), 257-275.
- GARNER, Steve - Selod, Saher. "The racialization of Muslims: Empirical studies of Islamophobia". *Critical Sociology* 41/1 (2015), 9-19.
- GILEWICZ, Magdalena. *The construction of Muslim community and British Muslim identity in two British Muslim newspapers*. University of Aberdeen, PhD Thesis, 2012.
- GRAY, Anthony. "Racial vilification and freedom of speech in Australia and


- elsewhere". *Common Law World Review* 41/2 (2012), 167-195.
- GROSGOUEL, Ramon - Mielants, Eric. "The long-duree entanglement between islamophobia and racism in the modern/colonial capitalist/patriarchal world-system". *Human Architecture: Journal of the sociology of self-knowledge* 1/Fall (2006), 1-12.
- HALLIDAY, Fred. "Islamophobia'reconsidered". *Ethnic and Racial Studies* 22/5 (1999), 892-902.
- HUNTINGTON, Samuel P. "The clash of civilizations". *Foreign Affairs* 72/3 (1993), 22-49.
- HUNTINGTON, Samuel P. *Who are we?: The challenges to America's national identity*. Simon and Schuster, 2004.
- IGNATIEV, Noel. *How the Irish became white*. London: Harvard University, 1995.
- International Covenant on Civil and Political Rights. "Article 19". <https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/ccpr.aspx>
- ITV News. "Government rejects controversial definition of Islamophobia after warning from terror police" (15 May 2019). <https://www.itv.com/news/2019-05-15/police-counter-terror-chief-joins-row-over-islamophobia-definition/>
- KUNST, Jonas R. vd. "Coping with Islamophobia: The effects of religious stigma on Muslim minorities' identity formation". *International Journal of Intercultural Relations* 36/4 (2012), 518-532.
- LAJEVARDI, Nazita - Oskooii, Kassra AR. "Old-fashioned racism, contemporary islamophobia, and the isolation of Muslim Americans in the age of Trump". *Journal of Race, Ethnicity, and Politics* 3/1 (2018), 112-152.
- LEWIS, Bernard. *Islam and the West*, 1993.
- MACMASTER, Neil. *Racism in Europe, 1870-2000*. New York: Palgrave, 2001.
- Barın, Nasar. *Key concepts in race and ethnicity*. Sage, 2014.
- MEER, Nasar. "The politics of voluntary and involuntary identities: are Muslims in Britain an ethnic, racial or religious minority?" *Patterns of prejudice* 42/1 (2008), 61-81.
- MEER, Nasar - Modood, Tariq. "For 'Jewish' read 'Muslim'? Islamophobia as a form of racialisation of ethno-religious groups in Britain today". *Islamophobia Studies Journal* 1/1 (2012), 34-53.
- MEER, Nasar - Modood, Tariq. "Refutations of racism in the 'Muslim
-

- question". *Patterns of prejudice* 43/3-4 (2009), 335-354.
- MEER, Nasar - Noorani, Tehseen. "A sociological comparison of anti-Semitism and anti-Muslim sentiment in Britain". *The sociological review* 56/2 (2008), 195-219.
- MILES, Robert - Brown, Malcolm. *Racism*. London: Routledge, 2003.
- MODOOD, Tariq. *Multicultural politics: Racism, ethnicity, and Muslims in Britain*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.
- MODOOD, Tariq. *Multiculturalism: a civic idea*. Cambridge: Polity Press, 2. ed., 2013.
- MODOOD, Tariq. "Islamophobia and normative sociology". *Journal of the British Academy* 8 (2020), 29-49.
- OMI, Howard - Winant, Howard. *Racial formation in the United States: from the 1960s to the 1980s*. New York: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- OPRATKO, Benjamin. "Islamophobia: The bigger picture". *Historical Materialism* 25/1 (2017), 63-89.
- POOLE, Elizabeth. *Reporting Islam: Media Representations of British Muslims*. London: Tauris, 2002.
- RAHMAN, MD Shafiqur. *Transnational media reception, Islamophobia, and the identity constructions of a non-Arab Muslim diasporic community: The experiences of Bangladeshis in the United States since 9/11*. Southern Illinois University at Carbondale, 2007.
- RATTANSI, Ali. *Racism: A very short introduction*. Oxford University Press, 2007.
- RITCHIE, Jane vd. "Carrying out qualitative analysis", *Qualitative Research Practice*, ed. Jane Ritchie vd. London: Sage, 2003, 219-262.
- ROEDIGER, David R. *The wages of whiteness: Race and the making of the American working class*. London: Verso, 2. ed, 2017.
- Runnymede Trust. *a Challenge for Us all: Report of The Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia*. London: Author, 1997.
- Runnymede Trust. "Islamophobia: Still a challenge for us all". ed. Farah Alahi - Omar Khan, 2017. <https://www.runnymedetrust.org/uploads/Islamophobia%20Report%202018%20FINAL.pdf>.
- SAID, Edward. *Orientalism* Vintage Books. New York: Vintage Books, 1979.
- SAYYID, Salman. "Racism and Islamophobia". University of South Australia,

2011. Racism and Islamophobia (unisa.edu.au)
- SEALY, Thomas. "Islamophobia: With or without Islam?" *Religions* 12/6 (2021), 369.
- SELOD, Saher. "Gendered racialization: Muslim American men and women's encounters with racialized surveillance". *Ethnic and Racial Studies* 42/4 (2018), 552-569.
- SIAN, Katy P. "Surveillance, Islamophobia, and Sikh bodies in the war on terror". *Islamophobia Studies Journal* 4/1 (2017), 37-52.
- STURGES, Paul. "Limits to freedom of expression? Considerations arising from the Danish cartoons affair". *IFLA journal* 32/3 (2006), 181-188.
- TAGUIEFF, Pierre-André. *The force of prejudice: on racism and its doubles*. U of Minnesota Press, 2001.
- The Guardian. "Police chiefs in row over definition of Islamophobia" (15 May 2019). <https://www.theguardian.com/news/2019/may/15/police-chiefs-in-row-over-definition-of-islamophobia>
- TONYBEE, Polly. "My right to offend a fool" (10 Jan 2005). <https://www.theguardian.com/politics/2005/jun/10/religion.politicalcolumnists>
- TORRANCE, David. General Debate on the definition of Islamophobia (14 May 2019). <https://commonslibrary.parliament.uk/research-briefings/cdp-2019-0086/>
- WEBB, Emma. "We must not introduce new blasphemy law". *Spiked* (26 July 2019). <https://www.spiked-online.com/2019/08/26/we-must-not-introduce-new-blasphemy-laws/>
- WERBNER, Pnina. "Islamophobia: Incitement to religious hatred—legislating for a new fear?" *Anthropology Today* 21/1 (2005), 5-9.
- WIEVIORKA, Michel. *The arena of racism*. London: Sage, 1995.
- ZEMPI, Irene - Awan, Imran. "Doing 'dangerous' autoethnography on Islamophobic victimization". *Ethnography* 18/3 (2017), 367-386.



“İSLAM DA MÜSLÜMAN DA BİR IRK DEĞİLDİR”: İSLAMOFOBİ, IRKÇILIK VE İFADE ÖZGÜRLÜĞÜ

 Muhammed BABACAN^a

Geniş Öz

İslamofobi'nin bir ırkçılık biçimi olarak tanımlanmasına itirazlar var. İtirazlar, İslamofobi'nin iki ana teması etrafında şekilleniyor: "İslam" ve "Müslümanlar". Bazı muhalifler, ifade özgürlüğü kapsamında meşru sayılması gereken çeşitli tartışma ve eleştirilere karşı "İslam"ın korunmaması gerektiğini savunuyorlar. "Muhammed sübyancıdır ve dokuz yaşında bir kızla evlenmiştir", "İslam kılıçla yayılmıştır", "Örtünmek kadınları insanlıktan çıkarır, aşağılar, nesneleştirir" gibi ifadelerin ifade özgürlüğü kapsamında meşru görülmesi gereken teolojik tartışmalar bağlamında değerlendirilmesi gerektiği ileri sürülür. Dolayısıyla, bu eleştiri haklarının İslamofobi'nin bir ırkçılık biçimi olarak tanımlanmasıyla sınırlandırılmaması gerektiği vurgulanır. Diğerleri için, "Müslümanlar" ırksal bir azınlık olarak kabul edilemez çünkü Müslüman olmak, gönüllü olarak seçilen dini bir kimliktir. Bu yaklaşım, cinsiyet ve ırksal kimlikleri doğuştan veya istem dışı kimlik kategorileri olarak kabul ederken, Müslüman olmanın kişinin kendi iradesine bağlı olduğunu ve bu nedenle Müslümanların bu diğer kimlik kategorilerine göre çok daha az yasal korumaya ihtiyacı olduğunu veya olması gerektiğini varsayar. Bu makale, ırkçılık dışındaki tanımların, Müslümanların ve Müslüman olarak algılananların fenotipik ve kültürel farklılıklara atıfta bulunularak nasıl dışlandığını, tabi kılındığını ve sömürüldüğünü yakalamaya ve anlamaya yardımcı olan hayati bir konuyu gözden kaçıracaklarını savunuyor. Bu, Müslümanların ırksallaştırılması meselesidir. Bu makale şu soruları keşfetmeyi amaçlamaktadır: İfade özgürlüğünün yasal sınırı ne olmalıdır? İslamofobi'yi Müslümanlara ve İslam'a yönelik makul eleştirilerden ayırmak mümkün mü? İrkçılık

^a Öğr. Gör. Dr., ASBU Üniversitesi, muhammed.babacan@asbu.edu.tr

gerçekten de ırkların gerçek varlığına mı bağlı? İslam ve Müslüman düşmanlığı bir ırkçılık olarak değerlendirilebilirse, bu nasıl bir ırkçılık olabilir? Spesifik nitelikleri nelerdir, nasıl çalışır? Müslümanlar nasıl ırksallaştırıldı? Bu soruları cevaplamak için, 2019 yılında Londra'da yaşları 18-35 arasında değişen otuz dokuz birinci ve ikinci nesil genç Türk'ün İslamofobi deneyimleri üzerine yapılan bir çalışmadan yararlanılmıştır. Londra'daki Türk toplumunda var olduğu bilinen çeşitliliği temsil edecek kadar farklı katılımcılar bulmayı amaçladım. Verilerin toplanma aracı olarak yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme yöntemini seçtim. Veri kümesindeki anlam kalıplarını belirlemek ve analiz etmek için tematik analiz kullandım. Britanya'daki genç Türklerin ırksallaştırılması süreci, Müslümanların sadece biyolojik veya fenotipik özelliklere göre değil, aynı zamanda etnik ve kültürel özelliklere göre de ırksallaştırıldığını göstermektedir. İdeolojileri ve dinleri eleştirme hakkına sahip olunmalıdır, ancak bireylerin kendilerini ifade etme tarzları ve adaba uygun hareket etmeleri hayati önem taşır. İfadeler kasıtlı olarak bir dini şeytanlaştırmamalı veya farklı bir grup insanı aşağılamamalı, değerini düşürmemeli veya damgalamamalıdır. Ayrıca Müslüman olmanın ırksal bir kimlik olmadığı iddiası, ırkın ırkçılığın ön koşulu olduğu fikrini yansıtır ve ırkçılığı dar bir anlayışa hapseder. Biyolojik ya da kültürel her ırkçılık özünde kültürel ve asıl hedefi bedenlere (bireylere) atfedilen kültürel, toplumsal ve dinsel farklılıklardır. Bu nedenle, Müslüman karşıtı ırkçılığın merkezinde dinin kendisinden ziyade algılanan dini mensubiyet yer almaktadır. Müslümanlar, fiziksel görünüşleri, milliyetleri, etnik kökenleri veya ekonomik durumları ne olursa olsun, günlük yaşamlarında İslamofobik söylem ve uygulamalarla homojenleştirilmekte, aşağılanmakta ve ötekileştirilmektedir. Bu makale, İslamofobi'nin neden bir ırkçılık biçimi olarak değerlendirilmesi gerektiğinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır. İslam'a ve Müslümanlara yönelik söylem ve davranışlar değerlendirilirken, odağın günlük siyasi tartışmalardan, din düşmanlığından, din korkusundan, Müslümanlara yönelik nefret ve önyargıdan çok daha hayati bir konu olan Müslümanların ırksallaştırıldığı gerçeğine kaydırılması umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, İslamofobi, Irkçılık, Irksallaştırma, İslam, Müslümanlar, Kültürel ırkçılık, İfade özgürlüğü, İngiltere.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma yazarın "*Britanya'da Genç Türkler ve İslamofobi: Algılar, Tecrübeler ve Kimlik Stratejileri*" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Tez danışmanı, makale yazarlığından feragat etmiştir.

2. Etik Kurul İzni:

Bu çalışma için etik kurul izni, Bristol Üniversitesi SPAIS Araştırma Etiği Kurulu'nun 07.11.2018 tarihli ve 1555449 numaralı kararı ile alınmıştır.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma, Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitim Bakanlığı tarafından desteklenmiştir.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.





bilimname 49, 2023/1, 627-661
Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi: 06.01.2023, Kabul Tarihi: 30.04.2023, Yayın Tarihi: 30.04.2023
doi: 10.28949/bilimname.1230300

GÜNCEL UYGULAMA BİÇİMLERİYLE TEMETTU VE KİRAN HACCINA DAİR BAZI FIKHÎ MESELELERİN TAHLİLİ

Mustafa Bülent DADAŞ^a

Öz

Günümüzün değişen şartları, hac menâsikiyle ilgili pek çok meselenin fıkıh zaviyesinden ya ilkinden ya da yeniden ele alınmasını gerekli kılmıştır. Temettu' ve kırân haccına niyet edenlerin umre ile hac arasında tekraren umre yapmaları meselesi de bu bağlamda tartışılan önemli konulardan birisidir. Nadiren de olsa geçmişte de varlığı bilinen bu uygulama, Mekke ile Hil bölgesi arasındaki ulaşımın geçmişe nazaran çok kolay hale geldiği günümüzde oldukça yaygın bir hale gelmiştir. Bu çalışma, mezkûr uygulamayı özellikle de temettu' ve kırân haccının mahiyeti ve tatbiki noktasında farklı bir bakış açısına sahip olan Hanefî mezhebi zaviyesinden ele almayı hedeflemektedir. Çalışmada ayrıca aynı yıl içinde birden fazla umre yapılması, ardı ardına ve Mekke'den Hil bölgesine çıkılarak umre yapılması gibi günümüzde yaygın hale gelen dolayısıyla fikhî yönleriyle tartışılan bazı uygulamalara da değerlendirilmiştir. Çalışmada öncelikle umreye dair sözü edilen meseleler ilk dönemlerden itibaren konu etrafında oluşan tartışmalara yer verilerek ortaya konulmuş, ardından meselenin temettu' ve kırân haccına ilişkin yönleri tahlil edilmiştir. Çalışma çözüm odaklı hazırlandığı için fetva mercilerine katkı yapacak sonuçlara varılmaya çalışılmıştır. İstifade edilen kaynaklar büyük oranda klasik kaynaklar olsa da hac fıkına dair kaleme alınan çağdaş kaynaklardan ve fetva kuruluşlarının birikimlerinden de faydalanılmıştır. Dipnotlar ve kaynakça İsnad Atıf sistemine göre hazırlanmış, eser ve müellif isimlerinde DİA esas alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, Hac, Umre, Temettu', Kırân.



