

VOLUME • ISSUE / CİLT • SAYI: 65 DECEMBER • ARALIK 2023
ONLINE ISSN: 2529-0061 • PRINT ISSN: 1302-4973

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

INTERNATIONAL JOURNAL OF
THEOLOGICAL AND ISLAMIC STUDIES



MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)

6 Aylık Hakemli Akademik Dergi • Biannual Peer-Reviewed Academic Journal

Yıl • Year: Aralık • December 2023, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 65

Online ISSN: 2529-0061 Basılı ISSN: 1302-4973

Marmara Üniversitesi Rektörlüğü Adına İmtiyaz Sahibi • Owner

Prof. Dr. Mustafa KURT (Rektör • Rector)

Derginin Sahibi • Owner of the Journal

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına • On behalf of Marmara University Faculty of Theology

Prof. Dr. İsmail Safa ÜSTÜN, İlahiyat Fakültesi Dekanı • Dean of the Faculty of Theology

Editör • Editor

Yasin Ramazan BAŞARAN

Editör Yardımcısı • Assistant Editor

Ömer Faruk MADEN, Muhammed Numan SAĞIRLI, Ayşegül ŞİMŞEK, Mine MANSUR, Mustafa ÖZBAKIR, Rabia EGİCİ

Kitap Değerlendirme Editörü • Book Review Editor

Nail OKUYUCU

Dil Editörleri • Language Editors

Yakup Kara (Arapça/عربي), Amjad M. Hussain (İngilizce/English)

Editörler Kurulu ve Alan Editörleri • Editorial Board and Field Editors

Muhammed ABAY (Temel İslam Bilimleri), Rahim ACAR (Felsefe ve Din Bilimleri), Ercan ALKAN (Temel İslam Bilimleri), Safi ARPAGUŞ (Temel İslam Bilimleri), Ali AYTEN (Felsefe ve Din Bilimleri), Bilal BAŞ (Felsefe ve Din Bilimleri), Muhammed COŞKUN (Temel İslam Bilimleri), Selime ÇINAR (Felsefe ve Din Bilimleri), Hayrettin Nebi GÜDEKLİ (Temel İslam Bilimleri), Amjad M. HUSSAİN (Felsefe ve Din Bilimleri), Mahmut KELPETİN (İslam Tarihi ve Sanatları), Ahmed Yahya Ahmed AL KINDI (Temel İslam Bilimleri), Ömer Faruk MADEN (Temel İslam Bilimleri), Nail OKUYUCU (Temel İslam Bilimleri), Muhammed Usume ONUŞ (Temel İslam Bilimleri), Muhammed Enes TOPGÜL (Temel İslam Bilimleri), Hikmet YAMAN (Felsefe ve Din Bilimleri), Yasin Ramazan BAŞARAN (Felsefe ve Din Bilimleri), Güllü YILDIZ (İslam Tarihi ve Sanatları)

Danışma Kurulu • Advisory Board

Hatice ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi, Murtaza BEDİR, İstanbul Üniversitesi, Ertuğrul BOYNUKALIN, Marmara Üniversitesi, Vincent CORNELL, Emory University, Grace DAVIE, University of Exeter, Ekrem DEMİRLİ, İstanbul Üniversitesi, İbrahim Kâfi DÖNMEZ, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İsmail E. ERÜNSAL, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İhsan FAZLIOĞLU, Medeniyet Üniversitesi, Necmettin GÖKKIR, İstanbul Üniversitesi, Halil İbrahim KAÇAR, Marmara Üniversitesi, Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi, İlhan KUTLUER, Marmara Üniversitesi, Ali Ulvi MEHMEDOĞLU, Marmara Üniversitesi, Tahsin ÖZCAN, Marmara Üniversitesi, Mehmet ÖZŞENEL, Marmara Üniversitesi, Devin STEWART, Emory University, Mustafa TAHRALI, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Richard C. TAYLOR, Marquette University, Fehrullah TERKAN, Ankara Üniversitesi, Ahmet Hakkı TURABİ, Marmara Üniversitesi

Makale Düzenleme • Editing Articles

Yasin Ramazan BAŞARAN, Marmara Üniversitesi

İletişim Bilgileri • Contact Details

Adres • Address: Mahir İz Cad. No: 2 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İstanbul, TÜRKİYE

Tel • Phone: +90 (216) 777 47 00 (PBX) / **Faks • Fax:** +90 (216) 777 47 01

Web: <http://dergipark.gov.tr/maruihd>

E-Posta: ilahiyat.dergi@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi Yayınevi • Marmara University Press

Adres • Address: Göztepe Kampüsü 34722 Kadıköy, İstanbul

Tel • Phone / Faks • Fax: +90 (0216) 348 43 79

E-Posta • E-Mail: yayinevi@marmara.edu.tr

Baskı • Printing Press: Seçil Ofset

Adres • Address: 100. Yıl Mah. Matbaacılar Sitesi 4. Cad. No:77 Bağcılar / İstanbul

Tel • Phone: +90 212 629 06 15

Sertifika No • Certificate No: 44903

MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin hakemli akademik yayınıdır. Altı ayda bir yayınlanır. Dergide yayınlanan yazılardaki görüşler yazarlarına aittir; Yayın Kurulu tarafından benimsendiği anlamına gelmez. Yayın Kurulu, yazının özüne dokunmaksızın gerekli yazım ve cümle değişiklikleri yapma hakkını saklı tutar. Dergiden yapılan alıntılarda kaynak göstermek mecburidir. Dergi EBSCO, ULRICHSWEB Global Serials Directory Uluslararası İndeksi ve Ulakbim Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (SBVT) tarafından taranmaktadır.

INTERNATIONAL JOURNAL OF THEOLOGICAL AND ISLAMIC STUDIES (JIST) is a peer-reviewed academic journal. It is published every six months. All the opinions written in the articles are under responsibilities of the authors and it does not mean that they are adopted by the board. The Editorial Board reserves the right to make necessary changes in spelling and sentence, without prejudice to the essence of summer. The published contents in the articles cannot be used without being cited. The journal is indexed by EBSCO, ULRICHSWEB Global Serials Directory International Index. ULAKBIM Humanities & Social Sciences Index (SBVT).



İçindekiler / Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- Tabiat, Nefs, Kuvve ve Kudret İlişkisi: Felsefi Nefs Teorisinin Kelam Geleneğindeki Karşılığı
Üzerine Bir İnceleme
The Relationship between Nature, Self, Faculties, and Power: A Study on the Correspondence of
the Theory of Self in the Kalam Tradition 1-17
Ömer TÜRKER
- İslam Hukukunda Kişi ve Kişilik (Zimmet) Kavramı
The Concept of Person and Legal Personality (*Dhimmah*) In Islamic Law..... 19-39
Hasan HACAĞ
- "حلقة مفقودة قبل ظهور أدبيات الفتوى في المذهب الحنفي: أبو حفص الكبير البخاري (ت. 832/217) وكتابه "المسائل"
Hanefi Fetvâ Literatürünün Doğuşu Öncesinde Kayıp Bir Halka: Buharalı Ebu Hafis el-Kebîr
(ö. 217/832) ve *Mesâ'il* İsimli Eseri
A missing link before the emergence of Hanafi Fatwâ Literature: Abû Hafis al-Kabîr (d. 217/832)
and his *Masâ'il*..... 41-60
Okan Kadir YILMAZ
- Kurt Gödel's Reading of Edmund Husserl:
Seeking the Foundations of Mathematics in the Light of Phenomenology
Kurt Gödel'in Edmund Husserl Okuması: Matematğin Temellerini Fenomenolojinin Işığında Aramak..... 61-72
Abdullah BAŞARAN
- Çağdaş Eylem Felsefesinde Özgür İrade ve Ahlaki Sorumluluk İlişkisi
The Relationship Between Free Will and Moral Responsibility in Contemporary Philosophy of Action .. 73-90
Sevgi ÇAKIR
- Son Dönem Mu'tezilesinde İmâmet Düşüncesi: Ebü'l-Hüseyn el-Basrî Örneği
Imâmte Thought in the Late Mu'tazilites: The Example of Abu'l- Husayn al-Basrî..... 91-125
Halil İbrahim DELEN
- Psikolojik Sağlamlık ile Travma Sonrası Gelişim Arasındaki İlişkide Dinî Başa Çıkmanın Aracı Rolü
Examining the Relationship between Psychological Resilience and Posttraumatic Growth: The
Mediating Role of Positive and Negative Religious Coping..... 127-162
Mebrure DOĞAN
- Âbidîn Paşa Tarafından Osmanlı Türkçesiyle Kaleme Alınmış Arap Dili Gramerine Dair Bir Eser:
Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî
A Work on the Grammar of the Arabic Language Written in Ottoman Turkish by 'Âbidîn Pasha:
Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî..... 163-184
İsa GÜCEYÜZ
- Osmanlı'da Belâgat Ne İşe Yarar? *El-Hâşiyetü'l-Cedîde 'Alâ Şerhi 'İsami'l-Ferîde*'de İlmî Literatür ve
Kavram Çeşitliliği
What is the Function of Eloquence in the Ottoman Empire? Scientific Literature and Conceptual
Diversity in '*El-Hâşiyetü'l-Cedîde 'Alâ Şerhi 'İsami'l-Ferîde*' 185-211
Osman CENGİZ
- Reşid Âkif Paşa'nın Yayımlanmamış Şiirleri
Unpublished Poems of Reşid Âkif Pasha 213-234
Necmi ATİK

Vakf-İbtidâ Bilgisinde Edebi Yönün Tezahürü: İsti'nâf-i Beyânî Örneği
The Manifestation of Literary Dimension in the Knowledge of Waqf-Ibtidâ: Example of Isti'nâf Bayânî ..235-259
Mücella HACİMİSİROĞLU

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

M.Nedim Tan. *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri: Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar*261-266
Hasan AYDEMİR

Mehmet Büküm. *Şii Attâr-ı Tûnî'nin Tasavvufî Risalesine Hüseyin Nazmî-zâde'nin Şerhi Şerh-i
Kenzü'l-Ârifin*.....267-270
Rale Zehra CENGİZ

Armando Salvatore, Roberto Tottoli ve Babak Rahimi (ed.), *Wiley Blackwell İslam Tarihi: Yeni Bir
Yorum.* (çev. İsmail Hakkı Yılmaz)271-276
Zahit ATÇIL



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Tabiat, Nefs, Kuvve ve Kudret İlişkisi: Felsefî Nefs Teorisinin Kalam Geleneğindeki Karşılığı Üzerine Bir İnceleme*