ANALYZING SOME ISSUES RELATED TO THE HAJJ OF TAMATTU AND THE QIRAN ACCORDING TO THE NEW APPLICATIONS

Abstract

^a Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, mbulent.dadas@diyanet.gov.tr

Today's changing conditions have made it necessary to reconsider or to make initial assessment of many issues related to hajj rituals from the point of view of fiqh. In this context, one of the important issues to be analyzed is the issue of a person -who enters state of ihram with the intention of umrah but plans to perform the hajj in the same year i.e plans to perform Hajjul Tamattu, performing umrah(s) after first umrah until he or she enters state of ihram for hajj. Considering that it was not clearly discussed in fiqh books, this practice, which was understood not to be common in the past, has become common today, while the transportation between Mecca and Hil region has become much easier than in the past. In this study, the mentioned practice has been discussed from the point of view of the Hanafis, which has a different perspective on the nature and practice of the Hajjul Tamattu and Hajjul Qiran. Although the main objective of the study is to discuss the above issues, some issues that are heavily debated today, which are closely related to mentioned ones, are also included. These issues are: performing more than one umrah in the same year and, performing consecutive umrahs by going out from Mecca to the Hil region. In the study, first of all, the issues considered as problems were put forward, and the issues were discussed by analyzing different opinions on the subject. Also, the opinions of fatwa committees and contemporary writers were consulted. Since the study was prepared with a solution-oriented focus for fatwa authorities such as the High Council of Religious Affairs, it was tried to reach conclusions that could be used while issuing fatwas. Footnotes and bibliography were prepared according to the Isnad Citation System, based on the orthographic rules of the TDV Encyclopedia of Islam (DIA).

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Fiqh, Haj, Umrah, Tamattu, Qiran.



Giriş

Bilindiği gibi, ibadetler alanı, esas itibarıyla taabbudîdir. Bu özellik, menâsikinin büyük bir kısmı sembol ve simgelerden oluşan Hac ibadetinde daha açık bir şekilde görülür. Sahâbe ve sonrası müctehidlerin hac ile ilgili meselelerde icthad farklılıkları, esas olarak nasların yorumlanması, delâlet kapsamının tespiti, hadislerin tashihi ve Hz. Peygamber'in hac menâsikine dair bazı fiillerinin teşrî niteliği taşıyıp taşımadığı noktasındaki farklı değerlendirmelere dayanmaktadır. Hac menâsikinin sembol ve simge ağırlıklı bir ibadet olması, ilk dönemlerden itibaren telif edilen fıkıh kitaplarında konunun benzer bir biçimde ele alınmasına yol açsa da tarihi süreç içerisinde yaşanan bazı gelişmeler, menâsike dair yeni tartışmalara zemin teşkil etmiştir.

Hac menâsiki ile ilgili güncel tartışmalar, ulaşım imkânlarının kadim zamanlara göre inanılmaz derecede arttığı 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra başlamıştır. Bu gelişmeye bağlı olarak hacı olmak isteyen Müslümanların sayısındaki artış, Arafat, Müzdelife, Mina ve Mes'â gibi menâsik mahallinde yaşanan sıkıntılar bazı fikhî meseleleri gündeme getirmiştir. Müzdelife'de geceleme ve vakfe zamanı, Şeytan taşlamanın zevâl öncesinde caiz olup olmadığı, Mina'da geceleme ve sa'y alanının genişletilmesinin hükmü bu bağlamda yapılan tartışmalardan bazılarıdır. Uçakla yapılan yolculuklarda Cidde'den ihrama girmenin caiz olup olmadığı, fıkıh kurullarının gündemine taşınan meselelerdendir. Genel salgın nedeniyle haccın edasının gerekli olup olmadığı, korunmak maksadıyla maske takmanın hükmü gibi konular bu mevzuya dair fakihleri meşgul eden en yeni meselelerdendir. Beslenme ve iklimsel değişikliklerin kadınların adet döngüsüne etkileri, adeti önlemek için kullanılan ilaçlar ve bunun sonucunda görülen adet düzensizlikleri ve bu durumdaki kadınların tavafına dair konular hala tartışılmaktadır.

Bilindiği üzere hac fikhî öteden beri fakihlerin özel ilgisini celbetmiş, buna bağlı olarak hac meseleleri klasik fıkıh kitaplarında etraflıca anlatılmış, bunun yanında müstakil kitaplara da konu edilmiştir. Dilimizde ve diğer dillerde hac fikhına mahsus pek çok çalışmanın yapıldığı, ayrıca hacca dair güncel meselelerin (nevâzilü'l-hacc) tahlil edildiği bazı eserlerin mevcudiyeti de malumdur. Özellikle de Din İşleri Yüksek Kurulunun bu alanda ürettiği pratiğe yönelik faydalı eserleri burada zikretmek gerekir. Söz konusu bu birikim dikkate alındığında ilk bakışta hac fikhına dair bir boşluğun bırakılmadığı dolayısıyla yeni bir çalışmaya ihtiyaç bulunmadığı gibi bir düşünce akla gelebilir. Ancak Kurul gibi fetva heyetlerine intikal eden bazı problemler, bu alanda yeni çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Temettu' ve kırân haccı yapanların umreden sonra yeniden umre yapmaları meselesi de sözü edilen problemlerden birisi olup bu çalışmanın ana gayesini oluşturmaktadır. Aynı yıl içinde umrenin tekrarı, bir yolculukta birden fazla umre yapmak ve Mekke'de mukim olan ya da ziyaret maksadıyla orada bulunan kimsenin Harem dışına çıkarak umre yapması meseleleri de konumuzla ilişkili olduğu için öncelikle bu meselelere yer verilecektir.

A. Umreye Dair Bazı Fikhî Meseleler

Temettu' veya kırân haccı¹ yapmak üzere ihrama giren kimsenin,

¹ İfâ edilme şekli bakımından üç türlü hac bulunmaktadır. İfrâd, sadece hac yapmak üzere ihrama niyet edilerek menâsikin tamamlanmasıdır. Temettu' haccında, mîkât sınırını geçmeden önce ilkin umre için ihrama girilir, umre menâsiki tamamlandıktan sonra aynı

umre yaptıktan sonra ikinci bir defa umre yapmak için ihrama girmesi meselesini temettu' ve kırân açısından farklı başlıklar altında değerlendirmek daha uygun olacaktır. Ancak öncesinde bu iki mesele ile ilgisi bakımından umre ile alakalı günümüzde yoğun bir şekilde tartışılan bazı meseleleri izah etmek yerinde olacaktır. Söz konusu meseleler şunlardır:

- Aynı yıl içinde birden fazla umre yapmak
- Hareme yapılan tek bir yolculukta art arda umre yapmak
- Mekke'den Hil bölgesine çıkmak suretiyle umre yapmak

Bu üçünden ilk dönemlerden itibaren fakihler arasında tartışmaya konu olan ilk mesele, aynı yıl içinde birden fazla umre yapılması meselesidir. Mâlik (öl. 179/795) *Muvatta'*sında aynı yıl içinde ikinci bir umre yapılmasını mekruh saymıştır.² Mâlik'in görüşlerinin dayandığı temel gerekçe, Hz. Peygamber ve sahâbenin böyle bir uygulamasının olmamasıdır. Bunun yanında bazı Mâlikî fakihler, ihram ve tahallül cihetiyle umrenin hacca benzediğini, aynı yıl içinde birden fazla hac yapılamıyorsa buna kıyasla birden fazla umrenin de yapılamayacağını dile getirerek Mâlik'in görüşünü

hac mevsimi içinde ayrı bir ihram ile hacca niyet edilerek hac menâsiki yerine getirilir. Kırân hacı ise umre ve hacca beraber niyet edilip önce umre yapılması ve ihramdan çıkmadan hac menâsikinin de tamamlanmasıdır. Temettu' ve kırân âfakîlere mahsustur. Hanefîlere göre kırân haccında biri umre diğer hac için iki tavaf ve iki say' yapılır. Diğer mezheplere göre umre ve hac menâsiki tedâhül eder; tek bir tavaf ve say' yeterli olur. Günümüzde isabetli bir yaklaşımla ülkemizden hacca gidenlere temettu' hacı yapmaları önerilmektedir. Genel itibarıyla bu öneriye uyulduğu gözlemlense de 1443h./2022m. hac sezonunda ülkemizden gelen bazı hacıların kırân haccını tercih ettikleri görülmüştür. Bu üç türden hangisinin daha faziletli olduğu hakkında bk. Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1993), 4/25, Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.), 7/152-153, 8/61-62; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed, *el-Muğnî*, thk. Abdullah Muhsin et-Türkî - Abdülfettâh el-Hulv, (Riyad: Âlemü'l-kütüb, 1997), 5/347-349; Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Haccî ve âharûn, (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1994), 3/273, 285,287; İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid' ve nihâyetü'l-muktesid*, (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1975), 1/335-336.

² Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1985), 347. Bazı Mâlikî fakihleri Mekke'ye girip çıkan dolaylı kişilerin umresinin bu hükümden istisna edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Hac aylarında Harem bölgesinden çıkıp tekrar dönecek kimse Harem'e hac ihramı ile hac mevsimi dışında ise umre ihramı ile gireceğinden yıl içinde pek çok defa Mekke'den çıkan ve tekrar dönen kimse birden fazla umre yapabilir. Hattâb, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed, *Mevâhibü'l-Celîl fî şerhi Muhtasarı Halil*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992), 2/468.

teyit etmişlerdir.³ Bununla birlikte Mâlik'in bu görüşü başta öğrencileri olmak üzere kendisinden sonraki fakihler tarafından eleştirilmiştir. Mesela Şeybânî (öl. 189/805) hocası ve Medineli bazı fakihlerin görüşlerini tenkit ettiği *el-Hücce* adlı eserinde Mâlik'in umre hakkındaki görüşünü naklederek bu görüşün isabetli olmadığını, Hz. Âişe'nin aynı yıl içinde birden fazla umre yaptığını belirtir ve Hz. Ali'nin her ay bir defa umre yapmanın meşru olduğuna dair beyanını aktarır. Şeybânî bunların yanında İbn Abbâs'ın (öl. 68/687-688), işleri icabı Harem'e devamlı giren ve çıkan kişiler hariç Mekkelilerden Harem sınırını geçip tekrar girenlerin mutlaka ihrama girmeleri gerektiğine dair görüşüne yer verdikten sonra, bu görüşün onun bu durumda olan Mekkelilere aynı ay içinde birden fazla umre yapmalarını emretmiş olmasını gerektirdiğini belirtir.⁴ Mâlik'in diğer bir öğrencisi olan Şâfiî'nin, *el-Üm*'deki değerlendirmeleri hocası Şeybânî'ninkine benzer. Şâfiî bunlara ilaveten Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'ye müstakil olarak umre yapması için izin vermesinin bu uygulamanın meşru olduğunu açık bir şekilde gösterdiğini, Enes b. Mâlik'in umre yapıp saçlarını kazıdıktan sonra saçları tekrar çıkınca yeniden umre yaptığını naklederek söz konusu uygulamaların meşru olduğunu ispatlamaya çalışır.⁵ Şâfiî fakihlerinden menâsik fıkhı alanında müstakil eser veren İbn Salâh (öl. 643/1245), Nevevî (öl. 676/1277) ve İbn Cemâa da (öl. 733/1333) mezheplerinin bu konudaki görüşlerini teyit etmişlerdir.⁶ Bazı Mâlikî fakihlerin de bu meselede cumhurun görüşünü benimsediklerini belirtmek gerekir. Mesela İbn Abdilber (öl. 463/1071), bir yıl içinde birden fazla umre yapmayı mekruh sayanlar için "Kitab ve Sünnetten ikna edici bir delile sahip olduklarını

³ Bk. Ebu'l-Velîd el-Bâcî, Süleymân b. Halef, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvattâ'*, (Kahire: Matbaatu's-saâde, 1332h), 2/235-236; Zürcânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî, *Şerhu'l-Muvattâ'*, thk. Tâhâ Abdürâûf, (Kahire: Mektebetü's-sekâfe, 2003), 2/405.

⁴ Şeybânî, *el-Hücce alâ ehli'l-Medîne*, 2/114-129. Hattâb, *Mevâhibü'l-Celil*, 2/468.

⁵ Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Üm*, thk. Rif'at Fevzî, (Mansûra: Dâru'l-vefâ, 2001), 3/336-336. Sahâbe ve tâbiünun bu konudaki uygulamaları için bk. İbn Ebî Şeybe Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed, *el-Muşannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409h), 3/128-129. Benzer gerekçelerle aynı görüşü paylaşan İbn Hazm'ın değerlendirmeleri için bk. İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, (Beyrut: Dâru'l-fıkr, ty.), 5/50-51.

⁶ İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî, *Şilatü'n-nâsik fi şifati'l-menâsik*, thk. Abdülkerîm el-Umerî, (Medîne, el-Câmiuatü'l-İslâmiyye, 1432h.), 216; Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref, *el-İzâh*, (Beyrut: Dâru'l-beşâri'l-İslâmiyye, 1994), 389. İbn Cemâa bazı Şâfiî fakihlerinin bu hükmü umre için harcanacak zamanın kişiyi tavaf yapmaktan alıkoymaması kaydı ile sınırlandırdığını kaydeder. İbn Cemâa, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm, *Hidâyetü's-sâlik ile'l-mezâhibi'l-erbaati fi'l-menâsik*, thk. Nureddin İtir, (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1994), 1256.

düşünmüyorum”⁷ diyerek mezhep imamının görüşüne muvafakat etmez.

Bu mesele ile bağlantılı olan ikinci mesele art arda umre yapılmasına dairdir. Çağdaş eserlerin aksine klasik fıkıh kitaplarında tek bir yolculukta art arda umre yapma meselesine dair yoğun bir tartışmaya rastlanmaz. Hz. Peygamber (S.A.V.) döneminde böyle bir uygulamanın bulunmaması, sonrasında ise tartışmaya mahal olacak şekilde yaygın bir hal almaması, meselenin kadim eserlerde tartışılmamasının sebepleri arasında zikredilebilir. Ayrıca Mekke’deki bir şahsın o dönemin şartlarında umre ihramına girmek için Hil bölgesine çıkması ve tekrar Mekke’ye gelmesinin hatırı sayılır bir zaman alacağını, buna binaen insanların bu mesafeyi katetmek yerine tavafla meşgul olmayı tercih ettiklerini unutmamak gerekir. İbn Kudâme’nin (öl. 620/1223) tâbiûn âlimlerinden biri olan Tâvûs’tan (öl. 106/725) naklettiğine göre O, Mekke’de bulunan bir kimsenin Ten’im’e giderek umre yapması halinde sevap mı kazanacağı yoksa azabı mı hak ettiği hususunda mütereddit olduğunu nakleder. Tereddüdüne gerekçe olarak da tavaf yapmakla meşgul olmak yerine Mekke’den dört mil uzaklığındaki Ten’im’e gidip ve oradan Kâbe’ye dönmesi için harcayacağı zamanda iki yüz tavaf yapabileceğini söyler.⁸ Tâvûs’un bu eleştirisinden mezkûr uygulamanın yaygın olmasa da hicri birinci asırda mevcut olduğunu anlayabiliyoruz. Sonraki asırlar da bu uygulamanın devam ettiğini İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve İbn Kayyim’den (öl. 751/1350) öğreniyoruz.⁹

İbn Kudâme mezhebinin bu konudaki görüşünün Hanefî ve Şâfiîler gibi olduğunu belirterek, sahâbe ve tâbiûndan bu görüşü destekleyen söz ve uygulamaları aktarır; ancak ardı ardında umre yapmanın selefin uygulamasına uymadığını belirtir. Ahmed b. Hanbel’in (öl. 241/855) umre yapan kimsenin saçını mutlaka kazınması veya kısaltması gerektiğini, kazınan saçın ancak on gün içinde tekrar kazınacak hale gelebileceğine dair görüşünü nakleden İbn Kudâme, onun bu beyanından yola çıkarak iki umre arasında en az on günlük bir aranın verilmesinin vâcip olduğunu söyler. Bu görüşün gerekçeleri arasında Hz. Peygamber’in ve sahâbenin ardı ardına umre yapmadığını hatta sahâbenin bu uygulamayı hoş görmediğine dair rivayetlerin bulunduğu, ayrıca sahâbeden Harem’e yapılan tek bir yolculukta iki defa umre yapan birine rastlanmadığını ifade eder. Ona göre

⁷ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 20/21; Hattâb, *Mevâhibü’l-Celîl*, 2/467.

⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/17.

⁹ İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Kâsım, (Medine: Mücemma’ü’l-Melik Fehd, 1995), 26/43-44; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *Zâdü’l-me’âd fî hedyi hayri’l-ibâd*, (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1994), 2/89-92-93.

bu konuda tek istisna, Hz. Âişe'dir. Onun müstakil bir umre yapma arzusu sebebiyle Hz. Peygamber'in kendisine izin verdiğini, sonuç olarak ardı ardına umre yapmanın faziletli bir iş olması halinde sahâbenin bunu terk etmeyeceğini belirtir.¹⁰

Bu bağlamda tartışmaya konu olan üçüncü mesele gerek Mekke'de mukim olan gerekse ziyaret maksadıyla Harem-i Şerif'te bulunan bir kimsenin Hil bölgesine çıkarak umre yapmasına dairdir.

İbn Teymiyye kendi zamanında bazı kimselerin Mekke'den Hil bölgesine çıkıp ihrama girmek suretiyle umre yaptıklarını belirterek, Hz. Peygamber'in dört umre yaptığını ve bunların tamamını dışarıdan Mekke'ye girmek suretiyle ifâ ettiğini, Hz. Âişe (r.a.) dışında onun hayatında böyle bir şeyin yaşanmadığını ifade eder.¹¹ Esasen Hz. Âişe'nin, Hz. Peygamber'in talimatı ile kardeşi Abdurrahman'ın eşliğinde Mekke'den Ten'im'e giderek yapmış olduğu umrenin¹² niteliği mezhepler arasında tartışmalıdır.¹³ Hanefîler, Hz. Âişe'nin Arafat vakfesi öncesinde âdeti bitmediği için umresini iptal ettiğini, hac sonrasında yaptığı bu umrenin iptal ettiği umresinin kazası olduğu kanaatindedirler. Nitekim aynı durumda olan kadınlar da Hz. Âişe gibi yaparlar.¹⁴ Diğer mezhepler ise Hz. Âişe'nin umresini iptal etmediğini, hac ile umresini birleştirerek kırân haccı yaptığını, ancak müstakil bir umre yapma arzusunda olduğu için Hz. Peygamber'in ona Ten'im'e giderek umre yapması için müsaade ettiğini belirtirler.¹⁵ Meseleye Hanefîler zaviyesinden baktığımızda Hz. Âişe'nin yaptığı umreyi sahâbe-i kiramin genel uygulamasından istisna etmeye gerek kalmaz.

Bu girişten anlaşıldığı üzere, bu uygulamayı meşru görmeyen fakihlerin başında İbn Teymiyye ve öğrencileri İbn Kayyim ve İbn Müflih¹⁶

¹⁰ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed, *el-Muğni*, thk. Abdullah Muhsin et-Türkî - Abdülfettâh el-Hulv, (Riyad: Âlemü'l-kütüb, 1997), 5/16-17.

¹¹ İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel'den Mekkelilere umrenin vâcib olmadığını onların umresinin tavaftan ibaret olduğu görüşünü naklederek, Mekke'den Hil bölgesine çıkarak umre yapma âdetinin sahâbe döneminde olmadığını söyler. Ancak Mekkeli bir kimse bir iş münasebetiyle mîkât veya Harem dışına çıkmışsa Harem'e girince umre ihramına girer ve umresini yapar. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 26/44-45, 252-263.

¹² Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Hac", 31 (no. 1556); Müslim, "Hac" 111 (no. 1211).

¹³ Şâfiî, *el-Üm*, 3/333; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 26/41-42; İbn Cemâa, *Hidâyetü's-sâlik*, 520-522; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd*, 2/159-163.

¹⁴ Şeybânî, *el-Hücce*, 2/137.

¹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 26/42-43.

¹⁶ İbn Müflih, Şemsüddîn Muhammed b. Müflih, *Kitâbü'l-Fürû'*, thk. Abduulah b. Abdilmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2003), 6/71.

(öl. 763/1362) gibi Hanbelî fakihleri gelmektedir. Bu görüş Ahmed b. Hanbel'den de nakledilmiştir. İbn Teymiyye'ye göre bazı büyük âlimler¹⁷ Hz. Peygamber'in Ci'râne'den ihrama girerek yaptığı umreyi yanlış yorumlayarak Mekkelilerin Ci'râne'den ihrama girerek umre yapmalarını müstehab saymışlardır. Hâlbuki Hz. Peygamber Mekke'den Ci'râne'ye umre yapmak üzere çıkmamış, Tâif dönüşünde Ci'râne'ye uğramış ve Mekke'ye umre ihramı ile girmiştir.¹⁸ Yani bu umre Mekke'den Hil'e çıkılarak yapılmış bir umre değil, Mekke dışından gelinerek yapılan bir umredir. Ona göre ne Hz. Peygamber ne de ashâbından birisi Mekke'nin fethinden önce ya da sonra Mekke'den Hil'e çıkarak umre yapmıştır. Bu sebeple Mekkelilerin umre yapmak maksadıyla Harem dışına çıkarak umre yapması bidattir.¹⁹

Özetle aynı yıl içinde birden fazla umre yapmayı mekruh sayan Mâlik ve ardı ardına umre yapmanın ve Mekke'den umre yapmak maksadıyla Hil bölgesine çıkıp yapılan umrenin mekruh olduğunu savunan fakihlerin bu görüşlerini dayandırdıkları temel gerekçe, Hz. Peygamber ve sahâbenin böyle bir uygulamasının olmamasıdır. İhram ve tahallül cihetiyle umrenin hacca benzetilerek, aynı yıl içinde birden fazla hac yapılamıyorsa buna kıyasla birden fazla umrenin de yapılamayacağı tezini Mâlik'in görüşünün gerekçeleri arasında sayabiliriz.²⁰ Aşağıda sırasıyla bu gerekçeleri tahlil etmeye çalışacağız.

1. Hz. Peygamber'in herhangi bir mâni yokken bir fiili terk etmesi

Hz. Peygamber'in bir fiili kasten terk etmesinin delâlet ettiği şerî hükmün niteliği²¹ konusunun usul kitaplarında yeterince ele alındığı söylenemez. Usulcüler muhtemelen Hz. Peygamber'in fiillerinin delâlet ettiği hükümler başlığı altında ortaya koydukları görüşlerle iktifa etmişler bu meseleyi ayrıca ele alma ihtiyacı hissetmemişlerdir. Bu konunun müstakil olarak ele alınmamasının muhtemel diğer bir sebebi, fiilin dolayısıyla fiilin diğer bir vechesi olan terkin, vaz'a/ıstılaha konu olmaması nedeniyle

¹⁷ İbn Teymiyye'nin kastettiği âlimlerden birisi İmâm Şâfiî'dir. Şâfiî'nin bu konudaki görüşü için bk. Şâfiî, *el-Üm*, 3/331-333; Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. Alî Muavvad – Âdil Abdülmevcûd, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1999), 4/41-42; Nevevî, *el-Mecmû'*, 7/204-206.

¹⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/230, 7/412.

¹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 26/255-256, 264.

²⁰ Bk. Ebu'l-Velîd el-Bâcî, Süleymân b. Halef, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvattâ'*, (Kahire: Matbaatu's-saâde, 1332h), 2/235-236; Zürcânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî, *Şerhu'l-Muvaţta'*, thk. Tâhâ Abdüraûf, (Kahire: Mektebetü's-sekâfe, 2003), 2/405.

²¹ Bu konu müstakil tez ve kitaplara konu edinilmiştir. Muhammed Sıddık el-Gumârî'nin *Hüsnü't-tefehüm ve'd-derki li mes'ele'ti't-terk* adlı eseri, Muhammed Salâh el-İtrebî'nin *et-Türük'un-nebevviyye* adlı aslı mastır tezi olan eseri ve Sâlih ez-Zenkî'nin *Rû'ye usûliyye li turûki'n-nebiy* adlı eserleri bu konuda kaleme alındığını tespit ettiğimiz eserlerdendir.

delâletinin tespitinin net olmamasıdır. Az sayıdaki usul kitabı bu konuya Hz. Peygamber'in fiilleri başlığı altında değinmiştir.²² Hz. Peygamber'in bir fiili terk etmesinin pek çok sebebi olabilir.²³ Kasıtsız olarak terk ettiği fiiller, gücü yetmediği için bir şeyi yapmaması ve bir fiili yapması için sebebinin oluşmaması ya da ihtiyacın olmaması hali usulcüler nezdinde tartışmaya mahal değildir.²⁴

Usul kitaplarında, işaret edilmek suretiyle yetinilen bu meseleye dair görüşlere furû kitaplarında daha net rastlayabiliyoruz. Görüldüğü kadarıyla farklı ekollerden fakihler bazı meselelerde Hz. Peygamber'in sebebi oluşmuşken ve muktezisi varken bir şeyi terk etmesinin o fiilin yapılmasının mekruh olduğuna veya terk edilmesinin daha uygun olduğuna şahit saymışlardır. Bâbertî (öl. 786/1384) bunu bir kaideye dönüştürerek "Hz. Peygamber'in nafil bir ibadetin fazilet ve sevabını elde etme arzusuna rağmen o fiili terk etmesi, o fiilin yapılmasının mekruh olduğuna delildir" demiştir.²⁵ Bu hususa Hanefî fıkıh kitaplarından şu örnekleri vermek mümkündür: Fecirden sonra güneş doğuncaya kadar iki rek'atın dışında başka bir nafil kılınması,²⁶ nafil namazların cemaatle kılınması,²⁷ bayram namazını eda etmeden önce namazgahta nafil namaz kılınması. Hanefî fakihler zikredilen örneklerin tamamında kerahetin gerekçesini Hz. Peygamber'in namazla meşgul olmayı çok sevmesi veya namazı cemaatle kılmaya yönelik arzusuna rağmen sözü edilen zaman zarflarında nafil

²² Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed, *Kavâtı'u'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasen eş-Şâfiî, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1999) 1/310-311; Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed, *el-Bahrü'l-muhît*, thk. Muhammed Tâmir, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2000), 3/281; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed İnâye, (Dımaşk: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1999), 1/119.

²³ Bu konuda özgün bir grupta için bk. Gumârî, Ebû'l-Fazl Abdullâh b. Muhammed b. es-Sıddîk, *Hüsnü't-tefhehüm ve'd-derk li mes'ele't-terk*, thk. Safvet Cevdet Ahmed, (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 2013), 10-11; Bâsil Mahmûd el-Hâfi, *es-Sükût ve't-terk ve eseruhumâ fi'l-ictihâd* (Dımaşk: Câmîatü Dımaşk, Doktora Tezi, 2005), 34-104.

²⁴ Şâtübî, İbrâhîm b. Mûsâ, *İ'tisâm*, thk. Selîm b. İd el-Hilâî, (Suûdiyye: Dâru İbn Affân, 1992), 1/466-467. Bu konuda toparlayıcı bir malumat için bk. İtrebî, Muhammed Salâh Muhammed, *et-Türükü'n-nebeviyye te'silen ve tatbiken*, (Katar: Vizâretü'l-evkâf ve's-şüûnü'l-İslâmiyye, 2012), 48-55.

²⁵ "أن الترك مع الحرص على إحراز فضيلة النفل دليل الكراهة" Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed *el-İnâye*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.) 1/239. İbn Teymiyye'nin bu konu bağlamında formüle ettiği kaide ise şöyledir: Kitab ve Sünnette emredilmeyen, selefin yapmadığı, müstehab olduğuna dair de şer'î bir delilin bulunmadığı bir fiil âlimlerin ittifakı ile mekruh bidatlarıdır. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 26/264. Kaidenin farklı versiyonları için bk. Cîzânî, Muhammed b. Hüseyin, *Kavâidü me'rifeti'l-bidei'*, (Suûdiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1998), 75-87.

²⁶ Serahsî, *Mebûsât*, 1/153; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/42.

²⁷ Kâsânî, *Bedâ'i's-sanâ'-i' fi tertibi's-serâ'i'*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1986), 1/297.

kılmadığı veya namazı cemaatle kılmadığı öncülüne dayandırılmıştır.²⁸ Şükür secdesinin Mâlikîler nezdinde mekruh sayılması da bu mezhebin kitaplarında sözü edilen gerekçe ile açıklanmıştır.²⁹

Mezkûr görüşler ve dayandırıldıkları gerekçeler incelendiğinde, usulcülere göre, sebepleri oluşmuşsa ve yapılmasının önünde bir engel de yoksa Hz. Peygamber'in bir fiili yapmayı kasıtlı olarak terk etmesinin o fiili icra etmenin mekruh olduğuna delâlet ettiğini çıkartmak mümkündür. Bu çıkarımı Bâbertî'nin formüle ettiği şekliyle küllî bir kaide haline getirip aşağıdaki şekilde mantıki bir kıyasta büyük önerme yaparak tartışma konumuz olan tek bir yolculukta birden fazla umre yapmanın hükmünün bu önermenin hükmü altına girip girmediğini tartışabiliriz.

Hız. Peygamber, arzu etmesi ve yapmasının önünde de bir engel bulunmamasına rağmen bir yolculukta birden fazla umre yapmamıştır. (Küçük önerme)

Hız. Peygamber'in, nafîle bir ibadetin fazilet ve sevabını elde etme arzusuna rağmen o fiili terk etmesi o fiilin mekruh olduğunu gösterir. (Büyük önerme)

Bir yolculukta birden fazla umre yapmak mekruhtur (netice).

Kanaatimizce bu kıyasta büyük önerme müsellemlenmediği gibi küçük önerme de ciddi manada tartışmaya açıktır. Büyük önermeye, Hız. Peygamber'in sözü edilen nitelikte bile olsa bir fiili terk etmesinin o fiili yapmanın mekruh veya İbn Teymiyye'nin iddia ettiği gibi³⁰ bidat olmasını iktiza etmeyeceği, kerahet için mutlaka sözlü bir yasağın bulunması gerektiği cihetiyle itiraz edilebilir.³¹ Hız. Peygamber'in fitri ve insani olan fiillerinin

²⁸ Örnekler için bk. Serahsî, *Mebûât*, 1/153, 157-158; Attâbî, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu'n-Nüket*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, (Beyrut: Âlemü'l-kutub, 1406h.) 169; Merğînânî, *Hidâye*, 1/42-85.