The Relationship between Nature, Self, Faculties, and Power: A Study on the Correspondence of the Theory of Self in the Kalam Tradition

Ömer TÜRKER**

Öz: İslam düşünce tarihi üzerine karşılaştırmalı çalışmalar ekseriyetle disiplinler yahut gelenekler arasında konu başlıklarının uyuşması esasına göre yapılır. Nefs meselesiyle ilgili karşılaştırmalı çalışmalarda da felsefe kitaplarındaki nefis bölümleri ile kalam kitaplarındaki ruhla ilgili bölümlerine bakılır. Bu yöntem, yanlış olmamakla birlikte kimi zaman eksik kimi zaman da yanlış yönlendiricidir. Zira kalam kitaplarında ruhla ilgili bahisler, insani nefis teorisinin kelimadaki karşılığını kısmen vermekle birlikte genel olarak nefis teorisinin mukâbili kelimada ruh teorisi değildir. Kalam geleneğinin kudret tarifleri, felsefe geleneğinde hareket veren ilkeler kabul edilen bitki, hayvan, insan ve felek nefislerinin yanı sıra varlık veren ilke olan Tanrı'yı da kapsamına almaktadır. Dolayısıyla kelimada kudret teorisi, yekpare varlık ve hareket ilkelerinin tamamını kapsamına almaktadır. Buna göre filozoflar kimi zaman güçleriyle birlikte cevhere nefis ve kuvve adını verirler, kimi zaman da nefis ile özellikleri ayırıp nefse cevher, özelliklere kuvve adını verirler. Kelamcılar ise bünyenin kendisine cevher, özelliklere sıfat adını verirler. Bir sıfat olan kudret, kelamcılarca irade doğrultusunda tesir eden sıfat yahut muhtelif fiillerin yakın ilkesi şeklinde tarif edilmiştir. Bu kudret tarifleri, felsefe geleneğinde hareket veren ilkeler kabul edilen bitki, hayvan, insan ve felek nefislerini kapsamına almaktadır. İrade doğrultusunda tesir etmedikleri yahut farklı türden fiillerin yakın ilkesi olmadıkları için Tanrı, ayırık akıllar, unsurların tabiatları ve madenlerin suretleri kudret tariflerinin dışında kalmaktadır. Fakat kelamcılara göre irade doğrultusunda tesir eden sıfat yahut muhtelif fiillerin yakın ilkesi, Allah'ın kudret sıfatıdır. Bu sebeple tabiatlar, suretler, ayırık akıllar ve Tanrı da kudret kapsamına girmektedir. Dolayısıyla kelimada kudret teorisi, yekpare varlık ve hareket ilkelerinin tamamını kapsamına almaktadır. Bütün var etme ve hareket verme türleri doğrudan ilahî kudrete atfedildiğinde görünüşteki çeşitlilik yalnızca ilahî fiillerin çeşitliliği kapsamında değerlendirilmektedir. Nitekim kelâmındaki adet teorisi, esas itibarıyla ilahî kudretin yegâne varlık ve hareket veren fâil olduğunu, filozofların iddia ettiği gibi varlık verme ile hareket verme arasında fark

* Bu makale, daha önce "Die **Beziehung** zwischen Seele, Kraft und Wirkungsmacht: Eine Untersuchung über ein Äquivalent der Seelentheorie in der Tradition des kalâm" (*Avicenna – ein Universalgelehrter*, ed. Merdan Güneş, Göttingen: V&P Unipress, 2020, s. 141-160) başlığıyla Almanca olarak yayınlanan yazının kısmen geliştirilmiş halidir.

** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı, om.turker@gmail.com,
ORCID: 0000-0003-3359-1540

gözetilemeyeceğini açıklamayı üstlenir. Bu küllî hüküm, insan fiillerini de içerdiğinden kelamcılar asıl itibarıyla insan kudretini temellendirmeye uğraşmıştır. Kelamcıların insan fiilleri hakkında geliştirdiği kesb ve halk gibi teoriler insanın iradeli fiilleri için ilahî kudret kapsamında özerk bir alan oluşturmayı amaçlar. Bu bakımdan kelamdaki kudret teorisi, varlık ve hareket veren ilkelerin tamamına yönelik felsefi açıklamaların karşısına konulacak şekilde inşa edilmiştir. Makalede kudret tarifleri ile nefis, kuvve ve tabiat kavramlarının tanımları karşılaştırılarak felsefi nefis teorisinin kelamdaki mukâbilinin kudret teorisi olduğu gerekçeleriyle birlikte ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kudret, Nefis, İrade, Akıl, Tabiat.

Abstract: Comparative studies on the history of Islamic thought are usually based on the correspondence of topics between disciplines or traditions. In comparative studies on the issue of the nafs, the chapters on the nafs in the books of philosophy and the chapters on the soul in the books of theology are examined. Although this method is not wrong, it is sometimes incomplete and sometimes misleading. This is because, although the chapters on the soul in the books of kalâm partially provide the counterpart of the theory of the human soul in kalâm, the theory of the soul in kalâm is not the counterpart of the theory of the nafs in general. The theological tradition's description of power (qudrah) includes God, the principle that gives existence, as well as the plant, animal, human, and celestial souls, which are considered the principles that give motion in the philosophical tradition. Therefore, the theory of power in kalâm encompasses all the principles of existence and motion. Accordingly, philosophers sometimes call substance together with its faculties as nafs and quwwa, and sometimes they distinguish between nafs and properties and call nafs substance and properties quwwa. Theologians, on the other hand, call the body itself substance and the properties attributes. Power, an attribute, is defined by theologians as an attribute that acts in accordance with the will or as the proximate principle of various actions. These definitions of potency include the plant, animal, human, and celestial souls, which are considered to be the principles that give motion in the philosophical tradition. God, the separate intellects, the natures of the elements, and the forms of minerals are excluded from the definitions of power because they do not act in accordance with the will or are not the proximate principle of different kinds of actions. However, according to the theologians, the attribute that acts on the will or the proximate principle of various kinds of actions is God's attribute of power. Therefore, natures, forms, separate intellects and God are also included in the scope of power. Therefore, the theory of power in kalâm encompasses all the principles of existence and motion. When all types of existence and motion are directly attributed to divine power, the apparent diversity is considered only within the scope of the diversity of divine acts. Thus, the theory of custom ('ādah) in kalâm essentially undertakes to explain that divine power is the sole agent of existence and motion, and that there is no distinction between giving existence and giving motion, as philosophers claim. Since this universal judgment also includes human actions, the theologians mainly tried to justify human power. The theories developed by the theologians about human actions, such as kasb and khalk, aim to create an autonomous space for human voluntary acts within the scope of divine power. In this respect, the theory of potency in kalâm is constructed in such a way as to counter philosophical explanations of all the principles that give existence and motion. This article compares the definitions of power with the definitions of the concepts of nafs, quwwah, and nature, and argues that the philosophical theory of nafs has its counterpart in kalâm in the theory of power.

Key words: Power, Soul, Will, Intellect, Nature.

Giriş

İslam düşünce tarihi üzerine karşılaştırmalı çalışmalar ekseriyetle disiplinler yahut gelenekler arasında konu başlıklarının uyuşması esasına göre yapılır. Mesela felsefe ve kalam geleneklerinin irade görüşü karşılaştırılacak olsa her iki geleneğe mensup düşünürlerin kitaplarında irade bahisleri bulunur ve karşılaştırmalı tahlil yapılır. Bunun pek çok örneğini saymak mümkündür. Nefs meselesiyle ilgili karşılaştırmalı çalışmalar da aynı yöntemle yapılır: Filozofların nefse ilgili eserleri yahut felsefe kitaplarının nefis bölümleri ile kalam kitaplarının ruhla ilgili bölümlerine bakılır. Bu yöntem, yanlış olmamakla birlikte kimi zaman eksik kimi zaman da yanlış yönlendiricidir. Zira kalam kitaplarındaki ruhla ilgili bahisler, insanî nefis teorisinin kelamdaki karşılığını kısmen vermekle birlikte genel olarak nefis teorisinin mukâbili kelamda ruh teorisi değildir.

Bilindiği gibi felsefede nefis teorisi, doğal mekâna yönelik hareketin dışında bitkilerin (beslenme, büyüme ve üreme hareketleri), hayvanların (iradî hareketler), insanların (ihtiyârî hareketler) ve göksel cisimlerin hareketlerini açıklamayı amaçlar. Dolayısıyla insanî nefis, teorisinin açıklamayı taahhüt ettiği olgular bütününe bir parçasını oluşturur. Bu sebeple nefsin kalam kitaplarındaki karşılığı sadece ruh bahsi değil, filozofların bu teoriyle açıklamayı amaçladığı olgular bütününe ortaya koymayı üstlenen bölüm veya bölümlerdir. Nitekim müteahhirün kalam kitapları dikkatle incelendiğinde nefis bahsinin kelamdaki karşılığının kudret bahisleri olduğu, yoruma mahal bırakmayacak şekilde görülür. Kelamcılar bilhassa Mütekaddimün Dönemi'nde hareketi bir cevherin ikinci mekânda birinci sükûnu olarak gördüklerinden, ikinci mekândaki bulunuşu da birinci mekândaki bulunuş gibi doğrudan Allah'ın kudretine dayandırmışlardır.¹ Onlara göre ilahî kudrete dayanan bu hareketlerin iradeli ve iradesiz olanları arasında fark yoktur, hepsi ilahî kudrete bağlıdır. Kelamdaki adet teorisi, esas itibarıyla ilahî kudretin yegâne varlık ve hareket veren fâil olduğunu, filozofların iddia ettiği gibi varlık verme ile hareket verme arasında fark gözetilemeyeceğini açıklamayı üstlenir. Bu bakımdan kudret, aynı zamanda Meşşâî felsefedeki tabii hareketin ilkesi bulunan tabiat kavramının da işlevini yerine getirmektedir. Kelamcılar açısından bunun tek istisnası, teklife muhatap olan insanın iradeli ve de dolaysız hareketleri olabilir. Bu kabilden hareketlerin dahi insana nasıl nispet edilebileceği kelamın temel meselelerinden biri haline gelmiş ve kelamcılar insan fiilleriyle ilgili kesb, fiil, halk ve tevlid teorilerini geliştirmişlerdir. Bu bakımdan kelamdaki kudret kavramının felsefedeki tabiat, kuvvet ve nefis kavramlarına mukabil olacak şekilde geliştirildiği söylenebilir. Fakat bu mukabiliyet, tabiat ve nefsin ilke oluşu açısından böyledir. Zira kelamcılar, arazlar bölümünün tamamını görülenler, işitilenler ve dokunulanlar gibi insanın idrak güçlerini esas alarak düzenlediğinden duyuşsal idrak

1 Mütekaddimün kalamcılarının hareket ve sükûn hakkında görüşleri hakkında bk. Fahreddin Râzî, *el-Erbaûn fî usûlî'd-dîn*, Haydarâbâd 1353, s. 5-16; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, nşr. Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990, I, 712; *el-Metâlibü'l-âliyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987, IV, 288; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, II, 584-90; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dahrûc, Beyrut 1996, I, 963-964.

güçlerinin mahiyetini arazların ilgili yerlerinde ve düşünme gücünün mahiyetini de bilgi ve yöntem (*ilm* ve *nazar*) bahsinde açıklamışlardır.