²⁹ Şâtübî, *İ'tisâm*, 1/468.

³⁰ İbn Teymiyye'nin bir fiili bidat sayarken esas aldığı kriterler için bk. *İktizâ'u's-şirâti'l-müstakîm (li-)muḥâlefeti aşḫâbi'l-caḫîm*, thk. Nâsır Abdülkerîm el-Akl, (Beyrut: Dâru âlemi'l-kütüb, 1999), 2/102-106.

³¹ Aksi halde müslümanların asırlardan beri yapageldikleri pek çok fiili -günümüzde bazı kesimlerin yaptıkları gibi- bidat olarak nitelemek gerekir. Namazlardan sonra müezzini takip ederek tesbihat yapmayı, namazlardan sonra cemaate yönelerek aşır okumayı, namazların arkasından cemaatle birlikte dua etmeyi vb. fiilleri bu kaidenin hükmüne tabi kılarak bidat saymak mümkündür. Bu ve benzeri örneklerdeki bir fiil, İslam'ın parçası olarak görülürse, ibadetin ancak bunun yapılması ile tamam olacağına inanılırsa, Hız. Peygamber'in yaptığı iddiası, bir başka ifadeyle sünnet olduğu inancı ile ifâ edilirse veya yapılması karşılığında ancak Hız. Peygamber'den rivayet ile bilinebilecek bir sevap/ecir takdir edilirse bu fiilin bidat haline geleceğinde şüphe kalmaz. Şâtübî'nin, bidatlar hakkında yazmış olduğu *İ'tisâm* adlı eserinin "aslı meşru olduğu halde bidat haline getirilen ameller" başlığı altında yaptığı değerlendirmenin zikretmiş olduğumuz ölçüleri

dışında kalan, vücûb ve mendupluğa delâlet ettiğine dair bir karine bulunmayan fiillerinin o fiilin en fazla caiz ve mubah olacağı şeklindeki bizce de isabetli olan usûlcülerin yaygın kanaati, bu meselede önümüzü aydınlatmaktadır. Şöyle ki: Hz. Peygamber'in bu nitelikteki bir fiili o fiilin mubâh olduğuna delâlet ediyorsa,³² yasakladığına dair bir sözü olmadan bir fiili terk etmesi de o fiili yapmanın veya terk etmenin en fazla caiz ve mubah olduğuna delâlet eder. Bir başka usul kaidesine göre ise vücûb hükmü, emir sîğasından çıkartılır ve Hz. Peygamber'in bir fiili yapması o fiilin vücûbuna delil olmaz.³³ Aynı durum bu kaidenin zıddı için de geçerlidir. Buna göre sözle yasaklamadan ve aksini gerektiren bir karine olmaksızın Hz. Peygamber'in bir fiili terk etmesi, o fiilin haram veya mekruh olduğunu göstermez. O halde soyut terk, o fiili terk etmenin caiz olduğuna delâlet eder. Nitekim Cessâs (öl. 370/981) ve Serahsî (öl. 483/1090) gibi bazı usulcüler Hz. Peygamber'in bir fiili terk etmesinin fiillerinin bir kısmı olduğunu ifade ettikten sonra "karinesiz terk, ittibâi gerektirmiyorsa karinesiz fiil de ittibâi gerektirmez"³⁴ diyerek karinesiz fiilin mubâhlık ifade ettiğini, karinesiz terke kıyas etmek suretiyle terki, mekîsün aleyh yapmıştır. Hz. Peygamber'in fiillerinin delâlet ettiği hükmü farklı kısımlara ayırarak kendisine ulaşan görüşleri özetleyen ve geniş bir şekilde tartışan Cessâs Hz. Peygamber'in bir fiili terk etmesinin delâlet ettiği hükmü meâlen şu sözleri ile açıklar: "Hz. Peygamber'in bir fiili terk etmesinin delâlet ettiği hüküm, fiillerinin delâlet ettiği hüküm gibidir. Onun bir fiili terk ettiğini görmüş ancak haram, mekruh veya mubâhlık gibi hangi cihetle terk ettiğini tespit edememişsek, günahtan kaçınmak için terk ettiğine dair bir kanaatimiz oluşmadıkça o fiili terk etmek bize vâcib olmaz."³⁵ Mâlikî fıkıh kaynaklarında Lahmî'ye (öl. 478/185) nispet edilen bir görüşte o, Mâlik'in bir yıl içinde birden fazla umre yapılmasını mekruh saydığına dair kanaati tenkit etmiş; ortada bu ibadeti yasaklayacak

desteklediğini düşünüyoruz. Bk. Şâtübî, *İ'tisâm*, 445-452. Hz. Peygamber ve sahâbenin ibadet kavramı altına girebilecek yapmadığı bir fiilin yapılmasının bidat sayılıp sayılmaması noktasında isabetli bir tahlil için ayrıca bk. Bûtî, Muhammed Saîd, *el-İslâm Melâzû külli'l-müctemâti'l-insâniyye*, (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-muâsır, 1993), 191-198.

³² Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *el-Fusûl fî usûli'l-fikh*, thk. Acil en-Neşîmî, (Küveyt: Vizâretü'l-evkâf, 1994), 3/226; Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Mîs, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2000), 247-248; Serahsî, *Usûl*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993), 2/86-88.

³³ Usulcüler bu kuralı "ve lâ yekûnü'l-fi'lu mûciben *ولا يكون الفعل موجباً*" şeklinde formüle etmişlerdir. Bu konudaki tartışmalar için bk. Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûli'l-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmûd, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993), 1/156-160.

³⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/223; Serahsî, *Usûl*, 2/88.

³⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/228.

bir nas yokken insanları daha fazla hayırla meşgul olmaktan men etmenin bir anlamı olmadığını, kerahetin mutlaka özel bir nas ile sabit olacağını ifade etmiştir.³⁶ Lahmî'den nakledilen bu görüş kerâhetin sadece Hz. Peygamber'in bir fiili terk etmesi ile sabit olmayacağı ilkesini teyit etmektedir.³⁷

Yukarıda fûru kitaplarından verilen örneklerin Hz. Peygamber'in o fiili terk etmesi gerekçesinin yanında sözlü olarak yasağının mevcudiyeti ile de gerekçelendirilebilir. Örneğin fecir ile güneşin doğuşu arasında iki rekatin dışında nafil kılınmasının mekruh sayılması "Fecir doğduktan sonra iki rekât dışında namaz yoktur"³⁸ rivayetine; bayram namazından önce nafil namaz kılmanın keraheti, İbn Me'sûd ve İbn Abbâs'tan gelen ve hükmen merfû' sayılması gereken rivayetlere;³⁹ nafil namazı cemaatle kılmanın meşru sayılmaması, Hz. Peygamber'in nafil namazları evde kılmayı tavsiye eden hadisine;⁴⁰ şükür secdesinin keraheti ise Hz. Peygamber'den tek rekatlı namazı yasakladığına dair nakledilen rivayete⁴¹ dayandırılabilir.

Küçük önermeye ise Hz. Peygamber'in gerek Mekke'nin fethi gerekse Veda Haccı münasebetiyle Mekke'de bulunduğu süre zarfında Hil bölgesine çıkarak umre yapmayı arzu ettiğine ya da bu şekilde umre yapmayı kasıtlı olarak terk ettiğine dair kesin bir bilgiye sahip olmadığımız tezi ile itiraz edilebilir. Böyle bir şeyi arzu etmişse de Mekke'de kaldığı sürenin kısalığı,⁴²

³⁶ Lahmî, Alî b. Muhammed, *et-Tebşıra*, thk. Ahmed Abdülkerîm Necîb, (Katar: Vizâretü'l-evkâf ve's-şüûnü'l-İslâmiyye, 2011), 3/1253-1254.

³⁷ Bu konuda isabetli tahliller için bk. Gumârî, *Hüsnu't-tefhehüm ve'd-derk li mes'eleti't-terk*, 11-14.

³⁸ Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *el-Câmi'u'l-kebîr*, thk. Beşşâr el-Avvâd, (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998), "Salâ", 31 (no. 419).

³⁹ Rivayetler için bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/497-498 (5739-5748); Buhârî, İdeyn, 26.

⁴⁰ Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 208 (777).

⁴¹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Muşanneffi'l-hadis*, thk. Habîbürrahmân el-'Azamî, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403h.), 3/22.

⁴² Resul-i Ekrem (s.a.s) Medine'ye hicret ettikten sonra birisi hac için olmak üzere Mekke-i Mükerrreme'ye dört defa gelmiş ve üçü müstakil birisi de haccıyla birlikte birer umre yapmıştır. [Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavut vdğr., (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 5/111]. Bunlardan ilkinde Kaza (kaziyye) umresi için hicretin 7. Senesinde gelmiş ve üç gün kalmıştır. (Buhârî, "Meğâzi", 43 (no. 4252) Mekke'nin fethi münasebetiyle geldiğinde ikamet süresi hakkında 15, 17 ve 19 gün kaldığına dair rivayetler bulunmaktadır. Buhârî 19 gün kaldığını rivayet eder. (Bk. Buhârî, "Meğâzi", 52 (no. 4298); Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut – Muhammed Kâmil, (Beyrut: Dâru'r-risâle el-Âlemiyye, 2009), "Ebvâbü's-sefer", 278 (no. 1231-1233). Üçüncü gelişi Huneyn Gazvesinden sonra Ci'râne'den umre için ihrama girmesi münasebetiyle olmuş, Mekke'ye gece girmiş ve sabahında tekrar Ci'râne'ye dönmüştür. (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 24/271). Dördüncü gelişi hac münasebetiyle olmuştur. Bu gelişinde Mekke'de on gün kalmıştır. (İbn Kayyim, *Zâdü'l-me'âd*, 2/97, 267-276).

bir gününü nafile bir umreye tahsis etmesine mâni olabilir. Bu nedenle küçük önermenin büyük önermenin kapsamı altına girmediği pekâlâ söylenebilir.

İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim'in sahâbeden Mekke'den Hil bölgesine çıkararak umre yapan kimsenin bulunmadığına dair iddiası kendilerinin de referans aldığı İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'indeki bazı rivayetlerle tartışılabilir. Bu rivayetlerden biri şöyledir: Enes b. Mâlik Mekke'de ikamet ederdi. Bir umresini tamamlayıp saçını kazıtı. Saçı çıkar çıkmaz yeniden umre yapardı.⁴³ Enes'in yaptığını, "her defasında mîkat veya Hil bölgesinden Mekke'ye gelerek umre yapardı" şeklinde tevil ederek, yukarıdaki görüşle uzlaştırmanın zafiyeti açıktır. Zira rivayette Enes'in Mekke'de ikamet ettiği belirtilmekte ve umre yapmak maksadıyla Mekke'nin dışına çıktığı ifade edilmektedir. Hz. Âişe'nin bizatihi Hz. Peygamber'in talimatıyla Ten'im'e giderek oradan ihrama girip umre yapmış olması, İbn Hacer'in (öl. 852/1449) dediği gibi Mekke'den Hil'e çıkararak umre yapmanın meşruyetini ispatlamaya kâfidir.⁴⁴ Bu umrenin Hanefîlerin aksine İbn Teymiyye'nin de içinde bulunduğu çoğunluk fakihlere göre müstakil bir umre olarak değerlendirildiği dikkate alınırsa mezkûr iddianın kendi içinde tutarlılığı da sorgulanır hale gelmektedir. Hz. Âişe'nin (r.a.) meselemize ışık tutacak ve tartışmayı büyük oranda bitirecek diğer bir uygulaması ise şudur: O, kendisine adet edindiği son uygulamasında hac yaptıktan sonra Mekke'de kalır, Muharrem ayı girince mîkât sınırına çıkar, ihrama girerek umre yapardı. Böylelikle hac ve umresini ayrı yıllarda ifade etmiş olurdu.⁴⁵

Hz. Peygamber'in herhangi bir kayda tabi tutmaksızın faziletine vurgu yaparak umre yapılmasını tavsiye ettiği hadisleri de⁴⁶ gerek mîkât ve Hil sınırından Mekke'ye girerek gerekse Mekke'den Hil bölgesine çıkararak umre yapılmasının meşru olduğuna delâlet etmektedir.

2. Umrenin Hacca Kıyas Edilmesi

⁴³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/129.

⁴⁴ İbn Hacer'in değerlendirmesi için bk. İbn Hacer, Ahmed b. Alî, *Fethü'l-Bârî' şerhu Sahihü'l-Buhârî*, nşr. Muhibüddin el-Hatîb, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379h), 3/606.

⁴⁵ İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdillâh, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâ' mine'l-meânî ve'l-esânid*, thk. Mustafâ Ahmed el-Alevî – Muhammed Abdülkerîm el-Bekrî, (Mağrib: Vizâretü umûmi'l-evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, 1387h.), 20/19. İbn Teymiyye ve onun görüşünü paylaşan fakihler, Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in izni ile yaptığı umreyi ona mahsus bir izin olarak, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki uygulamasını ise sahâb-i kavli olarak değerlendirerek bu delillere cevap vermeye çalışmışlardır. Alî el-Kârî, b. Sultân, *el-Meslekü'l-mütekasıf bi'l-menseki'l-mütevasıf*, thk. Muhammed Talhâ Tilâl, (Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2009), 260-262.

⁴⁶ Bu rivayetlerden bazıları için bk. Buhârî, "Ebvâbü'l-umre", 1 (no. 1773), 4 (no. 1782); Müslim, "Hac", 221 (no. 1256).

Yukarıda belirtildiği üzere bazı Mâlikî fakihler, bir yıl içinde ikinci bir umrenin mekruh olduğunu hacca kıyas etmek suretiyle de delillendirmeye çalışmışlardır. Bu kıyasta ortak illet, ihram ve menâsikin tamamlanmasından sonra ihramdan çıkış/tahallül cihetiyle umre ile hac arasındaki benzerliktir. Bu benzerliğe binaen aynı yıl içinde sadece bir defa hac yapılabiliriyorsa buna kıyasla sadece tek bir umre yapılabilirdir.⁴⁷ Hac ile umre arasındaki bu benzerliği onaylamakla birlikte, ikisi arasında mevcut olan farklılıklar sebebiyle bu kıyasın mealfarık olduğunu belirtmek gerekir. Hac ile umre arasındaki en bariz fark, bu iki ibadetin eda edildiği zaman noktasında görülmektedir. Hac, bir yönüyle müvessa' diğer yönüyle mudayyak bir vaciptir. Hac menâsikinin tamamı her ne kadar hac ayları olan Şevval, Zilkade ve Zilhicce aylarının tamamını kapsamıyorsa da bir yıl içinde haccın rüknü olan Arafat vakfesinin tekrarı mümkün olmadığı için sadece bir hac yapılabilir. Gerek vâcib gerekse sünnet sayılsın umre ibadeti ise herhangi bir aya mahsus olmayıp, prensip itibarıyla yılın her günü yapılabilir.⁴⁸ Bir başka ifadeyle her iki ibadet için ihrama girmek şarttır. Ancak umre için hac aylarından önce de ittifakla ihrama girilebilir ve umre menâsiki eda edilebilirken çoğunluğa göre hac için hac aylarının ilki olan Şevval ayı itibarıyla ihrama girilebilir. Hac menâsiki ise ifade edildiği üzere yalnızca hac aylarının belirli günlerinde eda edilir. Hac ile umre arasında zaman cihetiyle mevcut bu farklılık, iki ibadet arasında yine zaman açısından kurulan benzerlikten daha fazladır ve öze taalluk etmektedir. Buna binaen umrenin hacca kıyas edilmesi isabetli değildir.