Kuvve ve kudret arasındaki ilişkiyi sistemli şekilde ele alan düşünürlerin başında İbn Sînâ gelir.² İbn Sînâ'yı (ö. 428/1037) takiben Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) bilhassa *el-Mebâhisul-meşrîkiyye*'de kuvve ve kudret arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturacak şekilde kuvve ve kudret bahislerini peş peşe ele almıştır.³ Her iki düşünürün de nefse ilgili açıklamalarında nefsin kuvveyle ilişkisine dikkat çekilir. Dolayısıyla bir bütün olarak değerlendirildiğinde İbn Sînâ ve Râzî gibi düşünürlerin metinlerinde kuvve, kudret ve nefis arasındaki ilişkiyi kavramak mümkündür. Müteahhirün dönemi düşünürlerinin metinlerinde görülen kuvve, kudret ve nefis ilişkisine dair açıklamalar da aslında önceki düşünürlerin metinlerinde yer alan açıklama ve işaretlerin daha bütüncül ve ayrıntılı bir anlatıya dönüştürülmesi olarak değerlendirilebilir. Bu makalede Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*'inde kudret bahsi esas alınarak Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) ve Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin meseleye ilişkin açıklamalarından hareketle felsefedeki nefis teorisi ile kelimadaki kudret teorisi karşılaştırılarak tahlil edilecektir.⁴

1.Kudret Tarifleri

Kelam geleneğinde esas itibarıyla iki kudret tarifi yapılmıştır. Birinci tarife göre kudret "irade doğrultusunda tesir eden bir sıfat"tır (القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة). İkinci tarife göre kudret, "muhtelif fiillerin yakın ilkesi olan şey"dir (القدرة ما هو مبدأ قريب للأفعال المختلفة).⁵ Bu tariflerin her biri birtakım unsurları içerir ve birtakım unsurları da dışarıda bırakır. Dolayısıyla tariflerin kesiştikleri ve ayrıldıkları noktalar vardır. Tariflerden birinci ve ikinci arasındaki öncelikli fark, birincide kudretin sıfat olduğunun belirtilmesi, ikincisinde ise sıfat ya da cevher olduğuna ilişkin herhangi bir açıklama yapılmamasıdır. Şayet sıfat kelimesiyle sadece araz kastedilirse yahut bir taşıyıcının yüklendiği ve cevher olmayan bir anlam kastedilirse hiç kuşkusuz bu tarifteki kudret ile nefis türlerinden herhangi biri arasında bağlantı kurulamaz. Zira bitki, hayvan, insan ve felek nesfleri filozoflara göre araz değil, cevherdir. Kelam geleneğinde sıfat kelimesinin ise cevher hakkında kullanılmadığı düşünülür. Kelamcılar sıfat kelimesini arazdan daha genel bağlamda kullanırlar. Kelamcılara göre Tanrı'nın arazları yoktur ama sıfatları vardır. Üstelik Ehl-i Sünnet kelamcılarının çoğuna göre Tanrı'nın sıfatları itibarı değil, hakikidir. Bu sebeple Adudüddin el-Îcî'nin birazdan aktarılacak açıklamaları sıfat kelimesinin cevher hakkında kullanıldığını ifade ettiği için Seyyid Şerif el-Cürçânî tarafından ihtiyatlı ifadelerle şerh edilmiştir. Îcî'ye göre birinci tarifte her ne kadar sıfat kelimesi

2 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 152-166.

3 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisul-meşrîkiyye*, I, 502-509, II, 231-235.

4 Nefs-kudret ilişkisi belirgin bir şekilde Adudüddin el-Îcî tarafından ele alınıp sistemli bir açıklamaya kavuşturulduğundan onun öğrencisi Sadeddin et-Teftazânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'inde de kudret tariflerinin nefis türleriyle ilişkisi ele alınır. Bk. *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1997, II, 347-50.

5 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 470.

kullanıldıysa da tarif irade doğrultusunda tesir eden mevcutları içerir. Bilindiği gibi filozoflar hayvan, insan ve felek nefslerinin irade doğrultusunda tesir ettiğini söyler. Bu durumda kudretin birinci tanımı üç nefis türünü kapsamaktadır. Bitkisel nefis irade doğrultusunda tesir etmediği için tarifin dışında kalmaktadır. Yine suretleriyle tesir eden madenler ve unsurlar da tarif dışında kalmaktadır. Fakat sıfat kelimesi gerçekten araz veya taşınan anlam dışında kullanılabilir. Seyyid Şerif, İcî'nin ifadelerini şöyle yorumlar:

Bu, ancak tarifte geçen sıfat kelimesi, tıpkı “güç/kuvve” kelimesinin cevher ve arazi içermesi gibi cevher ve arazi içerdiğinde doğru olabilir. Yahut felek nefsiyle feleğin cevheri olan nefsi değil sıfatı kastedildiğinde doğru olabilir. Ama bu da son derece uzak bir yorum olur.⁶

Cürcânî'nin belirttiği üzere kuvve kelimesi hem cevher hem de araz için kullanılmaktadır. Cürcânî ihtiyatlı bir ifadeyle sıfatın da böyle kullanılması durumunda birinci tarifteki kudretin mesela felek nefsinin kuşatabileceğini söylemekte fakat sıfatın genel olarak böyle kullanıldığını yahut kudretin bu tarifinde bu şekilde kullanıldığını söylememektedir. İcî ise yorumlarıyla açıkça sıfatın alıntılanan metinde belirtilen anlamda kullanıldığını düşünmektedir. İcî'nin mülâhazası aslında zât-sıfat ayrımının felsefi mukâbili hakkında daha dikkatli bir karşılaştırmaya dayanır. Ona göre kalamcıların zât-sıfat ayrımı, mantıktaki konu-yüklem ayrımına tekabül eder.⁷ Konu ise asıl itibarıyla cevher olmakla birlikte yüklem zorunlu olarak araz olmak durumunda değildir. Çünkü bir şeye yüklem olan şeyler ya ‘o, odur’ yoluyla ya da ‘o, ondadır’ yoluyla yüklenir. Filozoflar birinci tür yüklemelere muvâtaatın yani tam örtüşmenin yüklemesi, ikinci tür yüklemelere ise iştikâkın yüklemesi adını vermiştir.⁸ Muvâtaatın yüklemesi tam bir örtüşmeyi ifade eder, zira bu yüklemde konu ile yüklem aslında tek bir şeydir ve yüklemeyi mümkün kılan şey, varlıkta birlik, zihinde farklılıktır. Yani itibarî bir farklılık yüklenmeyi mümkün kılmaktadır. Bu demektir ki yüklem olan anlam, yüklenildiği nesnenin cevherini oluşturur ve dışta bir araz olarak değil, cevher olarak bulunur. Mesela ‘insan canlıdır’ denildiğinde canlılığın insana yüklenmesi, aklığın insana yüklenmesinde olduğu gibi arazın değil, cevherin yüklenmesidir ve canlılık insanda bir araz değil, cevher olarak bulunur. Bu sebeple de böylesi yüklemelere, zâtı oluşturduklarını belirtmek için, zâtî denir. Şayet zât-sıfat ayrımı, konu-yüklem ayrımının kelimadaki mukâbili ise sıfatların bir kısmı zâtlara arazların değil, cevherlerin yüklenmesi tarzında yüklenecektir. Dolayısıyla bir şeyin sıfat olduğunu söylemek dışta zorunlulukla araz olduğunu söylemek anlamına gelmez. İcî de bu mülâhazayla birinci tarifteki sıfat kelimesini zâtî yüklem olarak anlamaktadır. Bu durumda tarifteki diğer hususiyetler söz konusu cevheri kudret yapan özellikler olacaktır.

Birinci tarifte kudreti kudret yapan iki özellik olduğu belirtilir: Müessir olmak ve irade doğrultusunda tesir etmek. İcî'nin belirttiği gibi bu tarif, öncelikle bilgiyi dışarda bırakmaktadır.

6 Cürcânî, 470.

7 Bk. Tehânevî, *Keşşafu istilâhi'l-fünûn ve'l-ulûm*, I, 817 (Zât maddesi).

8 Yükleme türleri için bk. İbn Sinâ, *Kitâbuş-Şifâ Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 21.

Çünkü kudretin tesiri bilgiye dayanmakla birlikte bilginin herhangi bir tesiri yoktur. Basit unsurlar, tesir ettiği halde tarifin dışında kalmaktadır, zira bunlar hem iradeye sahip değildir hem de bilgiye dayalı olarak tesir ediyor değildirler. Filozoflar, Tanrı ve akılların irade sahibi olmadığını iddia ettiğinden İcî ve Cürcânî tarifin Tanrı ve akılları kapsadığına dair herhangi bir açıklama yapmamıştır. Yani tarife göre Tanrı ve akıllar ile unsurlar ve madenlerin suretleri, filozofların görüşleri dikkate alındığında, aynı kategoriye düşmektedir. Oysa kelamcılara göre tarif hiç kuşkusuz Tanrı'yı kapsamaktadır. Tanrı'nın kudretini ister erken dönem Mu'tezilesinin düşündüğü gibi zâtından ibaret sayalım ister Ehl-i Sünnet kelamcıları gibi zât tarafından taşınan bir sıfat yahut anlam sayalım her halükârda kudretin birinci tarifi Tanrı'ya atfedilebilir özelliktir. Zira kudreti Tanrı'nın zâtı kabul ettiğimizde tarifteki sıfat, cevher anlamında kullanılmış olacaktır. Kudreti zâtın aynı kabul etmediğimiz takdirde ise Tanrı'nın kudreti bir araz olmakla birlikte ancak zât tarafından taşınan bir anlama döner.

İkinci tarif, kudreti cevher olarak almaya daha uygun kurgulanmıştır. Zira kudretin bir sıfat olduğu söylenmemiş, hem araz hem de cevhere elverişli olacak şekilde ism-i mevsulle (*mâ*) ifade edilmiştir. Fakat bu tarifin birinciden esaslı bir farkı vardır: Muhtelif fiillerin yakın ilkesi. Birinci tarif ister değişik tarzda ister tekdüze olsun irade doğrultusunda tesir eden her şeyi kudret kapsamına dâhil etmişken, ikincisi, unsurlar ile feleklerin nefsleri gibi tekdüze tesir eden şeyleri dışarda tutmaktadır. Bu durumda birinci tarifin dışında kalan bitki nefsleri ikinci tarife girmektedir. Çünkü irade şartı ortadan kalkmaktadır. Bitki nefsleri iradeli olmasa bile beslenme, büyüme ve üreme gibi farklı türden fiilleri yapabilmektedir. Tarifteki bir diğer önemli kayıt, “yakın ilke” ifadesidir. Bilhassa “yakın” kelimesi, şârihler arasında tartışmaya yol açmıştır. Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin aktardığına göre bazı şârihler “yakın” kelimesinin hayvan ve bitki nefslerini dışarıda bıraktığını düşünmüştür. Bu yorumun gerekçesi, hayvan ve bitki nefslerinin güçler aracılığıyla tesir etmesi nedeniyle yakın ilke olmalarıdır. Bilindiği gibi bitkiler ve hayvanlar, doğa ve nitelikler aracılığıyla etki etmektedir. Şayet aracı kullanmak bir ilkeyi yakın olmaktan çıkaracaksa bunların tarif dışında kalması gerekmektedir. Fakat Seyyid Şerif bu yorumu isabetli bulmaz:

Çünkü sözü edilen fiillerde müessir olan; bitki ve hayvan nefsleri değil de tabiatlar ve nitelikler ise tarifteki ilke kelimesi bu nefsleri dışarıda bırakır. Çünkü ilke fâildir. Şayet o fiillerde müessir olan, nefisler olup tabiatlar ve nitelikler nefislerin aletleri ise “yakın” sözü nefisleri dışarıda bırakmaz. Çünkü yakın fâil, bazen alet kullanma ihtiyacı duyabilir.⁹

Seyyid Şerif'in bu yorumu, genel olarak filozofların kuvve teorisiyle uyudur. Çünkü filozoflara göre kuvveler aletler mesabesinde ve gerçekte müessir fâil, nefsin kendisidir.¹⁰ Elbette göz olmaksızın nefis göremez ama gerçekte göz bir araçtır ve görme eylemini

9 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 470.

10 Konuyla ilgili ayrıntı için bk. Ömer Türker, *İbn Sinâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, Ankara: İSAM Yayınları, 2019, s. 47-62.

gerçekleştiren nefstir. Ayrıca nefisle bağlantısı kesildiğinde kuvvelerin müessir olmasının herhangi bir anlamı yoktur. Zira kuvveler kendi başına var olan şeyler değildir, ancak onları bütünleyen ve idrak eden bir özneye bağlandıklarında işlev görebilirler. Tesir etme özelliğine sahip olmayan kuvvelerin yakın ilke olduğunu söylemek isabetli olamaz. Bu, bir civatayı tornavidayla döndürdüğümüzde yakın ilkenin tornavida olduğunu söylemek gibidir. Oysa tornavidanın insanî özneye bağlantısı kesildiğinde müessir olduğundan bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla ikinci tarife göre bitki, hayvan ve insan nefsleri kudret kapsamına girmektedir.

2. Kuvvenin Tarifi

Kuvve kavramına verilen anlamlar da kudret ve nefis kavramlarının ilişkisini ifşa etmektedir. Nitekim *Mevâkıf*'ta kuvve meselesi, kudret bölümünün alt maksatlarından biri olarak işlenmiştir. Kuvveye ilişkin açıklamaların kaynağı İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* külliyyatı olduğundan *Mevâkıf*'teki kuvveye ilişkin açıklamalar da İbn Sînâ'nın özellikle *eş-Şifâ Metafizik*'teki kuvve bölümünün özlü bir ifadesi görünümündedir. Bilindiği gibi İbn Sînâ önceki Meşşâî filozofların da yaptığı şekilde felsefî kavramların halk dilinden felsefî dile intikal etme sürecini tasvir ederek kavramsal açıklık ve dakiklik sağlamayı amaçlar. İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî, İcî ve Cürçânî'nin açıklamalarını bir bütün olarak dikkate aldığımızda kuvve lafzının anlamlarını şöyle maddelendirmek mümkündür:

1. Kudret.
2. İmkân.
3. Zor fiilleri yapmayı sağlayan şey.
4. Etkilenmeme.¹¹

Bu dört madde arasındaki ilişki ve kuvve lafzının bunlara nakil sırası şöyle özetlenebilir: Zor fiilleri yapmak için kudret sahibi olmak gerekir. Dolayısıyla kudret, zor fiilleri yapmanın ilkesidir. Hatırlayacağımız üzere kudretin tariflerinden ikincisi, onun fiillerin ilkesi olmasını esas almıştı. Kudretin fiil yaptığından söz edilebilmesi için müessir olması gerekir. Yine kudret tariflerinden birincisi, kudretin müessir sıfat oluşunu esas almıştı. Bu durum bize fiillerin ilkesi ve müessir olmanın kudretin hakikati değil, ilkinde sonucu ve ikincisinde vasfı olduğunu gösterdiği gibi kuvve kavramıyla ilişkisini açığa çıkarır. Zira İbn Sînâ ve Râzî, ilk anlamıyla kuvvenin “kudretin cinsi gibi” olduğunu söyler. Buna göre kuvve, “başkası olması bakımından başkasındaki değişimin ilkesidir.” Kudretin tanımlarındaki ilke ve tesir, kuvvenin bu tanımında birleştirilmiştir. Bu anlamıyla kuvvenin kudretin cinsi değil de cinsi gibi olduğu söylenmektedir, zira ilke ve müessir olmak kudretin hakikati değil, eseri ve vasfıdır.¹²

11 Kuvvenin anlamları için ayrıca bk. İbn Sînâ, *Kitâbu eş-Şifâ Metafizik*, s. 152-166.

12 İlgili tanımlar için Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 526-530.

Buradaki tartışmamız açısından kuvvenin bu anlamının daha önemli yönü, neyi kapsayıp neyi dışarda bıraktığıdır. Bu bağlamda kuvvenin zikredilen tarifinde “başkası olması bakımından başkası” ifadesi, kilit bir işleve sahiptir. Acaba burada zât olmak bakımından başkalık mı kastedilmektedir yoksa itibarî başkalık yeterli midir? Cürcânî'nin belirttiği gibi “başka” lafzından ilk anlaşılan anlam, “zât bakımından başka” olsa da itibar bakımından başkalık yeterlidir. Bu durumda tarifte sözü edilen iki başka, dışta tek bir şey olarak bulunabilir. Nitekim buna bedenindeki yahut nefsindeki hastalığı tedavi eden tabip örneği verilir.¹³ Dikkat edilirse “başkası olması bakımından başkasındaki değişimin ilkesi” anlamıyla kuvve tarifinin, yukarıda aktarılan kudret tariflerinden tek bir farkı vardır: Kudretin tesirini irade doğrultusunda gerçekleştirilmesi. İrade doğrultusunda etki etme, kudretin ilave vasıfla özelleştiği bir anlamdır. Bu demektir ki, zikredilen anlamıyla kuvve hem kudretin kapsadığı şeyleri hem de fazlasını kuşatacaktır. Nitekim Cürcânî kuvvenin bu anlamıyla dört kısma ayrıldığını söyler:

Kuvveden çıkan şey, ya tek bir fiildir ya da muhtelif fiillerdir. Her iki durumda da ya kuvve kendisinden çıkan şeyin farkında olur ya da olmaz. Bunlardan birincisi, felek nefsidir. İkincisi unsurların tabiatı ve bu anlamdaki şeydir. Üçüncüsü hayvani kuvvedir. Dördüncüsü ise bitkisel nefistir.¹⁴

Yukarıdaki kudret tarifleri ve kapsamına giren şeyler ile kuvvenin bu anlamının kuşattığı şeyler karşılaştırıldığında burada kudretin her iki tarifinde de kuşatılmayan tek bir şey zikredilmektedir: Unsurların tabiatları ve bu anlamdaki şey. Cürcânî'nin “bu anlamdaki şey” ile kastı, madenlerin suretleri olmalıdır. Çünkü onlar da başkası olması bakımından başkasında değişime yol açmaktadır. Bu durumda basitlerin tabiatları ve madenlerin suretleri irade doğrultusunda tesir etmediği için kudret kapsamının dışında kalmakta ama kuvve kapsamına girmektedir. Dahası bunların tamamı, cevherî suretlerdir. Kuvve lafzının cevherî suretler dışında kullanımını sonraki anlamlarında söz konusu olmaktadır.

İkinci maddedeki imkân, aslında mecazi olarak kuvve adını alır. Zira kudrete kuvve denildiği için kudretin sebebi olduğu düşünülen şeye yani imkâna da kuvve denilmiştir. Kudret irade doğrultusunda tesir ettiğine göre irade kudretle birlikte olacaktır. İrade edilen şey, kudretle gerçekleştirileceğine göre irade edildiği esnada henüz yok demektir. Dolayısıyla burada imkânın irade ve kudretten önce gelmesi gerekir. Bilhassa Müttekaddimûn Dönemi'nde filozof ve kelamcılar, bu imkânın kudretin sebebi olup olmadığını tartışmışlardır. Olmayan şeye kudretten bahsedilebilmesi için imkânın kudret ve iradeyi incelemesi gerekir. Fakat bu imkânın zâtî imkân mı yoksa fiilin veya oluşun mukâbili olan imkân mı olduğu hakkında Râzî ve İcî'nin değerlendirmeleri farklılaşmaktadır. Râzî'nin açıklamaları zâtî imkân olduğunu ih-sâs ederken, İcî'nin açıklamaları oluşun ve fiilin mukabili olan imkân olduğu yönündedir. İcî zâtî imkân oluşunu açıkça reddeder. Ona göre:

¹³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 528.

¹⁴ Cürcânî, 528.