Mezkûr tahlillerden hareketle, aynı yıl içinde ve tek bir yolculukta birden fazla umre yapmanın mekruh olmadığı gerek yerli gerekse hac ve umre ziyareti için Mekke'de bulunan kimsenin Hil bölgesine çıkarak umre yapmasının önünde şer'î bir engel olmadığı anlaşılmaktadır. Buna binaen bu meselenin en azından ictihadî bir mesele olduğu dikkate alınarak cevazını gerektirecek deliller daha kuvvetliken bu görüşe binaen yapılan uygulamaları bidat olarak nitelemenin isabetli olmadığı âşikârdır. Günümüz fetva kurullarından Din İşleri Yüksek Kurulu, Ürdün Fetva Kurulu ve Mısır

⁴⁷ Bk. Ebu'l-Velîd el-Bâcî, Süleymân b. Halef, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvattâ'*, (Kahire: Matbaatu's-saâde, 1332h), 2/235-236; Zürkânî, Muhammed b. Abdilbâkî, *Şerhu'l-Muvattâ'*, thk. Tâhâ Abdürâûf, (Kahire: Mektebetü's-sekâfe, 2003), 2/405.

⁴⁸ Hanefîler, Arafе günü ve teşrik günlerini içine alan beş günde umre yapmayı mekruh saymışlardır. Diğer mezhepler ise hac menâsiki ile meşgul olan kimselerin bu günlerde umre yapmasını mekruh sayılsalar da menâsikle meşgul olmayanlar için herhangi bir kerahetten söz edilemeyeceğini benimsemişlerdir. Detaylar için bk. Serahsî, *Mebûât*, 4/178; Nevevî, *el-İzâh*, 384-385; Karâfî, *ez-Zehira*, 3/374.

Fetva Kurulu gibi bazı kurumlar da bu görüşü teyit etmektedir.⁴⁹

Meseleyi soyut bir şekilde ele alıp yaptığımız değerlendirme sonucunda ulaştığımız bu netice, hükmün götüreceği sonuçları göz önünde bulundurarak kayıtlanabilir. Mesela metâf ve mes'a alanında izdihama sebep olma gibi durumları mülâhaza ederek umre yerine tavaf yapılmasını tavsiye etmek ya da umre için ihrama girmek üzere Hil bölgesine gidip diğer ibadetlere mâni olması muhtemel ilave bir yorgunluğa katlanmak ve zaman kaybetmek yerine tavafla iktifa edilmesini salık vermek uygun olacaktır.⁵⁰ Meseleye fakihlerin ihtilafından kaçınmanın müstehab olduğu kaidesi ışığında bakarak umre yapmak yerine tavafın tercih edilmesine dair fetva vermek de mümkündür. Menâsik alanında mütebahhir fakihlerden sayılan Ali el-Kârî (öl. 1014/1605) hac ayları dışında çokça umre yapmanın meşru olduğunu belirtmekle beraber bazı fakihlerin aynı yıl içinde birden fazla umre yapmayı meşru görmedikleri, diğer bazılarının Mekkelilerin Hil'e çıkarak ihrama girip umre yapmayı caiz saymamaları sebebiyle ihtilaftan kurtulmak umre yerine tavaf yapmanın daha faziletli olduğunu ifade etmiştir.⁵¹

Umre ile alakalı yukarıda tahlil ettiğimiz güncel meselelerden sonra günümüzde hacı adaylarının yoğun bir şekilde yapmış icra ettikleri iki uygulamanın fıkhî tahlilini yapmak istiyoruz.

3. Temettu' Haccı Yapan Açısından Birden Fazla Umre yapmak

Temettu' haccı, hac ve umre için ihrama girildiği yer bakımından

⁴⁹ Bu görüşler için bk. Ürdün Fetva Kurulu (23.08.2022) shorturl.at/ahiNZ; Dâru'l-iftâ el-Mısriyye, (23.08.2022); shorturl.at/cx19; Diyanet İşleri Başkanlığı, "Din İşleri Yüksek Kurulu" (DİYK. 18.08.2022), shorturl.at/IMQVY; Din İşleri Yüksek Kurulu, *Hac: Sıkça Sorulanlar*, 59. Burada hatırlatmakta fayda gördüğümüz önemli diğer bir husus şudur: Bir şeyi yapmanın caiz olması ile yapılmasının sünnet olduğuna inanarak yapmanın farklı şeyler olduğu izahıta varestedir. Buna binaen sözü edilen uygulamaları sünnet saymamaları noktasında müslümanları uyarmak gerekir.

⁵⁰ Yine meşruiyet tartışmasına girmeden tam tersi bir uygulamayı tavsiye etmek suretiyle de çözüm bulunabilir. Şöyle ki: İnsanların tavaf yerine umreye yönlendirilmesi halinde metâf alanındaki yoğunluk azalacak, Hil bölgesine gidip gelme ve bunun verdiği yorgunluk tavaf edenlerin sayısını düşürecektir. Böylelikle umre ile meşgul olan kimse bir veya iki tavafla yetinecektir. Mes'a alanındaki yoğunluğun ise tüm katların kullanılması suretiyle azaltılması mümkündür. Uygulamaya yönelik sözü edilen öneriler bir tarafa çağdaş bazı âlimler, ardı ardına umre yapmanın meşru olmadığı görüşünü tercih etmekle birlikte uzak yerlerde yaşayan ve bu sebeple Harem'e tekrar gelmesi zor olan kimselerin bu hükümden istisna edilebileceklerini belirtirler. Bu görüşler için bk. Şelân, Ali Nâsır, *en-Nevâzil fi'l-hacc*, (Riyad: Daru't-tevhîd li'n-neşr, 2010), 619-623.

⁵¹ Alî el-Kârî, *el-Meslekü'l-mütekasıf*, 259-260.

umresi mîkatî, haccı Mekki olan hac türü şeklinde tanımlanmaktadır.⁵² Tariften de anlaşıldığı üzere temettu' haccı, Hanefilere göre tıpkı kırân gibi âfâkîlere mahsustur. Diğer mezheplere göre Mekkelilerin temettu' ve kırân haccı yapması caizdir. Bu görüş ayrılığının sebebi "Güvenlikte olduğunuzda hacdan önce umre yapan kişi, gücünün elverdiği türden bir kurban kessin. Bulamayan ise hac sırasında üç gün, döndükten sonra da yedi gün yani tam on gün oruç tutmalıdır. **Bu, ailesi Mescid-i Harâm civarında oturmayanlar içindir.**" (Bakara, 2/196). Âyetindeki altı çizili cümlenin farklı yorumlanmasına mebnidir. Hanefiler âyetteki ism-i işaret, temettu' haccını ifade eden "hacdan önce umre yapan kişi" cümlesine irca ederken, diğer mezhepler "kurban kesme" emrine irca etmişlerdir. Âyetin yorumundaki ikinci farklılık, "Mescid-i Harâm civarında" ifadesinin kapsamına dairdir. Mekkelilerin bu ifadenin kapsamına girdiği hususunda fakihler arasında ittifak bulunmakla birlikte bu hükmün Mîkât ile Harem arasında kalan Hil bölgesindekileri tamamını ya da bir kısmını kapsayıp kapsamadığı noktasında görüş ayrılığı vardır. Hanefiler Hil bölgesinde yaşayanların da Harem'dekiler gibi olduğunu kabul ederken, Mâlikîler delâletinde ihtilaf edilen hükmün sadece Mekkelilere mahsus olduğunu, Şâfiîler ve Hanbelîler ise Harem ile aralarında sefer mesafesi bulunan kişilerin Mekkeliler hükmünde olduğunu, daha fazla mesafe bulunanların ise bu ifadenin kapsamına dâhil olmadığı görüşünü benimsemişlerdir.⁵³

Aynı hac sezonunda mîkat sınırından umre niyetiyle Harem'e gelen kişi umresini tamamlayarak saçını keser ve umre ihramından çıkar. Terviye gününe kadar ya da hac için ihrama girinceye kadar Mekke'de ihramsız (helâl) bir şekilde kalır. Terviye gününde veya isterse öncesinde hac için ihrama girer ve hac menâsikini tamamlar. Temettu' haccının standart şekli budur. İlk dönemlerden itibaren bu standarta riayet edilmiş, bir hac sezonunda mîkât sınırından umreye niyet edilerek ihrama girilmiş, umre bittikten sonra yeniden bir umre yapmak üzere tekrar ihrama girilmeden Mekke'den hac için ihrama girilerek hac vazifesi ifâ edilmiştir. Fakihler genel

⁵² Tarifleri için bk. Kâsânî, *Bedâi'*, 2/168; Kirmânî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mükerrrem, *el-Mesâlik fi'l-menâsik*, thk. Suûd b. İbrâhîm eş-Şüreyym, (Beyrut: Şeriketü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2003), 652, 656; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/156 Şeyh Bedreddin, Mahmûd b. İsrâîl, *et-Teshîl Şerhu Letâifi'l-işârât*, thk. Mustafa Bülent Dadaş, (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 1/361. Mîkâtî mekânî hususundaki kaide ve zabıtalara için ayrıca bk. İlyas Kaplan, *ed-Davâbitü'l-fikhiyye el-müstahrece min Raddi'l-muhtâr*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2021), 70.

⁵³ Tartışmalar için bk. Debûsî, *el-Menâsik mine'l-Esrâr*, 114-121; Nevevî, *el-Mecmû'*, 7/169; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/356; Ali el-Kârî, *Fethü bâbi'l-inâye*, thk. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm, (Beyrut: Şeriketü Dâru'l-Erkam b. Ebî Erkam, 1997), 1/685.

itibarıyla umre tamamlandıktan sonra yeni bir umre için ihrama girme hususuna değinmeden helâl olarak kalınan süre içinde imkânlar ölçüsünde nafîle tavaf yapılmasını tavsiye etmişlerdir.⁵⁴ Son yıllarda bazı hacı adaylarının hatta hacıların başında rehberlik eden görevlilerin bu standartların dışına çıkarak umreden sonra hac için ihrama girinceye kadar Hil bölgesinden tekrar tekrar hatta aynı gün içinde umre yapmak üzere ihrama girdikleri görülmektedir. Bu meseleyi ilki yapılan bu uygulamanın mekruh olup olmaması, ikincisi temettu' haccına zarar verip vermemesi açısından değerlendirmek gerekir.

Umre fıkhına dair yukarıda arz ettiğimiz tartışmalardan anlaşıldığı üzere, söz konusu uygulamanın Mâlik'e göre mekruh olduğu âşikârdır. İki umre arasında on günden daha az bir süre bulunması durumunda Hanbelîlerin görüşleri de Mâlik'in görüşü gibidir. Mekke'den Hil'e umre ihramına girme ve ardı ardına umre yapma konusunda kayıtsız cevaz hükmünü veren Şâfiîler için bu uygulamanın kerahetsiz bir şekilde caiz olduğu açıktır. Prensip itibarıyla Hanefîler nezdinde de hüküm böyledir.

Bu uygulamanın temettu' haccına zarar verip vermediği ya da bir ihram yasağı sayılıp sayılmadığı noktasında oluşan tereddüt, ifade ettiğimiz üzere temettu' haccının mahiyetinden ya da meşru olduğu şekliyle yapılabilmesi kaygısından kaynaklanmaktadır. Mîkât dışından gelerek hac aylarının ilki olan Şevval ayında tavafını yaparak umresini tamamlayan ve ihramdan çıkan kimse, aynı yıl içinde haccını da tamamlamışsa temettu' yapmış sayılır.⁵⁵ Umresini yaptıktan sonra Mekkî hükmünde olan bu kimsenin Hil bölgesine çıkarak tekrar umre yapması halinde temettu' haccının şartı olan umrenin mîkâtî haccın ise Mekkî olması şartı ihlal edilmiş sayılır. Zira belirttiğimiz gibi temettu' ve kırân haccı Mekkeliler için meşru değildir. Hatta bazı fakihler, bu kuralı muhafaza etmek adına hac yapma ihtimal ve imkânları daima bulunduğu için Mekkelilerin hac ayları içinde umre yapmalarını mekruh görmüşlerdir.⁵⁶ Bazı kaynaklarda temettu' haccının sıhhati için umre ihramına mîkat sınırından, hac ihramına ise Harem'den girilmesinin şart olmadığı⁵⁷ tezi ile temettu' haccının mahiyetine dair zikretmiş olduğumuz yargıya itiraz edilemez. Zira aynı kaynaklar bu

⁵⁴ Örnek olarak bk. Kirmânî, *el-Mesâlik fi'l-menâsik*, 1/473-474, Alî el-Kârî, *el-Meslekü'l-mütekasıf*, 257-258.

⁵⁵ Kâsânî, *Bedâi'*, 2/175; Babertî, *el-İnâye*, 3/2.

⁵⁶ Kâsânî ve İbnü'l-Hümâm'ı bu görüşe sahip fakihlerden sayabiliriz. Konunun detayları ve etrafında oluşan tartışmalar için bk. 385-398; el-Mekkî, Hüseyin b. Muhammed, *İrşâdü's-sârî ilâ menâsiki Molla Ali el-Kârî*, thk. Muhammed Talhâ Tilâl, (Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2009); İbn Şâh el-Mekkî, *Ğunyetü'n-nâsik*, 319-320.

⁵⁷ Alî el-Kârî, *el-Meslekü'l-mütekasıf*, 404.

durumda ihrama girilmesi gereken mîkât şartı ihlal edildiği için ceza olarak dem gerektiğini belirtmişlerdir. Burada ihram yasaklarına dair özellikle de fetva verirken göz önünde tutulması gereken önemli bir hususa dikkat çekmek yerinde olacaktır: İhram yasaklarının kasıtlı olarak işlenmesi ya da hac menâsikinden terki cezayı gerektiren bir fiili yapmamak, ilki ve daha önemlisi günahı, ikincisi cezayı iktiza eder. Dolayısıyla cezayı ödemekle işlenen günah ortadan kalkmaz. Ayrıca tövbe etmek gerekir. Bazı fakihler bu şekilde davranan kimsenin haccının mebrûr bir hac olma vasfını kaybedeceğini ifade etmiştir.⁵⁸ Bu ilkeye binaen temettü' haccında gerek umre gerekse hac için belirlenmiş mîkât şartına riayet ederek tartıştığımız meseleyi bunun üzerine bina etmek gerekir.

Bu mesele hakkında mezheplerin görüşlerini verirken konuya açık ifadelerle değinen Şâfiî mezhebiyle başlamak istiyoruz.

İbn Salâh ve menâsik fıkhi yazımından büyük ölçüde onu takip eden Nevevî ve İbn Cemâa gibi Şâfiî fakihleri, temettu' haccı yapan kimsenin umresini tamamlayıp ihramdan çıktıktan sonra Mekke'de kaldığı sürece hac için ihrama girinceye dek umre yapabileceğini belirtirler. İbn Cemâa bu görüşü Hanefî ve Hanbelîlere de nispet eder.⁵⁹ Buna göre Şâfiî fakihleri, âfâkînin Mekke'de kaldığı sürece Hil bölgesine çıkıp tekraren umre yapabileceğini sarahaten caiz saydıkları gibi temettu' yapacak kimsenin de mîkat sınırından umre ihramıyla Mekke'ye girip umresini tamamladıktan sonra hac için ihrama girinceye kadar umre yapabileceğini belirtmiş olmaktadır. Esasen Mekkelilerin temettu' ve kırân haccı yapmasını meşru gören Şâfiîler⁶⁰ için bu görüşte tutarsızlık arz eden bir problem yoktur.