Bu mukâbil imkan, zâtî imkandan başka bir şeydir. Çünkü zâtî imkân fiille birlikte olabilir. Mesela bilfiil karanın zâtî imkân olarak karalığı mümkündür. Ayrıca zâtî imkân **iki taraftan da inikas eder.** Yani varlık ve yokluk taraflarından döndürmesi yapılır. Buna göre varlığı mümkün olanın, yokluğu mümkündür ve yokluğu mümkün olanın da varlığı mümkündür. **Oysa söz konusu mukâbil imkân böyle değildir.** Çünkü mukâbil imkânın fiille birlikte bulunması düşünilemeyeceği gibi onun döndürmesi de alınmaz. Zira karanın varlığı ve yokluğunun bilkuvve olması mümkün değildir.¹⁵

Bu durumda kuvvenin ikinci anlamı ister zâtî imkân ister fiilin mukabili olan imkân olsun, bir şeye güç yetirmenin sebebi ve ilkesidir. Çünkü kendinde tesire elverişli olmayan şeye irade doğrultusunda tesir edilmesinden bahsedilemez. Kuvvenin üçüncü anlamının da ilk bakışta kudretin ilkesi olduğu sanılabilir. Zira “zor fiillere kâdir olmayı sağlayan şey” ifadesi adeta kudretin sebebi olan bir kuvveden bahsedildiğini ima etmektedir. Fakat Râzî ve Cür-cânî'nin dikkat çektiği gibi tam tersine kudret, bu anlamıyla kuvvenin sebebidir. Kuvvenin dördüncü anlamı da böyledir. Çünkü etkilenmeme, bir arzıdır.

Şu hâlde kuvvenin ikinci, üçüncü ve dördüncü anlamları cevherî değil, arazî suretlere işaret etmektedir. Birinci anlamıyla kuvve, nefis ve kudretle kesişmektedir. Bitki, hayvan, insan ve felek nefisleri söz konusu olduğunda kuvve lafzı, nefis ve kudret lafızları ile birleşmekte; unsurların ve madenlerin sureti ile arazî güçler söz konusu olduğunda kuvve, nefis ve kudretten ayrılmaktadır. Kudretin iki tarifini birleştirdiğimizde ise nefis ve kudret eş kapsamlı hale gelmektedir.

3. Eşleştirmelerin Hâdis Kudret Teorisi Üzerinden Sınaması

Şimdi incelemenin daha zorlu sorusuna geçebiliriz: Kelamcıların kudretle ilgili alt tartışmaları, Fahreddin er-Râzî ve takipçilerinin metinlerinde gördüğümüz ve yukarıda özetlemeye çalıştığımız eşleştirmelere imkân verir mi? Bilindiği gibi kelamcılar kudretle ilgili bazıları ayrıntı sayılabilecek, bazıları ise bütün kelam meselelerini etkileyen bir kısım tartışmalar yapmıştır. Bu tartışmaların bir kısmı, kudretle ilgili yukarıdaki eşleştirmeleri de sınamaya imkân verecek durumdadır.

Bunların başında hâdis kudretin hakikatine ilişkin tartışmalar gelir. Zira Eş'arîler, hâdis kudretin yukarıda yapılan tariflerini kabul etmezler. Onlara göre hâdis kudret ne müessirdir ne de herhangi bir eserin ilkesidir. Müessir olmadığı için birinci tarife girmez. Hangi bir eserin ilkesi olmadığı için de ikinci tarife girmez. Hâdis kudretin fiille bir ilişkisi vardır ama bu ilişki, tesir veya ilke ilişkisi değildir, sadece *kesb* adını vermeye elverişlidir. Bu görüşün gerekçesi açıktır: Bütün mümkünler Allah'ın eseri olduğuna göre kulun fiili de Allah'ın kudretiyle gerçekleşmiş olmalıdır. Nitekim İcî ve Cür-cânî, tariflerin Eş'arîlerin kudret

15 Cür-cânî, 530. *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan yapılan tüm alıntılarda koyu harflerle yazılı kelimeler, İcî'ye, diğer kelimeler Cür-cânî'ye aittir.

görüşüyle reddedileceğini iddia etmiştir.¹⁶ Fakat bu iddia, kudretin nefis ve kuvveyle kesişmediğini mi yoksa Eş'arîlere göre nefis ve kuvve denilen şeyin de bir tesiri bulunmadığını mı ifade etmektedir?

Dikkatli bir inceleme, Eş'arîlerin genel ilkesinin nefis, kuvve ve kudret kesişmesini reddettiğini değil, Eş'arîlerin Tanrı dışındaki her şeyi bir vesileye dönüştürerek hakiki müessirin Tanrı olduğunu söylediğini göstermektedir. Mesele, doğrudan illiyet ilkesinin reddiyle ilgilidir ve aracı nedenlerin reddi, bu araçların varlığını ve âdeten müessir ilke olduğunu reddetmeyi gerektirmez. Ret, araçların hakiki müessir olduğunu çürütmeye yöneliktir. Mu'tezile kelamcıları içinse zaten kulun kudreti özelinde böyle bir sorun yoktur, yukarıda zikredilen tarifler de öncelikle Mu'tezilîlere aittir. Nitekim Eş'arîler ve Mu'tezilînin çoğunluğu kudretin vucudî bir sıfat olduğunda görüş birliğine varmıştır. Gerçi Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) ve Fahreddin er-Râzî'nin kudreti "bünyenin afetlerden salim olmasıdır" şeklinde tanımlayarak ademî bir sıfat gördüğü belirtilmektedir.¹⁷ Fakat bu, bizzat cevherin varlığı ve azalarının yerinde olmasını dile getirmekten ve ilave bir anlam arayışına girmekten ibarettir. Yine Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) ve Hişâm b. Sâlim'in (ö. m. VIII. yüzyılın sonları) "hâdis kudret, kâdirin bir parçasıdır" dediği nakledilir. Cürcânî'nin belirttiği gibi bu tarife göre alma kudreti, sağlıklı elden ibaretken; yürüme kudreti, sağlıklı ayaktan ibarettir. Yani bu da Bişr ve Râzî'nin söylediğine benzer şekilde bizzat bünyenin afetlerden salim olmasını kudret olarak değerlendirip ilave bir anlam aramanın gereksiz olduğunu ifade eder.¹⁸ Dolayısıyla bu iki görüş de cevherin varlığını kudret olarak kabul etmeyi yeğleyerek ilave bir anlam nispetine ihtiyaç duymaz.

Kudretin nefis veya kuvve oluşuyla ilgili sorun teşkil edebilecek iki tartışma olduğu görülür. Birincisi, kudretin fiilden önce olup olmadığı, ikincisi de kudretin zıtlarına taalluk edip etmeyeceği tartışmasıdır. Şayet kudret fiilden önce bulunmayan ve ancak fiille birlikte var olan bir şeyse onun, fiilin kendisine nispet edildiği bir cevher olduğu söylenebilir mi? Yine kudret, bitki, hayvan, insan ve felek nefislerine tekabül ediyorsa bir cevher olacağından onun zıddından bahsetmek mümkün müdür? Eş'arîler, hâdis kudretin fiille birlikte olması gerektiğini düşünür. Onlara göre hâdis kudret, fiil meydana geldiği esnada var olur ve bu durumda ona taalluk eder; fiilden önce ona taalluk etmesi bir yana var bile değildir. Hâdis kudretin fiille birlikte olduğu hususunda Mu'tezileden Neccâr (ö. 230/845 civarı), Muhammed b. İsa, İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14 [?]), Ebû İsa el-Verrâk (ö. 247/861) gibi mütekellimler de Eş'arîlerle aynı kanaattedir.¹⁹ Dahası, kudretin fiili öncelediğini iddia eden Mu'tezilîler de kendi aralarında kudretin sürekli olup olmadığı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir.

16 Cürcânî, 472.

17 Cürcânî, 478.

18 Cürcânî, 478.

19 Cürcânî, 484.

Bazı Mutezililere göre kudret, fiilin varlığı esnasında sürekliliğini korur. Bununla birlikte varlığını sürdüren kudret, **o fiile ilişkin bir kudret değildir.** Çünkü fiilin varlığı durumunda söz konusu kudretin fiile taalluk etmesi imkânsızdır. Fakat kudretin, makdûrunun var olduğu zamana kadar varlığını sürdürmesi zorunludur. **Zira kudret tıpkı** makdûr fiillerin varlığında şart olan özel **bünye gibi** makdûrun varlığı için **şarttır. Mu'tezilenin bir kısmı da** sürekliliğin zorunlu olduğu düşüncesini **reddetmiş** ve fiilin varlığı esnasında kudretin ortadan kalkmasını mümkün görmüştür. Nitekim onların tamamı, kudretin varlığı esnasında fiilin ortadan kalkmasını da mümkün görmüştür.²⁰

Bu açıklamalar, Mu'tezililere göre kudretin belirli fiile ilişkili olarak düşünüldüğünü ve var olan, ardından yiten ve yerini başka bir fiile ilişkin kudrete bırakan bir şey olduğunu göstermektedir.

Benzer bir durum, kudretin zıtlara taalluku tartışmasında da görülür. İmâm Eş'arî ve çoğu Eş'arî mütekellim, kudretin iki zıdda taalluk edeceğini kabul etmemiştir. Gerekçeleri açıktır: Kudret fiille birlikte olduğuna göre fiil esnasında bir kudretin tek bir fiile ilişkili olduğu söylenebilir. Kudretin iki zıdda taalluk etmesi halinde iki zıddın dış dünyada bir araya gelmesi gerekir ki bu imkânsızdır. Aynı akıl yürütmeyi sürdürdüğümüzde kudretin zaten zıt olmasa bile iki ayrı fiile taalluk etmesi bile düşünülemez ki söz konusu görüşü ileri süren Eş'arîler de bu görüştedir. Mu'tezileye göre kudret, makdûr fiilin iki tarafına güç yetirmekten ibarettir. Bu nedenle kudretin iki zıdda taalluk ettiği zorunlu bir hükümdür. Mu'tezilenin çoğunluğu ise kulun kudretinin fiili öncelediğini düşündüğünden bütün makdûrlarına taalluk ettiğini söylemiştir. Yine Mu'tezile tek bir kudretin aynı cinsten makdûrlara peş peşe gelen zamanlarda taalluk edeceğinde görüş birliğine varmıştır.

Aynı sorun, kudretin zıtlarının ne olduğuyla ilgili tartışmalarda da karşımıza çıkar. Kelamcılara göre kudretin zıddı acizliktir. Yine uyku, bir kısım kelamcılara göre kudrete zıttır. Oysa cevherin zıddı olamaz. Bir şeyin zıddından bahsedebilmemiz için o şeyin araz olması, ilaveten nitelik olması gerekir. Bu durumda kudret, bir nitelik olacaktır. Kudretin bir araz olduğunu ihsas eden görüşleri, kelamcılar arasındaki ihtilafları da hesaba kattığımızda sayfalarca uzatmak mümkündür. Nitekim kudret, Müteahhirûn Dönemi'nin bütün sistemli kelam metinlerinde arazlar bahsinde ele alınmaktadır. Çünkü canlının veya dirinin sıfatlarından biri olarak değerlendirilmektedir. *Mevâkıfta* da nefsânî niteliklerin dördüncü türü olarak işlenmektedir. Seyyid Şerif el-Cürcânî kudretin mizaç olmadığını söylerken bu durumu açıkça ifade eder.²¹ Bilindiği gibi mizaç, maden, bitki, hayvan, insan ve feleklerin cisimlerini oluşturan unsurların karışımları sayesinde ortaya çıkan itidali ifade eder.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, sayılan cinsler ve onların türleri arasındaki ayrımı sağlayan şeyin, mizaçları olduğunu düşünür. Bu dünyada unsurların belirli oranda karışımları, farklı mizaçların oluşmasını sağlar. Farklı mizaçlar ise göksel nefslerden yahut Faal Akıldan

20 Cürcânî, 486.

21 Cürcânî, 524.

gelen feyzin maden, bitki, hayvan veya insan suretine dönüşmesini sağlar. Bu açıdan mizaç, gelen mutlak feyzin türsel ve bireysel seviyede taayyün etmesini sağlar. Dolayısıyla mizaç, taayyün eden suretten başkadır. Türsel hakikat veya nefis, taayyün eden sûrete tekabül ederken bu taayyünü sağlayan karışım mizaca tekabül eder. Bu durumda kudret, nefse yahut türsel hakikate tekabül ettiği sürece mizaçtan başka olmak durumundadır. Bu sebeple kelimacılar, kudretin iki yönden mizaçtan farklı olduğunu belirtmiştir. Birincisi, kudretin zaman zaman mizaçla çekişmesidir. Mesela kişi yorgun ve bitkin olduğu durumlarda fiillerini kudret ve ihtiyarıyla yapar ama mizacı, yaptığı fiillerde kudretine karşı direnir. Bu da mizacın kudretten başka olduğunu gösterir. İkincisi ise mizacın dokunma gücüyle algılanan türden bir nitelik olmasıdır.²²

Mizacın nitelik olması şu anlama gelir: Meşşâilere göre bu dünyadaki nesnelere toprak, hava, ateş ve sudan oluşur. Basit olan bu dört unsurun dört özelliği vardır: Sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk. Sıcaklık, benzerleri birleştirme ve farklıları ayırıştırma özelliğine sahiptir. Soğukluk hem benzerleri hem de farklıları birleştirme özelliğine sahiptir. Yaşlılık kolay birleşip ayrılma ve kolay şekillenmeyi sağlarken kuruluk yapışma ve ayrılma ile şekillenmeyi zorlaştıran bir özelliğe sahiptir. Unsurlar bir araya geldiğinde baskınlığa ve itidale göre bu özellikler şu veya bu ölçüde taşıyan mizaçlar oluşur. Bu özelliklerin tamamı ise keyfiyet kabildir ve dokunma gücüyle idrak edilir. Bu bakımdan hem mizaç hem de mizacın ortaya çıkardığı durumlar dokunma duyusuyla idrak edilir. Kudret ise dokunma duyusuyla idrak edilemez, mizacın ta kendisi değildir, aksine mizaca tabi bir niteliktir (فليست القدرة نفس).²³ Şayet durum böyleyse kudretin nefis gibi bir cevherin mukabili olduğunu söylemek ne kadar doğru olacaktır?

Bu sorunun iki muhtemel cevabı vardır: Ya Fahreddin er-Râzî ve takipçilerinin nefis, kuvve ve kudret arasındaki eşleştirmeleri, sadece farklı gelenekler arasındaki kavramsal karşılıkları bulma çabasını yansıtmaktadır ya da bu tartışmalardaki kudret lafzını daha derinden kavramak gerekmektedir. Birinci şık şu anlama gelir: Kelam geleneği kudrete hangi işlevi yüklüyor ve onunla hangi olguları açıklıyorsa felsefe geleneği de nefis ve kuvveye –yukarıdaki kesişimleri dikkate aldığımızda– aynı işlevi yüklemekte ve bu ikisiyle aynı olguları açıklamaktadır. Bu durumda kelimacılar nezdinde kudretin bir cevher olması gerekmez, sadece filozofların nefis ve kuvve teorisiyle açıkladığı durumların kelam geleneğine göre doğru açıklaması, kudret kavramıyla yapılır. Her ne kadar filozoflar, canlılığın beslenme, büyüme ve üreme hareketleri ile iradî ve ihtiyarî hareketlerini gerçekleştirenin nefis olduğunu söyleseler de kelimacılara göre bu hareketler, canlıda bulunan sıfat ve arazlar sayesinde gerçekleştirilmiş olur. Aslına bakılırsa bu cevap, genel olarak zât-sıfat ve cevher-araz ikilikleriyle düşünen kelimacıların yaklaşımlarıyla da uyudur. Zira onlara göre bir araya gelen cevherler, taşıdıkları arazlarla ayrışır. Bir şey mantığı yüklemelere konu olacak yani belirli anlamları ya da arazları taşıyacak durumda ise

22 Cürçânî, 524-26.

23 Cürçânî, 524.

ona zât denir. Zât olmak bakımından zâtlar arasında herhangi bir fark yoktur. Zira zât, dışta var olduğunda herhangi bir konuda var olmayan ve kendi başına var olan nesnenin kavram-sallaştırılmış veya mantikleştirilmiş halidir ve yalnızca bir taşıyıcıya tekabül eder. Sonra bu taşıyıcı, sahip olduğu özelliklerle yani arazlar ve sıfatlarla diğer zâtlardan ayrışır. Bu bağlamda canlının zâtı hayat, bilgi, işitme, irade ve kudret sıfatlarına sahiptir. Canlı bilgi sıfatı sayesinde bilinenleri bilir, irade sıfatı sayesinde taraflardan birini diğerine tercih eder, kudret sıfatı sayesinde güç yetirmesi mümkün olan fiilleri gerçekleştirir. Bütün bu sıfatlar, birer yüklemdirler, nefslerde olduğu gibi o nesnenin ta kendisi olarak var olmazlar. Bir araya gelip bünye oluşturan ve böylece zâtı oluşturan atomları diğerlerinden ayırıştıran sıfatlardır.

Pekâlâ, bu cevap yeterli midir? Cevap ilk bakışta kalam ve felsefedeki teorileri rahatça ayırıştırıyor görünse de sorunlu taraflar barındırmaktadır. İnsan nefsinin manevî bir cevher olduğunu düşünen, dahası bitki, hayvan ve felek nefsleri hususunda Meşşâî bilim geleneğini izleyerek felsefî nefis teorisini benimseyen Seyyid Şerif el-Cürcânî, şayet kudretin bir araz olduğunu düşünüyorsa nefis, kuvve ve kudret arasında yapılan eşleştirmeleri onaylayabilir mi? Yukarıda Cürcânî'nin açıkça kudrete nitelik dediği pasajları aktardık. Kudretin insan nefisine tekabül ettiği durumlarda Cürcânî'nin kudrete araz dediği gibi insan nefisine de araz demesi açıktır ki beklenemez. Diğer deyişle kudret hakkında kurulan cümlelerin öznelere, nefslere de değiştirilmesi talep edilse bunların önemli bir kısmında özne değişiminin mümkün olmadığı görülür. Bu durumda meseleyi daha farklı bir açıdan ele almak gerektiği açıktır. Öyle görünüyor ki Fahreddin er-Râzî'nin kudretin iki zıdda taallukuyla ilgili tartışmanın sonunda yaptığı bir değerlendirme meseleye başka bir yorum imkânı da kazandırmaktadır.

Kudret canlıya ait **muhtelif fiillerin ilkesi olan saf güçten ibarettir**. Bu, kas gücüdür. Bu güce iki zıttan birine yönelik irade eklendiğinde bu zıt meydana gelir ve diğer zıdda yönelik irade eklendiğinde de diğer zıt meydana gelir. **Kuşkusuz** bu gücün **iki zıdda nispeti eşittir ve o, fiilden öncedir**. Kudret **lafzı, tesir şartlarının** tamamını **toplayan güce** de **söylenir**. **Kuşkusuz** tesir şartlarını **toplayan güç, iki zıdda** aynı anda **taalluk etmez**. Aksi halde iki zıt, varlıkta bir araya gelmiş olur. **Aksine** tesir şartlarını toplayan **o güç, her bir maktûra nispetle başka başkadır**. İster bu maktûrlar zıt olsunlar isterse de zıt olmasınlar fark etmez. Bunun **nedeni**, muhtelif maktûrların varlığında dikkate alınan **şartların farklılığıdır**. Çünkü söz konusu gücün her bir özel maktûrunun kendine özgü bir şartı vardır ve o saf güçte ortak olan maktûrlar arasında o maktûrun varlığı, bu şart sayesinde belirginleşir. Nitekim ona yönelik kasıt da başkasının değil onun varlığının şartıdır. **İşte bu güç, fiille birliktedir**. Çünkü maktûrun varlığı, tam müessirden geri kalmaz. **Belki de Şeyh Eş'arî** tesir şartlarını **toplamaş gücü kastetti** ve bundan dolayı kudretin fiille birlikte bulunacağına ve iki zıdda taalluk etmeyeceğine hükmetti. **Mu'tezile ise** kudretle **saf kas gücünü kastetti** ve bundan dolayı onun fiilden önce var olduğunu ve birbirine zıt şeylere taalluk ettiğini söyledi. İşte bu iki mezhebin birleştirilmesidir.²⁴

24 Cürcânî, 500-502.

Râzî'nin bu açıklaması, İcî ve Cürcânî tarafından Eş'arî'nin fikirleriyle uyuşmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. İcî açıklamanın sorunlu olduğunu tespitle yetinirken Cürcânî, sorunu açıklar: "Hâdis kudret, Şeyh Eş'arî'ye göre müessir değildir. Nasıl olur da Şeyh'in kudretle tesir şartlarını toplayan gücü kastettiği söylenebilir."²⁵ Fakat bu eleştiri, bizim buradaki araştırmamız bakımından önemli değildir. Zira Râzî'nin "tesir şartlarını toplamış kudret" ifadesini Eş'arî'nin kabulüne uyarlayarak "taalluk şartlarını toplamış kudret" ifadesiyle değiştirmemiz mümkündür. Râzî zaten tesir kelimesini Eş'arî'ye göre kudretin müessir olduğunu ifade etmek için değil, kudretin ister kesb ister halk denilsin taalluk etme özelliğini ifade etmek için kullanmaktadır.