Meseleye Hanefîler açısından bakınca meselenin tartıştığımız konu zaviyesinden daha çok Mekkelinin hac ayları içinde umre yapması bağlamında tartışıldığını görüyoruz. Bu tartışmanın belli dönemlerde yoğunlaştığı ve ciddi bir hal aldığını da konu ile ilgili yazılan müstakil risalelerden öğreniyoruz.⁶¹ İbnü'l-Hümâm'ın *Fethü'l-kadîr*'de bu meselenin Mekkelî Hanefîlerle hac ve umre maksadıyla Harem'e gelen Hanefîler arasında sert bir şekilde tartışıldığından bahsetmesi, kendisinin de sahip

⁵⁸ Nevevî, *el-Îzâh*, 188-189.

⁵⁹ İbn Cemâa, *Hidâyetü's-sâlik*, 923. Bu nispetin mutlak olarak isabetli olmadığına Hanefîlerin görüşünü arz ederken değineceğiz.

⁶⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 7/169.

⁶¹ Bu konuya mahsus kaleme alınan risalelerden birisi de Muhammed b. Tâhir Sünbül'ün (öl. 1218/1803) *Nüzhetü'l-müşâtâk fî hilli umreti'l-Mekkiyyi ve'l-mulhaki bihî mine'l-âfâk adlı eseridir*. Muhammed b. Hüseyin el-Mekkî, Ali el-Kârî'nin *el-Meslekü'l-mütekaşşâ* üzerine kaleme aldığı *İrşâdü's-sârî* adlı hâşiyesinde bu risaleyi tamamıyla alıntılamıştır.

olduğu kanaati otuz yıl sonra değiştirdiğini ifade etmesi⁶² konunun asırlar boyunca canlı tutulduğunu gösterir. Aşağıda tahlil edeceğimiz üzere, hac ayları içinde umre niyetiyle ihrama giren ve umresini tamamlayan âfâkî bazı hususlarda Mekkeli hükmünde olduğu için sözü edilen tartışma bizim için gayet önemlidir.

Hanefî fıkıh kitapları haccın yapılış şeklini ifrâd haccı bağlamında şöyle anlatır: Hacı adayı sa'yini şayet kudüm tavafi veya nafîle bir tavaftan sonra yapacaksa ihramlı bir şekilde Mekke'de kalmaya devam eder, Terviye günü Mina'ya çıkıncaya kadar tavafla ve diğer ibadetlerle meşgul olur. Özel olarak menâsik fıkhına dair yazılan bazı kaynaklarda ise biraz daha sarîh ifadeler kullanılır. Şöyle ki: Sa'yi tamamlayan kimse şayet ifrâd ya da kırân haccı yapıyorsa veya -günümüzde uygulaması kalmasa da- hedy hayvanını kendisi ile birlikte getirerek temettu' haccı yapacaksa Mekke'de ihramlı bir şekilde kalır ve bu süreçte özellikle de tavafla meşgul olur. Haccını bu şekilde yapan kimse zaten ihramlı olduğu için umre ihramına giremez. Bu konuda tereddüt bulunmamaktadır. Geriye heydini kendisi ile birlikte getirmemiş, dolayısıyla hac ayları içinde umresini tamamladıktan sonra tıraş olarak ihramdan çıkmış ve hac ihramına girmek için Terviye gününü bekleyen temettu' yapacak kişinin durumu kalmaktadır. Bu noktanın net olmadığını tekrar ifade etmek gerekir. Menâsik fıkhına dair pek çok eser kaleme alan Ali el-Kârî, es-Sindî'nin *Lübâbü'l-menâsik* adlı kitabının şerhinde müellifin "temettu' haccı yapan kimse, hedyini beraberinde getirmemişse saçını tıraş ederek umresini tamamlar. Sonrasında ihramsız kimsenin (helâl) yapacaklarını yapar"⁶³ cümlesinin şerhi sadedinde şöyle der: "Bu kişi madem ihramsız kimseye helal olanları yapabiliyorsa umre de yapabilmelidir." Ali el-Kârî bu hükmün Hanefî mezhebi imamlarından ve meşâyih diye bilinen fakihlerinden sarahaten nakledilmediği bilinciyle tahrîc metoduna başvurarak umrenin Arafe günü ve teşrik günlerinde mekruh sayıldığını, hac ayları içinde Mekkelinin umre yapmasının o yıl içinde hac yapma ihtimaline binaen mekruh kabul edildiğini ifade ederek söz konusu kişinin yaptığı umrenin bu ilkelere göre caiz olacağını belirtir.⁶⁴ Ali el-Kârî'nin bu kitabına hâşiye yazan Hüseyin b. Muhammed el-Mekkî, onun bu çıkarımını isabetli

⁶² İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethü'l-kadîr*, (Beyrut: Dâru'l-fıkr, ty.), 3/12.

⁶³ Sindî, Molla Ramhetüllâh b. Abdillâh, *Lübâbü'l-menâsik* (Ali el-Kârî şerhi ve *İrşâdü's-sârî* haşiyesiyle birlikte), thk. Muhammed Talhâ Tilâl, (Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2009), 258.

⁶⁴ Alî el-Kârî, *el-Meslekü'l-müteķassıt*, 258.

olduğunu belirterek bu görüşü destekleyecek gerekçelere yer verir.⁶⁵ İbn Âbidin (öl. 1252/1836) *Minhatü'l-Hâlik* adlı eserinde herhangi bir ekleme yapmadan Ali el-Kârî'nin sözlerini nakletmekle yetinmek suretiyle bu görüşe itiraz etmediğine işaret etse de⁶⁶ *Reddü'l-muhtâr* adlı kitabında *Lübâbü'l-menâsik'de* hac ayları içinde umre yapan kimse Mekke'de kalmaya devam ederse Mekkelilerin hükmüne tabi olacağını, buna binaen tekrar umre yapmasının caiz olmayacağını ifade eden sözlerini⁶⁷ naklederek İbnü'l-Hümâm'ın bu konudaki görüşüne atıfta bulunmak suretiyle bu hüküm hakkındaki tereddüdünü ihsas eder.⁶⁸ Sindî, menâsik alanında yazdığı daha hacimli diğer bir eserinde sarih ifadelerle, umresini tamamlayan kimsenin, hedyini beraberinde getirmemişse umreden sonra ihramsız kişiler gibi istediğini yapabileceğini belirterek, hac ayları dışında isterse umre de yapabileceğini ifade eder.⁶⁹

Mezkûr tereddüdün haklı olduğunu belirtmek gerekir. Zira kaynaklar âfâkînin umre yapmak maksadıyla Harem'e gelip, umresini yapmakla Mekkelilerin hükmüne tabi olduğu hususunda söz birliği içindedir. Bazı kitaplar âfâkînin umreden sonra Mekke'de bir gün bile kalması halinde dahi Mekkelilerin hükmünde olacağını ifade ederek bu hükme vurgu yapar.⁷⁰ Bu kabulün bir sonucu olarak şu hükümlere yer verebiliriz:

- Âfâkî, Ramazanda umre yaptıktan sonra Şevval ayı girince ihrama girip yeni bir umre yapsa ve aynı yıl içinde haccını tamamlasa, hac için mîkatı Mekkelilerin mîkatı olacağından onların hükmüne tabi kılınır ve temettu' haccı yapmış sayılmaz.⁷¹

⁶⁵ el-Mekkî, *İrşâdü's-sârî*, 258. İbn Şâh el-Mekkî'nin görüşü de bu minvaldedir. O, umre yapılacak zaman şayet tavaf ile değerlendirilecekse tavafın umreye göre daha faziletli olduğunu ifade ederek, İbn Âbidin'in *Minhatü'l-Hâlik* ve *Reddü'l-muhtâr* adlı eserlerini referans vermek suretiyle temettu' haccı yapacak kimsenin Mekke'de bulunduğu süre içinde umre yapabileceğini belirtmiştir. Bk, İbn Şâh el-Mekkî, *Ğunyetü'n-nâsik*, 222.

⁶⁶ İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Minhatü'l-Hâlik* (*el-Bahrü'r-râik* ile birlikte), 8 cilt, (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ty.), 2/359-360.

⁶⁷ Sindî, *Lübâbü'l-menâsik*, 262.

⁶⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/537.

⁶⁹ Sindî, *el-Mensekü'l-kebîr*, 92b. Sindî bu ifadelerinin hemen öncesinde hacı adayının gerek hac aylarında gerekse öncesinde, Mekke'de kaldığı sürece ifrâd, kırân veya temettu', hangi tür hac için ihrama girmiş olursa olsun umre için ihrama girmemesi gerektiğini belirtmiştir. Bu ifadelerinin siyak ve sibakını beraberce değerlendirdiğimizde Sindî'nin bu cümlesindeki temettu'den maksadının mükellefin, hedyini beraberinde getirdiği temettu' haccı olduğu anlaşılmaktadır.

⁷⁰ Mekkî, *İrşâdü's-sârî*, 393.

⁷¹ Bu kişi illa da temettu' haccı yapmak istiyorsa Ebû Hanîfe'ye göre kendi vatanına; İmameyn'e göre ise kendi vatanına ya da herhangi bir mîkât sınırının dışına çıkarak oradan tekrar umre için ihrama girip, umre ve haccını tamamlaması gerekir. Detaylar için

- Temettu' niyetiyle Harem'e gelip umresini tamamlayan âfâkî, umresini tamamladıktan sonra hac ihramına girmek için örneğin Arafat gibi Hil bölgesine çıksa, Mekkeli hükmünde olup hac ihramına Harem bölgesinde girmesi gerektiği için bir ceza kurbanı keser.⁷²
- Yine temettu' haccı yapmaya niyetli kişi, umresini tamamladıktan sonra Mekkî sayıldığı için ifrâd ve kırân haccı yapanlar için sünnet sayılan kudûm tavafından muaf olmaktadır.⁷³
- Âfâkî, hac ayları içinde umre ihramı ile Harem'e geldikten sonra umreye başladıktan sonra tavafın rûknünü eda etmeden önce eşiyle cima etmek suretiyle umresini bozsa ve bozduğu umresini kaza edip aynı yıl içinde hac yapsa umresi ve haccı Mekkî olduğu için temettu' haccı yapmış sayılmaz.⁷⁴

Bu noktadan hareketle ilke olarak Mekkeli temettu' haccı yapamıyorsa, Mekkelinin hükmüne tabi kılınan âfâkînin de temettu' haccını yapamayacağı söyleyebiliriz. Bununla birlikte Mekkelinin hac ayları içinde umre ve hac yapması halinde ifâ edilen ibadetin temettu' sayılıp sayılmayacağı ya da temettu' sayılması halinde maddi ve manevi terettüp eden cezanın ne olacağı hususunda Hanefî fakihlerinin farklı yaklaşımlarına yer vermek istiyoruz. Bu konudaki görüşleri üç grupta değerlendirebiliriz.

Birinci görüş: Aynı yıl içinde hac yapmayacak olsa da Mekkelinin umre yapması mekruhtur. Kâsânî'ye göre esas itibarıyla hac aylarında umre yapmak, müstakil bir umre için ülkesinden gelmenin kendisi için büyük bir külfet teşkil edeceği âfâkîye tanınmış bir ruhsattır. Mekkeliler için böyle bir külfet bulunmadığından onların hac aylarında umre yapması meşru değildir. Mekkeli buna rağmen hac ayları içinde umre ve ardından hac yapmışsa ceza kurbanı kesmesi gerekir.⁷⁵ Zaten umresini yaptıktan sonra kendi vatanı olan Mekke'de kalıyor (ilmâm-ı sahîh) olmasına binaen, Mekkeli için temettu' haccı tasavvur edilemez.⁷⁶ İbnü'l-Hümmam farklı bir gerekçeyle de olsa bu

bk. Kâsânî, *Bedâi'*, 2/169; Ebü'l-Bekâ el-Mekkî, Muhammed b. Ahmed, *el-Bahrü'l-amîk fî menâsiki'l-mutemiri ve'l-hâc ilâ beyti'l-atîk*, thk. Abdullah Nezâr, 5 cilt, 2. Baskı, (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2011), 2/756-757.

⁷² Mekkî, *İrşâdü's-sârî*, 391. Gerek Mekkeli gerekse ihrama girme yeri noktasında Mekkeli hükmünde olan âfâkî görevi sebebiyle Arafat'ta bulunursa herhangi bir ceza terettüp etmeden hac ihramına buradan girebilir. Hac organizasyonunda tavzif edilen görevlilerin bu hususa riayet etmesi gerekir.

⁷³ Ebü'l-Bekâ el-Mekkî, *el-Bahrü'l-amîk*, 2/748.

⁷⁴ Merğînânî, *Hidâye*, 1/156.

⁷⁵ Kâsânî, *Bedâi'*, 2/169.

⁷⁶ İlmâmın sözlük anlamı, konaklamak maksadıyla bir yere girmektir. Terim anlamı ise: Hac ayları içinde umresini yapan kimsenin kendi vatanına dönmesidir. İhram vasfı

hususla netice itibarıyla Kâsânî ile aynı görüşü paylaştığını ifade eder.⁷⁷ Kesilen kurban, temettu' yapana vâcib olan şükür kurbanı değil, Mekkelinin yaptığı gayri meşru umreye terettüp eden ceza kurbanıdır. Bu görüşün sonucu olarak, Mekkeli hac ayları içinde kaç tane umre yapmışsa o sayıda ceza kurbanı keser. Ceza kurbanı temettu' haccı sebebiyle terettüp etseydi, yapılan umrenin sayısı kaç olursa olsun tek bir ceza yeterli görülürdü.⁷⁸

İkinci görüş: Mekkelinin hac aylarında umre yapması mekruh değildir. Ancak umreden sonra aynı yıl içinde hac da yapmışsa kendisi için şer'an tasvip edilmeyen hac türünü yaptığı için asi sayılır. Buna binaen temettu haccının faziletinden mahrum kalır, ibadeti caiz/sahihtir ancak ceza olarak bir kurban kesmesi gerekir.⁷⁹ Bu görüş Hanefî fakihlerinin cumhuruna aittir.