Öte yandan Râzî kudret kelimesinin esas itibarıyla iki anlamda kullanıldığını ifade etmektedir. Birincisi, kaslarda bulunan saf güçtür. İkincisi ise saf gücün belirli bir eylemle ilişkili olarak etkide bulunmasıdır. Râzî birinci anlamıyla kudretin fiili öncelediğini söylemektedir, zira bu anlamda kudret, eylemi gerçekleştiren mevcudun kendisi olarak var olur. Onun hiçbir şekilde bulunmadığını, fiille birlikte var olduğunu, fiil bitince ortadan kalktığını söylemek, bitki, hayvan ya da insanın eylediğinde var olduğunu, eylem bitince ortadan kalktığını söylemek demektir. Aslına bakılırsa müessir güç de bu anlamıyla kudrettir. Diğer deyişle bu anlamıyla kudret, kâdir olan nesnenin tanımlayıcı ve cevherî bir özelliğine tekabül eder. Nitekim kelamcılar insanı tanımlarken 'diri ve kâdir' olduğunu söylemişlerdir, dirilik ve kadirlik bulunmadığında insandan da bahsedilemez. Bu özelliğe bazen güç, bazen nitelik, bazen araz denilmektedir. İnsanı bünye varlığını sürdürdüğü sürece bu bünyede var olan kuvveler, ilişkili olduğu şeylere bir şekilde taalluk eder. Bu taalluk, aslında belirli bir eyleme yönelik olmayan ama eylem cinslerine yönelik olan manevî bir taalluktur. Nitekim Seyyid Şerif el-Cürcânî kadîm kudretin sürekliliğini ve makdûrlarına ezelde taallukunu açıklarken "manevî taalluk" tabirini kullanır ve kadîm kudrette "makdûrun varlığına yeterli gelmeyen manevî bir taalluk olduğunu" söyler. Ona göre bu manevî taalluk sayesinde kadîm kudret genel olarak fiile taalluk eder ve fiilden önce gelir ama bu taalluk nedeniyle fiil varlık kazanmaz. Fiil meydana geldiği esnada ise kadîm kudretin fiile başka bir taalluku vardır ve bu taalluk, fiilin varlığını zorunlu kılar.²⁶

Bu çözüm, Râzî'nin açıklamalarıyla birleştirilmeye elverişlidir. Zira birinci anlamıyla hâdis kudretin makdûrlara cins, tür ve sınıf seviyesinde manevî bir taalluku vardır. Bu seviyede hâdis kudretin kadîm kudretten farkı, manevî taallukun belirli eylemlere yönelik olmamasıdır. Zira hâdis kudret, ilâhî ilimde olduğu gibi cüzî eylemlere ilişkin ayrıntılı bilgiye dayanmaz. Bu sebeple birinci anlamıyla kudretin, makdûru var etmeye yeterli olmayan ve onun cinsi, türü veya sınıfına bir taalluku vardır. İşte bütün cüzî kudretlerin dayanağını oluşturan bu kudret, ikinci anlamıyla kudretten farklı olarak cevhere o nedir yoluyla giren bir yüklemidir ve onun bütünüyle ortadan kalkması cevherin de ortadan kalkması demektir. İnsanı

25 Cürcânî, 502.

26 Cürcânî, 490.

cevher var olduğunda kudreti taşıyan bünye, hayat, bilgi, irade ve kudretle var olur. Hayat hakkındaki açıklamalar bu durumu açıkça gösterir.

Mevâkıfta nefşânî niteliklerin birinci türü olarak anlatılan hayat, “türün itidalini izleyen bir güç” olarak tanımlanır ve diğer güçlerin bu gücün ardından feyz edildiği belirtilir. Seyyid Şerif bu tanımı unsurlar, mizaç, itidal ve türsel sûret sıralamasıyla açıklar. Buna göre unsurlardan bileşen nesnelere her bir türün özel bir mizacı vardır. Her bir canlı türündeki hayat, türsel itidal adı verilen bu mizaca tabidir:

Unsurelerden oluşan bir bileşikte bir hayvan türüne uygun bir türsel itidâl oluştuğunda ona İlke'den hayat gücü feyz olur. Sonra da hayattan diğer güçler yani iç ve dış duyular ile menfaatlerin elde edilmesi ve zararların defedilmesine yönelik hareket ettirici güçler çıkar. Bütün bunlar ise her şeyi bilen ve izzet sahibi Allah'ın takdiriyle olur. Şu halde hayat itidale tâbi iken canlıda hayatın haricinde var olan güçler hayata tabidir.²⁷

Bu açıklamada en dikkat çeken ifade, hayatın İlke'den mizaca feyz olduğu ifadesidir. Bilindiği üzere metafizik ilkedeki feyz olan şey, türsel sûrete dönüşür. Cümle ilk bakışta hayat ile türsel sûretin özdeş olduğunu ifade etmektedir. Fakat ilerleyen bahislerde Seyyid Şerif hayat için bünyenin şart olduğunu iddia eden filozofların görüşünü açıklarken cümleyi dakikleştirir:

Hayat için dört unsurdan bileşmiş bir cisim ve hayvan türlerinden birine münasip bir mutedil mizaç bulunmalıdır ki ona hayvanî bir türsel sûret feyiz olsun ve bu sûret de hayatı doğursun... Herhangi bir sebeple mizaç değiştiği ve itidal ortadan kalktığına hayat ortadan kalkar, bünye yok olur ve sûret bozulur.²⁸

Bu durumda hayat, türsel sûretin kendisi değil, sûret var olduğunda onda meydana gelen durumlardan biridir. Daha doğru bir ifadeyle, sûrete mülhak bir özelliktir. Sûrete mülhak olan bu özellikler ise tabiplere göre sûretin işlevlerine, filozoflara göre sûretin güçlerine tekbül etmektedir. Bu sebeple hayatın ardından beslenme, büyüme, üreme, idrak güçleri, muharrik güçler ve akli idrak gücü gibi nefşânî güçler gelir.

Sonuç

Şimdiye kadar yapılan tahlillerden şu sonuca varabiliriz: Filozoflar güçleriyle birlikte tahakkuk eden cevhere nefis ve kuvve adını verirler. Bazen de nefis ile özellikleri ayırıp nefse *cevher*, özelliklere *kuvve* adını verirler. Buna göre canlıyı tanımladıklarında onun güçlerini tanıma dâhil ederler. Söz gelişi ‘iradeli hareket eden’ veya ‘duyumsayan’ dediklerinde kuvveler tanıma ‘o nedir’ yoluyla girmiş olur. Zira canlılık denilen şey, söz konusu güçlerle tahakkuk ve tezahür eder. Bir bitkinin, söz gelişi cevizin sûreti var olduğunda onun ceviz olarak

27 Cürcânî, 372.

28 Cürcânî, 374.

varlığı, zorunlu olarak hayatı ve sözü edilen güçleri taşır ve hayatla birlikte bu güçler onun cevherini oluşturur. Aynı tahlili hem doğa ve nitelikleri hem de feleklerin nefsleri için yapabiliriz.

Kelamcılar ise bünyenin kendisine *cevher*, özelliklere *sıfat* adını verirler. Bunun da nedeni şudur: Mu'tezile kelamcılarına göre bünye özel bir telifin varlığını sağlayacak ve hayatın var olmasını mümkün kılacak miktarda cevher-i fertlerdir. Yani bir araya gelmiş belirli sayıdaki cevher-i fert bünyeyi oluşturur. Bu cevherlerin her biri ve oluşturduğu bütünlük dışında hiçbir şey cevher olarak adlandırılmaz. Bunlar bir araya geldiğinde ortaya çıkan ve onların oluşturduğu bütünlüğe mülhak olan hayat vb. özellikler de sıfat olarak adlandırılır. Ehl-i Sünnet kelamcıları bünyeden aynı şeyi anlasalar da hayat için bünye şartı koşmaz ve tek bir cevherde hayatın ve ona bağlı özelliklerin var edilmesini mümkün görür. Fakat var oldukları takdirde o cevher ve sıfatlar nesne her neyse onun bütünlüğünü oluşturur. Filozoflar, bünyeden türsel sûrete elverişli bir itidale sahip mizacı kastettiğinde bu mizaç oluştuğunda ona sûret feyiz olur. Böylece hayat ve ona bağlı sıfatlar ortaya çıkar. Aynı şekilde bu sıfatlar da meydana gelen sûretin bütünlüğüne dâhildir ve onun güçleri olarak adlandırılır. Bu sebeple Cürcânî, kudret tariflerinin nefslere tekâbül etmesi için tarifteki sıfat kelimesinin cevher anlamına geldiğinde doğru olabileceğini söylemesine rağmen sıfatın cevher anlamına geldiğini söyleyerek yapılan eşleştirmeleri eleştirme yolunu tercih etmez. Zira eşleştirmeler, yukarıda anlatılan mülahazalara dayanmaktadır ve isabetlidir.

Bu durum göstermektedir ki kudret tarifleri, felsefe geleneğinde hareket veren ilkeler kabul edilen bitki, hayvan, insan ve felek nefslerini kapsamına almaktadır. İrade doğrultusunda tesir etmedikleri yahut farklı türden fiillerin yakın ilkesi olmadıkları için Tanrı, ayrık akıllar, unsurların tabiatları ve madenlerin suretleri kudret tariflerinin dışında kalmaktadır. Fakat kelamcılara göre irade doğrultusunda tesir eden sıfat yahut muhtelif fiillerin yakın ilkesi, Allah'ın kudret sıfatıdır. Bu sebeple tabiatlar, suretler, ayrık akıllar ve Tanrı da kudret kapsamına girmektedir. Dolayısıyla kelamda kudret teorisi, yekpare varlık ve hareket ilkelerinin tamamını kapsamına almaktadır. Tariflerin unsurların tabiatlarını, madenlerin suretlerini, ayrık akılları ve Tanrı'yı dışarda bırakmasının nedeni, filozofların görüş ve açıklamalarının dikkate alınmasıdır. Aksi halde kelamcıların genel kabulleri açısından sorun, söz konusu ilkelerin tarif dışında kalması değil, her iki tarife uyduğu düşünülen insan kudretinin gerçekten tarif kapsamına girip giremeyeceğidir. Zira bütün var etme ve hareket verme türleri doğrudan ilahî kudrete atfedildiğinde görünüşteki çeşitlilik yalnızca ilahî fiillerin çeşitliliği kapsamında değerlendirilecektir. Bu küllî hüküm, insan fiillerini de içerdiğinden kelamcılar asıl itibarıyla insan kudretini temellendirmeye uğraşmıştır. Kelamcıların insan fiilleri hakkında geliştirdiği kesb ve halk gibi bütün teorileri sadece insanın iradeli fiilleri için ilahî kudretin kapsamında özerk bir alan oluşturmayı amaçlar. Bu bakımdan kelamdaki kudret teorisi, varlık ve hareket veren ilkelerin tamamına yönelik felsefî açıklamaların karşısına konulacak şekilde inşa edilmiştir.