Üçüncü görüş: Aynı yıl hac yapmaya niyetli olsa da Mekkelinin hac ayları içinde umre yapması mekruh değildir. Bu görüşe göre Mekkeli, hac ayları içinde umre yaptıktan sonra hac da yaparsa temettu' haccının şartı olan âfâkî olma tahakkuk etmediği için temettu' haccının faziletini elde etmiş olmaz, yaptığı da temettu' sayılmadığı için kurban kesmesi gerekmez.⁸⁰

Bu görüşler bağlamında âfâkînin ilk umresini yaptıktan sonra tekrar umre yapmasının hükmüne dair şu değerlendirmeyi yapabiliriz. Öncelikle, hac ayları içinde hac yapmaya niyetli olmayan Mekkelinin umre yapmasını mekruh kılacak güçlü bir delil bulunmadığı için birinci görüşün isabetli olmadığı söylenebilir. Mekkeli için temettu' haccının meşru olmadığına dair açık delillerin varlığı sebebiyle üçüncü görüşün de zayıf olduğunu belirtmek gerekir. Bununla birlikte bu durumdaki âfâkîyi Mekkeli hükmünde saymamıza binaen birinci ve ikinci görüşe göre ilk umreden sonra ikinci bir umre yapmasının meşru olmadığını söyleyebiliriz. Yapması halinde ifâ ettiği haccın temettu' sayılmayacağı ayrıca kendisi için meşru kılınmayan haccı yaptığı için ceza olarak bir kurban kesmesinin gerekli olduğu çıkarımını yapabiliriz. Üçüncü görüşe göre iki veya daha fazla umre yapması mekruh

kalmayacak şekilde vatanına dönmüşse ilmâm-ı sahih, umreden sonra tıraş olmamak ya da temettu için keseceği hedy kurbanını kendisiyle birlikte Harem'e götürdükten sonra dönmüşse fâsîd ilmâm söz konusu olur. Birinci durumda bu şahsın hac ihramıyla Mekke'ye dönmesi halinde hac ayları içinde umre ve hac yapmış olmasına rağmen yaptığı temettu' sayılmaz. İkinci durumda vatanına dönmesiyle ihramın etkisi kalkmadığı için hac ihramıyla Mekke'ye dönüp haccını yaparsa temettu' yapmış sayılır. İlmâm hakkında sistematik bir değerlendirme için bk. Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî, *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*, (İstanbul: Nuruosmaniye Ktp., nr. 1378/1), 241a.

⁷⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 3/12-13.

⁷⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 3/12.

⁷⁹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/412; Bâbertî, *el-İnâye*, 3/10-11.

⁸⁰ Bu görüş için bk. Debûsî, *el-Menâsik mine'l-Esrâr*, 116; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 242b.

değilse de temettu' haccının şartı tahakkuk etmediği için yaptığı hac temettu' sayılmaz. Buna binaen temettu' yapan kimseye vâcib olan şükür kurbanıyla yükümlü olmadığı gibi, herhangi bir yasağı ihlal etmediği için ceza kurbanı da kesmesi gerekmez.

Bu değerlendirme, Hanefî fakihlerin Mekkelinin hac ayları içinde umre yapmasının hükmüne dair görüşlerinden yola çıkarak yapılmıştır. Bunun yanında yukarıda tereddütle de olsa Ali el-Kârî'nin temettu' haccı yapan kimsenin ilk umresini tamamladıktan sonra umre yapabileceğine dair görüşü ile Hüseyin el-Mekkî'nin bu görüşü sarahaten dile getirmiş olduğunu nakletmiştik. Bu görüşün aksine Sindî'nin, umresini tamamlayan kimsenin hac ayları içinde yeniden umre yapamayacağına dair açık ifadesini hatırlamak gerekir. Meseleye doğrudan değinen bu görüşleri Hanefî fakihlerin bizim de tercih ettiğimiz görüşleri bağlamında değerlendirdiğimizde Sindî'nin görüşünün daha isabetli olduğunu belirtmek istiyoruz.

Günümüzde çoğunlukla temettu' yapmak maksadıyla hac vazifesi için kutsal mekanlara giden Müslümanların uygulamalarına baktığımızda, ilk umreden sonra hac için ihrama girinceye kadar çok defa umre yapma âdetinin yerleşik bir hal aldığını müşahede ediyoruz. Bunun aksine verilecek fetvaların veya yapılacak telkinlerin fayda vermediğini de tecrübeyle biliyoruz. Bu sebeple yukarıda naklettiğimiz görüşler ve yapılan tartışmaları halka yansıtmadan, nafile tavaf yapmanın daha faziletli olduğunu telkin etmek suretiyle Din İşleri Yüksek Kurulunun⁸¹ yaptığı gibi Müslümanları ihtiyatlı olana yönlendirmenin daha isabetli olduğunu düşünüyoruz. Bu hususta fetva verirken temettu' haccı yapan kimsenin ilk umreden sonra nafile umre yapmasının caiz olduğuna dair Şâfi mezhebinin görüşünde de istifade edilebilir. Burada Mısır Fetva Kurulunun, Hanefî mezhebindeki mezkûr tartışmalar ve tereddütleri dikkate almadan, umrenin fazileti ile alakalı ve kayıtları bir tarafa bırakarak mutlak ibareleri öne çıkararak parçacı bir yaklaşımla temettu' haccı yapacak âfâkînin ilk umresinden sonra hac için ihrama girinceye kadar istediği kadar umre yapabileceğine dair verdiği fetvanın⁸² özensiz olduğunu ifade etmemiz gerekiyor.

4. Kırân Haccı Yapanlar Açısından

Temettu' gibi âfâkîlere mahsus olan kırân haccı, umre ve haccın tek

⁸¹ Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı, "Din İşleri Yüksek Kurulu" (DİYK. 18.08.2022), shorturl.at/IMQVY (erişim:); Din İşleri Yüksek Kurulu, *Hac: Sıkça Sorulanlar*, (Ankara: DİB. Yayınları, 2018), 59.

⁸² Bk. Dâru'l-iftâ el-Mısriyye, (DİM. 18.08.2022). shorturl.at/clx19

ihramla ifâ edilmesidir. Hanefîlere göre umrenin rûknü olan tavafın ilk dört şavtını eda etmeden önce hacca da niyet edilirse kırân haccına niyet edilmiş olunur. Kırân niyetiyle ihrama giren, umre tavafını ve sayini yaptıktan sonra saçını kesmez, ihram yasaklarına riayet eder. Arafat vakfesi ve haccın diğer menâsikini eda ederek umre ve haccını tamamlamış olur.⁸³

Kırâna niyet edenin, umreden sonra ihrama girerek tekraren umre yapması meselesi ya vaki olmadığı ya da gayet nadiren vuku bulduğu için kitaplara yansımadağından, bu şekilde davranan kişinin yaptığına terettüp eden hükümlere dair kitaplarda açık bir ibareye rastlanmaz. Günümüzde kırâna niyet ettiği halde umresini tamamladıktan sonra yeniden umreye niyet eden pek çok kimse bulunduğu için meselenin hem fetva şeklinde tezahür edecek pratik yönü hem de teorik tarafının ortaya konulması faydalı olacaktır.

Temettu' bağlamında yer verdiğimiz gibi, menâsik fihhına dair kaleme alınan eserlerde sa'ye dair hükümler anlatıldıktan sonra hacı adayı şayet ifrâd ve kırân haccı yapacaksa ya da hedyini kendisiyle birlikte getirmiş ve temettu' haccına niyet etmişse, ihramlı olarak kalır ve hac menâsikini tamamlar. Bu süreç içinde tekrar umre yapmaz.⁸⁴ Zira söz konusu kimse zaten ihramlı olduğu için yeni bir ihrama girse de gereğini yerine getiremez. Bu durumu iki ayrı namaza veya iki ayrı oruca aynı anda niyet eden ya da niyet edip tekbir getirerek namaza başlayan kimsenin henüz bu namazı bitirmeden yeni bir tekbir alıp başka bir namaza başlamasına benzetebiliriz. Tahrim tekbiri ile ihram öncekini iptal edip yeni bir ibadete intikal etmenin caiz olması noktasında her ne kadar bazı yönleriyle farklılık arz etse de yapılan işlem her iki durumda da meşru değildir. Buna binaen kırân haccına niyet eden kimsenin, umresini yaptıktan sonra yeni bir umre yapmasının meşru/caiz olmadığını öncelikle belirtmek gerekir. Bu nedenle kırâna niyet edenlere bu hüküm özellikle izah edilmeli, niyet ettikleri haccı nizami olarak yapmaları için yönlendirmeler yapılmalıdır.

Hanefî mezhebi dışındaki diğer mezheplere göre genel bir kural olarak: İki hacca veya iki umreye niyet edilmesi halinde ikisini beraberce ifâ etme imkânı bulunmadığından sadece biri iltizam edilmiş olur ve diğerini kaza etmeye gerek kalmaz. Yine ihramlı kişinin henüz ihrama girdiği menâsikini tamamlamadan önce başka bir umre ya da hac için ihrama

⁸³ Bk. Kâsânî, *Bedâi'*, 2/167.

⁸⁴ Sindî, *el-Mensekü'l-kebîr*, 91a-91b.

girmesi meşru olmadığı gibi geçerli de değildir.⁸⁵ Bu yaklaşımın bir devamı olarak, kırân haccına niyet eden kimse kudûm tavafı⁸⁶ ile hac menâsiki arasında umre yapmaya niyet etse ya da niyet ederek umresini tamamlasa yaptığı gayrı meşrudur ve hükümsüzdür. Bu şekilde davranan kişinin yapması gereken tövbe etmektir. Şeybânî'nin görüşü de böyledir.⁸⁷

Hanefî mezhebinin bu konudaki görüşü diğer mezheplerden farklılık arz eder. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre gerek Mekke gerekse âfâkî, iki hac veya iki umreye beraberce niyet eden kimsenin yaptığı mekruh ve bidat sayılsa da niyeti bağlayıcıdır. Tabi iki ibadeti aynı anda yapamayacağı için ilkinde başlayınca⁸⁸ ikincisini iptal (rafz رفض) etmiş olur. İptal ettiği şeyet hac ise gelecek yıl haccını kaza eder ve bu sebeple bir ceza kurbanı keser. Bunun yanında fevât hükmüne tabi olduğu için bir de umre yapar.⁸⁹ Bir umreyi tamamlamadan ikinci bir umre için ihrama girilmesi durumunda ise şu hükümler söz konusu olur: İlk umrenin sa'yine başlamadan önce ikinci umreye niyet etmişse ikinci umreyi sonradan kaza etmek üzere iptal eder. Bunun yanında ceza olarak küçükbaş bir kurban keser. İlk umrenin sa'yini de yaptıktan sonra henüz tıraş olmadan önce ikinci umre için ihrama girmişse bu umreyi de tamamlar. Bu durumda iki umreyi birleştirdiği için ceza olarak küçükbaş bir kurban keser. İkinci umreyi tamamlamadan önce tıraş olmuşsa birisi ikinci ihrama yönelik yasağı ihlal ettiği için ikinci bir kurban kesmesi icap eder.⁹⁰

Kırâna niyet eden kimsenin ilk umresini yaptıktan sonra yeni bir umre için ihrama girmesi durumunda Hanefî mezhebinin kurallarına göre terettüp edecek hükümleri yukarıda yer verdiğimiz hükümlere tahrîc etmek suretiyle belirlemek mümkündür. Çünkü daha önce ifade ettiğimiz üzere, bu konuda mezhebin imamlarından nakledilen kendisine başvurulabilecek sarîh bir

⁸⁵ Şâfiî, *el-Ûm*, 3/338; Nevevî, *el-Mecmû'*, 7/143, 146; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/100; Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl*, 3/48.

⁸⁶ Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre kırân haccında umre ve hac menâsikinin tedâhül ettiğini; bu hac türünde tek bir tavaf ve say'ın yeterli olduğunu daha önce ifade etmiştik. Bu mezheplere göre kırân haccına niyet eden kimsenin menâsiki ile ifrâd haccının menâsiki arasında âfâkî için kurban kesmenin vücubu dışında fark yoktur. Nevevî, *el-Mecmû'* 8/61-62; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/347-349; Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/273.

⁸⁷ Serahsî, *Mebûsât*, 4/115; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/170.

⁸⁸ Niyet edilen ikinci, üçüncü... haccın iptal edilme zamanı ve bu konuda Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf arasındaki görüş ayrılığının pratik sonuçları hakkında bk. Kâsânî, *Bedâi'*, 2/170; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/174; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 3/117-119; Ali el-Kârî, *el-Meslekü'l-mütekaşşâ*, 411.

⁸⁹ Bu konuda söz konusu olabilecek farklı tasavvurlara göre terettüp eden detaylar için bk. Ali el-Kârî, *el-Meslekü'l-mütekaşşâ*, 412-414.

⁹⁰ Ali el-Kârî, *el-Meslekü'l-mütekaşşâ*, 414.

hüküm yoktur. Buna göre kırâna niyet eden kimse umresini yaptıktan sonra yeniden umre için ihrama girip henüz sa'yini yapmadan hata ettiğini öğrenmişse umresini iptal eder. Hac menâsikini tamamladıktan sonra umresini kaza eder ve iptal ettiği umre için küçükbaş bir kurban keser. Sa'yini yapmışsa bu umreyi de tamamlamış sayılır. İki ibadeti cem ettiği için ceza olarak kurban kesmesi icap eder. Her halükârda kırân haccı ihramı devam ettiği için saçını kesmemesi gerekir. Aksi halde biri umre diğeri ise hac ihramına yönelik iki ihram yasağı işlemiş sayılır ve kestiği miktara göre iki ceza gerekir. Ayrıca yapılan amel, bidat ve mekruh sayıldığı için tövbe ve istiğfar etmek gerekir.

Sonuç

Geçen asrın ortalarından itibaren özellikle de ulaşım vasıtalarındaki gelişmeler, hac fıkhına dair bazı yeni meseleleri fakihlerin gündemine taşımıştır. Bu bağlamda geçmişte bir nebze tartışılmış olsa da günümüzde daha fazla tartışılmaya başlayan meselelerden bazıları umreye taalluk eder. Aynı yıl içinde birden fazla umre yapılması, Mekke'ye yapılan bir ziyarette ilk umreden sonra Hil bölgesine çıkılarak tekrar tekrar umre yapılması, hac fıkhına dair tartışılan meselelerdendir. Temettu' ve kırân haccı yapanların, umreden sonra tekrar umre yapması, mezkûr meselelerle bağlantılı olduğu gibi, yapılan haccın mutat şekline aykırılık teşkil etmesi yönüyle ayrıca tartışılmayı hak etmektedir. Temettu' yapmak üzere Harem'e gelip umresini yaptıktan sonra hac için ihrama girinceye kadar tekrar umre yapmanın hükmünü Mekkelinin temettu' ve kırân haccı yapmasını caiz saymayan Hanefî Mezhebi zaviyesinden farklı değerlendirmek gerekir. Bazı Hanefî fakihleri gerek yerli gerekse Mekke'de bulunan âfâkînin hac ayları içinde umre yapmasını meşru görmemiş, bazıları ise bizce de isabetli sayılan görüşlerinde o yıl hac yapmayacaksa umre yapabileceğini belirtmiş, diğer bazı fakihler ise bundan bir sakınca görmese de yapılan uygulamanın temettu' haccı sayılmayacağını savunmuştur. Menâsik fıkhında temayüz eden bazı Hanefî fakihleri de temettu' haccı yapacak âfâkînin ilk umresinden hac için ihrama girinceye kadar tekrar umre yapamayacağını açıkça belirtmişlerdir. Bununla beraber günümüzde hacılara rehberlik eden görevliler arasında dahi yaygınlaşan bu uygulamanın önüne geçmenin zor olduğu mülahaza edilmektedir. Buna binaen Din İşleri Yüksek Kurulunun yaptığı gibi, mezkûr uygulamayı gayri meşru saymak yerine haccı adaylarını umre yapmak yerine tavafa yönlendirmenin daha uygun olduğu görülmektedir. Kırâna niyet edenin ilk umresinden sonra tekrar umre yapması, bir ibadeti tamamlamadan diğeri intikal etmek anlamına geldiği için bütün mezheplere göre meşru değildir. Bu nedenle bu hac türüne niyet

ederek ihrama giren kimselere söz konusu hüküm hatırlatılmalı ve takip etmek suretiyle böyle bir yanlışa düşmelerinin önüne geçilmelidir. Buna rağmen böyle bir uygulama yapılmışsa Hanefilere göre iki ihramı cem etme halinde terettüp eden hükümlere göre fetva verilmelidir. Diğer mezheplerde söz konusu uygulamanın hiçbir hüküm doğurmayacağı dikkate alınarak, tövbe ve istiğfardan başka maddi bir cezanın gerekmediği yönünde fetva vermek de mümkündür.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

ABDÜRREZZÂK b. HEMMÂM b. NÂFÎ' es-SAN'ÂNÎ. *el-Muşannef fi'l-ḥadîş*. thk. Habîbürrahmân el-'Azamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403h.

ALÎ el-KÂRÎ b. SULTÂN. *el-Meslekü'l-müteḳassıṭ bi'l-menseki'l-mütevasşıṭ*, thk. Muhammed Talhâ Tilâl. Mekke: el-Mektebetü'l-ımdâdiyye, 1. Basım, 2009.

ALÎ el-KÂRÎ b. SULTÂN. *Fethü bâbi'l-inâye*. thk. Muhammed Nizâr Temîm – Heysem Nizâr Temîm. 3 Cilt. Beyrut: Şeriketü Dâru'l-Erkam b. Ebî

- Erkam, 1. Basım, 1997.
- ATTÂBÎ, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu'n-Nüket*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Âlemü'l-kutub, 1. Basım, 1406h.
- BÂBERTÎ, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *el-'Înâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.
- BÂCÎ, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef. *el-Müntekâ şerhu'l-Muvattâ'*. 7 cilt. Kahire: Matbaatu's-saâde, 1. Basım, 1332h.
- BUHÂRÎ, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûli'l-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmûd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1993.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- BÛTÎ, Muhammed Saîd. *el-İslâm Melâzû külli'l-müctemâti'l-insâniyye*. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-muâsır, 1. Basım, 1993.
- CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Fusûl fî usûli'l-fikh*. thk. Acîl en-Neşîmî. 4 Cilt. Küveyt: Vizâretü'l-evkâf, 2 Basım, 1994.
- CÎZÂNÎ, Muhammed b. Hüseyin. *Kavâidü me'rifeti'l-bidei'*. Suûdiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1. Basım, 1998.
- Dâru'l-iftâ el-Mısıriyye. Erişim: 18.08.2022 .shorturl.at/clx19
- DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Muhammed. *el-Menâsik mine'l-Esrâr*. thk. Nâif b. Nâfi' el-Umerî. Kahire, Dâru'l-menâr, ty.
- DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Muhammed. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Mîs. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1. Basım, 2000.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. *Hac: Sıkça Sorulanlar*. Ankara: DİB. Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). "Din İşleri Yüksek Kurulu". Erişim: 18.08.2022. shorturl.at/IMQVY
- Ebû DÂVÛD, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut – Muhammed Kâmil. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-risâle el-Âlemiyye, 1. Basım, 2009.
- Ebü'l-BEKÂ el-MEKKÎ, Muhammed b. Ahmed. *el-Bahrü'l-amîk fî menâsiki'l-mutemiri ve'l-hâc ilâ beyti'l-atîk*. thk. Abdullah Nezîr. 5 Cilt. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2. Basım, 2011.
- GUMÂRÎ, Ebü'l-Fazl Abdullâh b. Muhammed b. es-Siddîk. *Hüsnu't-tefehhüm ve'd-derk li mes'eleti't-terk*. thk. Safvet Cevdet Ahmed. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 6. Basım, 2013.

- HÂFÎ, Bâsil Mahmûd. *es-Sükût ve't-terk ve eseruhumâ fi'l-ictihâd*. Dımaşk: Câmiiatü Dımaşk, Doktora Tezi, 2005.
- HATTÂB, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibü'l-Celîl fî şerhi Muhtasarı Halîl*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 3. Basım, 1992.
- İbn ABDİLBER, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâ' mine'l-meânî ve'l-esânid*. thk. Mustafâ Ahmed el-Alevî – Muhammed Abdülkerîm el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vizâretü umûmi'l-evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, 1387h.
- İbn ÂBİDÎN, Muhammed Emîn. *Minhatü'l-Halik (el-Bahrü'r-râik ile birlikte)*, 8 cilt, (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ty.).
- İbn ÂBİDÎN, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr alâ'd-dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 2. Basım, 1992.
- İbn CEMÂA, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm. *Hidâyetü's-sâlik ile'l-mezâhibi'l-erbaati fi'l-menâsik*. thk. Nureddin Itr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1994.
- İbn EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed, *el-Muşanneffî'l-eĥâdiş ve'l-âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1409h.
- İbn HACER, Ahmed b. Alî. *Fethü'l-Bârî' şerhu Sahîhü'l-Buhârî*. nşr. Muhibüddin el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379h.
- İbn HANBEL, Ahmed, *Müsned*. thk. Şuayb Arnavut vdğr., 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1. Basım, 2001.
- İbn HAZM, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fıkr, ty.
- İbn KAYYİM el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Zâdü'l-me'âd fî hedyi ĥayri'l-'ibâd*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 27. Basım, 1994.
- İbn KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed. *el-Muĥnî*. 15 Cilt. thk. Abdullah Muhsin et-Türki – Abdülfettâh el-Hulv, Riyad: Âlemü'l-kütüb, 3. Basım, 1997.
- İbn RÜŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid' ve nihâyetü'l-muktesid*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 4. Basım, 1975.
- İbn SALÂH, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî. *Şılatü'n-nâsik fî şıfati'l-menâsik*. thk. Abdülkerîm el-Umerî. Medîne: el-Câmiiatü'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1432h.

- İbn ŞÂH el-MEKKÎ, Muhammed Hüseyin b. Mükerrerem. *Ğunyetü'n-nâsik fi buğyati'l-menâsik*, thk. Ebû Bekr İhsân. Lâhor: Dâru Râide fi't-tubâti ve'n-neşr, 1. Basım, ty.
- İbn TEYMİYYE, Ahmed b. Abdilhalîm. *İktizâ'ü's-sırâti'l-müstakîm li-muḥâlefeti aşḥâbi'l-caḥîm*. thk. Nâsır Abdülkerîm el-Akl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru âlemi'l-kütüb, 7. Basım, 1999.
- İbn TEYMİYYE, Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'ü'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahmân b. Kâsım. Medine: 5 Cilt. Mücemma'ü'l-Melik Fehd, 1. Basım, 1995.
- İbnü'l-HÜMÂM, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethü'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.
- İTREBÎ, Muhammed Salâh Muhammed. *et-Türükü'n-nebeviyye te'silen ve tatbîken*. (Katar: Vizâretü'l-evkâf ve's-şüûnü'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2012.
- KAPLAN, İlyas. *ed-Davâbitü'l-fikhiyye el-müstahrece min Raddi'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2021.
- KARÂFÎ, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Haccî ve âharûn. 14 cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1994.
- KÂSÂNÎ, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'i'ü's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. 7. Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2. Basım. 1986.
- KİRMÂNÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Mükerrerem. *el-Mesâlik fi'l-menâsik*. thk. Suûd b. İbrâhîm eş-Şüeym. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2003.
- LAHMÎ, Alî b. Muhammed. *et-Tebşira*. thk. Ahmed Abdülkerîm Necîb. 14 Cilt. Katar: Vizâretü'l-evkâf ve's-şüûnü'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2011.
- MÂVERDÎ, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Alî Muavvad – Âdil Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1999.
- MEKKÎ, Hüseyin b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî ilâ menâsiki Molla Ali el-Kârî*. thk. Muhammed Talhâ Tilâl. Mekke: el-Mektebetü'l-imdâdiyye, 1. Basım, 2009.
- MÜSLİM b. el-HACCÂC. *el-Câmi'ü's-şâhiḥ*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, ty.
- NEVEVÎ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-İzâh*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım. 1994.
- NEVEVÎ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.

- SEM'ÂNÎ, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Qavâtı'u'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Muhammed 2 Cilt. Hasen eş-Şâfiî, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1999.
- SEMERKANDÎ, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ'*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2. Basım. 1994.
- SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1993.
- SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993.
- SİĞNÂKÎ, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî. *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*. İstanbul: Nuruosmaniye Ktp., nr. 1378/1.
- SİNDÎ, Molla Ramhetüllâh b. Abdillâh. *Lübâbü'l-menâsik* (Ali el-Kârî şerhi ve *İrşâdü's-sârî* haşiyesiyle birlikte), thk. Muhammed Talhâ Tilâl, Mekke: el-Mektebetü'l-imdâdiyye, 1. Basım, 2009.
- ŞÂTİBÎ, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *İ'tisâm*. thk. Selîm b. İd el-Hilâî. 2.Cilt. Suûdiyye: Dâru İbn Affân, 1992.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Alî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakki min ilmi'l-usûl*. thk. Ahmed İnâye. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1. Basım, 1999.
- ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. Hasen. *el-Hücce alâ ehli'l-Medîne*. thk. Mehdi Hasan el-Kîlânî. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kutub, 3. Basım, 1403h.
- ŞEYH BEDREDDİN, Mahmûd b. İsrâil. *et-Teshîl Şerhu Letâifi'l-işârât*. thk. Mustafa Bülent Dadaş. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu'l-kebîr*. Thk. Beşşâr el-Avvâd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998.
- Ürdün Fetva Kurulu (23.08.2022) shorturl.at/ahiNZ
- ZERKEŞÎ, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Muhammed Tâmir. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2000.
- ZÜRKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî. *Şerhu'l-Muvaţta'*. thk. Tâhâ Abdüraûf, 4 Cilt. Kahire: Mektebetü's-sekâfe, 1. Basım, 2003.



ANALYZING SOME ISSUES RELATED TO THE HAJJ OF TAMATTU AND THE QIRAN ACCORDING TO THE NEW APPLICATIONS

 Mustafa Bülent DADAŞ^a

Extended Abstract

Today's changing conditions have made it necessary to reconsider or to make initial assessment of many issues related to hajj rituals from the point of view of fiqh. In this context, one of the important issues to be analyzed is the issue of a person -who enters state of ihram with the intention of umrah but plans to perform the hajj in the same year i.e plans to perform Hajjul Tamattu, performing umrah(s) after first umrah until he or she enters state of ihram for hajj. Considering that it was not clearly discussed in fiqh books, this practice, which was understood not to be common in the past, has become common today, while the transportation between Mecca and Hil region has become much easier than in the past. Although it is not as common among those who perform the Hajjul Tamattu, the same practice has also started to be seen among those who perform Hajjul Qiran.

In this study, the mentioned practice has been discussed from the point of view of the Hanafis, which has a different perspective on the nature and practice of the Hajjul Tamattu and Hajjul Qiran. According to Hanafis, Hajjul Tamattu is defined as a type of pilgrimage whose umrah is the same with those who resides in Hil region (miqati) and hajj is the same with those who reside in Makkah region. In fact, performing umrah during the months of hajj is a permission for those who coming for an independent umrah visit from their country would be a great burden for them. Based on this permission, nonresidents of Makkah can perform both their Umrah and Hajj in the same pilgrimage season. The reference of: "This is for those whose families do not live near Masjid al-Haram" in verse 196 of Surah Baqarah was interpreted by Hanafis as Hajjul Tamattu and Hajjul Qiran, and it was adopted that it is not

^a Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, mbulent.dadas@diyanet.gov.tr

legitimate for Meccans and those who are considered to be Meccans to perform Hajjul Tamattu and Hajjul Qiran. Afaki (nonresident of miqat region), who came to Mecca with the intention of umrah, is like a Meccan at the point of pilgrimage after performing his first umrah. Therefore, if she/he performs another Umrah after her/his first Umrah before she/he enters Ihram for Hajj, it falls within the scope of the verse's prohibition. When the practice is interpreted in this way, there are different views such as; the practice will be accepted as out of the scope of Hajjul Tamattu and the penalty will be imposed because the prohibition of ihram is committed, that it will not be counted as Hajjul Tamattu even if the penalty is not required, and that even though it becomes valid as Hajjul Tamattu, the punishment will be combined with repentance due to the violation made. In addition to these approaches, which are more theoretically consistent in terms of the nature of the Hajjul Tamattu, some jurists have stated that it is acceptable to perform umrah again after the first umrah, since tahallul (ending of the state of ihram) is realized. The Shafiis, who interpreted the aforementioned verse differently and adopted the view that the Meccans could perform the Hajjul Tamattu, considered it permissible to perform umrah again after the first umrah. Considering that the practice has become widespread even among the religious officials in Mecca to guide the pilgrim candidates, it is thought that it would be appropriate to recommend Tawaf instead of umrah to avoid discussing the validity of the hajj performed in this way.

The Hajjul Qiran, which is a type of hajj peculiar to the 'afaqi's like the Hajjul Tamattu, is the performance of umrah and pilgrimage with a single ihram. Entering state of ihram to perform umrah after first umrah for a person who intends to perform the Hajjul Qirane, is not reflected in the books as it does not occur or it occurs very rarely. Today, as there are many people who although intend to perform the Hajjul Qiran, also intend to perform umrah after completing their first Umrah, so both the practical side of the issue, which will manifest as fatwa, and the theoretical side should be revealed.

Since the person who intends to perform the Hajjul Qiran will remain in the state of ihram after performing his umrah, spending her/his time in worship, especially tawaf, until she/he performs the rituals of hajj without performing umrah again. There is no conflict between the jurists on this issue. Despite this principle, if he enter the state of ihram for a second umrah, what he did according to madhhabs other than the Hanafi school is illegitimate and void. According to Abu Hanifah and Abu Yusuf, the second Umrah he intends is also binding. However, he should cancel this Umrah and make up for it by slaughtering small cattle for its violation.

Although the main objective of the study is to discuss the above issues, some issues that are heavily debated today, which are closely related to mentioned ones, are also included. These issues are: performing more than one umrah in the same year and, performing consecutive umrahs by going out from Mecca to the Hil region. In this context, it was concluded that view of Imam Malik, who considered it as makruh to perform Umrah for the second time in the same year, was not correct. The views of Hanbalis, who consider it makruh to perform Umrah again without a time pass for hair grow so it could be re-shaved or shortened , were discussed, and it was concluded that this view was not makruh, although it was more compatible with the practice of the predecessor. The views of Ibn Taymiyyah and some other Hanbali jurists, who consider it makruh and bidat to go out from Mecca to the Hil region, are discussed, and it is proved that it is not appropriate to consider this practice makruh by proving that the evidence on which this view is based is not strong, on the contrary, the practice is also seen among the Companions of the Prophet (pbuh).

In the study, first of all, the issues considered as problems were put forward, and the issues were discussed by analyzing different opinions on the subject. Also, the opinions of fatwa committees and contemporary writers were consulted. Considering that the Muslims of our country mostly follow the Hanafi Sect, the issues have been analyzed more broadly in terms of Hanafi criteria. Since the study was prepared with a solution-oriented focus for fatwa authorities such as the High Council of Religious Affairs, it was tried to reach conclusions that could be used while issuing fatwas. Footnotes and bibliography were prepared according to the Isnad Citation System, based on the orthographic rules of the TDV Encyclopedia of Islam (DIA).

Keywords: Fiqh, Haj, Umrah, Tamattu, Qiran.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.