Kaynakça

- Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- İbn Sinâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Sinâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Râzî, Fahreddîn, *el-Mebâhisu'l-meşrûkiyye*, nşr. Muhammed Mutasım Billah el-Bağdâdî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Râzî, Fahreddîn, *el-Erbâîn fî usûli'd-dîn*, Haydarâbâd 1353.
- Râzî, Fahreddîn, *el-Metâlibü'l-âliyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Teftazânî, Sadeddîn, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1997.
- Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhi'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dahrûc, Lübnân: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Türker, Ömer, “Die **Beziehung** zwischen Seele, Kraft und Wirkungsmacht: Eine Untersuchung über ein Äquivalent der Seelentheorie in der Tradition des kalâm” (*Avicenna – ein Universalgelehrter*, ed. Merdan Güneş, Göttingen: V&P Unipress, 2020, s. 141-160.
- Türker, Ömer, *İbn Sinâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, Ankara: İSAM Yayınları, 2019.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

İslam Hukukunda Kişi ve Kişilik (Zimmet) Kavramı

The Concept of Person and Legal Personality (*Dhimmah*) In Islamic Law

Hasan HACAĞ*

Öz: Türk ve Kara Avrupası hukukunda hukukun öznesi kişilerdir ve iki tür kişi vardır: gerçek kişiler ve tüzel kişiler. Gerçek kişi dediğimiz insanlar doğum ile ölüm arasında hukuk öznesidir. Reşit olan kişiler hem hak hem de fiil ehliyetine sahipken reşit olmayanlar sadece hak ehliyetine sahiptir. İslam hukukunda ise hukuki kişiliği ve hukukun öznesini ifade etmek için iki temel ve birbiriyle yarışan kavram üretilmiştir. Bunların ilki mükellef diğeri ise zimmettir. Hukukun öznesini mükellef kavramı ile ifade edenler eda ehliyeti üzerinden bir tanımlama getirmiştir. Buna göre mükellef akıl, buluş ve rüşd şartını taşıyan insanlardır. Hukuk ve şer'î hitap bunların fiilleriyle ilgilidir. Ancak mükellef terimi çocuk, akıl hastası vb. gibi fiillerine sonuç bağlanabilen, hak ve borç sahibi olan insanları dışlamakta, adeta hukukun dışına itmektedir. Burada ortaya çıkan boşluğu elimizdeki metinler noktasından baktığımızda Debûsî doldurmuş ve hukukun öznesinin mükellef değil, zimmet sahibi insan olduğunu belirtmiştir. Debûsî'den sonra artık hukukun temel konusu mükellefin fiilleri değil zimmet sahibi varlığın hak ve borçlarıdır. Ehliyet de sadece eda/fiil ehliyeti değildir ayrıca vücut/hak ehliyeti söz konusudur. Vücut ehliyeti zimmet ile benzer bir anlama sahiptir. İnsan doğumdan ölüme kadar zimmet ve vücut ehliyeti sahibidir. Bu anlamıyla zimmeti kısaca kişilik olarak ifade edebiliriz. Zimmet terimi Hanefilerin dışındaki bazı mezheplerde zaman zaman mükellef kavramıyla yakın bir içeriğe sahip olarak zaman zaman da Hanefilerdeki kapsamıyla kullanılır. Kişilik Türk ve Kara Avrupası hukukunda olduğu gibi İslam hukukunda da sağ doğumla başlar ve ölümlle sona erer.

Anahtar Kelimeler: Kişi/şahıs, hukuki kişilik, zimmet, ehliyet, vücut ehliyeti, eda ehliyeti, aslu'l-vücut, vucûbu'l-edâ

Abstract: Rights and obligations constitute the objects of legal relations, while legal persons constitute their subjects. Every understanding of personality has social, philosophical, and political consequences, and even a slight change in the understanding of personality has important consequences that shape the modern world. For example, the rejection of slavery elevated the status of slaves from property to persons and laid the foundation for modern human rights. Additionally, it can be argued that modern capitalism emerged when companies legally gained the status of individuals. The recognition of women's equality with men in terms of their personal qualities at the beginning of the 20th century in the West further increased the role of women in public life. Law acknowledges two types of persons: natural persons and legal persons. Natural/

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, hhacak@marmara.edu.tr,
ORCID: 0000-0001-8886-7212

Real persons are subjects of law between birth and death. Persons of legal age have both “the capacity to act” and the “capacity to have rights and obligations”, while minors etc. have only the “capacity to have rights and obligations”.

Scholars of Islamic law introduced two basic and competing concepts to express the legal personality and the subject of the law. The first is *mukallaf* and the other is *dhimmah*. *Mukallaf* refers to the person to whose actions the *shari'a* provisions (*shari* address) are related to. Those who define the subject of law with the concept of *mukallaf* brought a definition of the “capacity to act”. According to this perspective, *mukallafs* are persons who meet the conditions of sanity, puberty, and maturity. Law and the address of the sharia are related to their actions. However, the term *mukallaf* excludes some persons who have rights and debts and whose actions can result in consequences, such as minors and mentally ill persons, and pushes them out of the scope of the law. Therefore, these jurists regard the *mukallaf* as the sole subject of the law, they do not distinguish between the ‘capacity to have rights and obligations/*ahliyyat al-wujūb*’ and the capacity to act/*ahliyyat al-ada*. According to them, there only exists the capacity to act in law. Muslim jurists did not make a special effort to fill this gap for many years and only acknowledged the capacity to act. Islamic legal scholar Dabūsi was the one who noticed this gap the best. In terms of the texts we have, Dabūsi filled this gap and stated that the subject of the law is not the *mukallaf*, but the “owner of *dhimmah*” or who has the ‘capacity to have rights and obligations/*ahliyyat al-wujūb*’. This was a revolutionary transformation in the history of Islamic law. The law tells us this. The legal knowledge after Dabūsi demonstrates that the main object of law became no longer the actions of the *mukallaf*, but the rights and obligations of the *dhimmah* owner. Legal capacity is not only a ‘capacity to act/ *ahliyyat al-adā*’, but there is also a ‘capacity to have rights and obligations/*ahliyyat al-wujūb/dhimmah*’. The capacity to have rights and obligations is synonymous with *dhimmah*. From birth to death, a person has the authority of *dhimmah*, that is, the capacity to have rights and obligations. In short, he is a legal person in terms of having the capacity to have rights and obligations, and the majority of legal provisions are related to him. The term *dhimmah* is sometimes used by scholars in some sects other than the Ḥanafis, with a content close to the concept of *mukallaf*, and sometimes in the same context as the Ḥanafis. All these uses of this concept in such a different meaning contradicts Dabūsi’s aim in producing the concept of *dhimmah*, as well as the original *dhimmah* concept.

After Dabūsi, many Muslim jurists, especially from the Ḥanafis, followed in his footsteps and adopted the concept of *dhimmah* in the meaning he intended, accepted that the real subject of law was the person who had *dhimmah*, and acknowledged the distinction between the capacity to act and the capacity to have rights and obligations. These jurists stated that the law would be incomplete without making a distinction based on competence. The relationship between this revolutionary distinction made by Dabūsi and the similar distinction in continental Europe is quite striking.

According to Islamic law, legal personality begins at birth and ends at death similar to the Turkish and continental European law. However, some rights and obligations may arise exceptionally before birth or after death. In particular, some exceptional rights before birth do not come into question until birth occurs. At the same time, the deceased can acquire some new rights until the liquidation of the estate, but these rights pass directly to the heirs because there is no *dhimmah* left that can carry this right.

Keywords: Person, legal personality, *dhimmah*, legal capacity, *ahliyyah*, *ahliyyat al-wujūb* (capacity to have rights and obligations), *ahliyyat al-adā* (capacity to act), *aṣl al-wujūb*; *wujūb al- adā*.

Giriş

Hukukî ilişkilerin objesi yani konusu haklar ve borçlar; süjesi yani öznesi ise kişilerdir. Bu sebeple kişi/şahıs kavramının, hak ve ödev-borç kavram ikilisiyle birlikte hukukun temelini oluşturduğu söylenebilir.¹ Genel bir ifadeyle söylersek kişi/şahıs, hak ve borçlara ehil olan varlıktır. Yalnızca kişi olarak nitelenebilen “varlıkların” hak ve borçları olabilir. Başka bir deyişle hukuk kişiler içindir ve kişilere/şahıslara hizmet eder. Hukukun bir varlığı şahıs olarak nitelemesi, onu hukukun süjesi haline getirir, o varlık haklara sahip ve borçlarla yükümlü olma kabiliyeti kazanır. Aynı şekilde bir varlığı şahıs olarak kabul etmemek de onu hukuk süjesi olmaktan çıkarır.

Bu çalışmanın başlığında kişi kavramıyla birlikte kişilik kavramının da yer alması kişi ile kişilik terimlerini birbirinden farklı anlamlarda kullanmak istediğimiz için değildir. Gerçekten de “kişilik” zaman zaman hukukta “kişi” kavramından daha geniş bir kapsamda kullanılır.² Ancak bizim burada kastettiğimiz kişilik, kapsam olarak “kişi” kavramı ile aynıdır. Kişilik, kişiye kişi olma özelliği veren bir vasıf olup, kişi olma özelliğinin soyut ifadesidir. Burada kişilik terimini kullanmamız gerek İslam hukuku kaynaklarında gerekse konunun hukuk felsefesi bakımından ele alındığı çalışmalarda tartışmanın daha çok “hukukî kişilik” kavramı üzerinden yürümesiyle ilgilidir.

Bu çalışma İslam hukukunda, hukukun süjesi olarak “kişi” ve “kişilik” kavramının var olup olmadığını, varsa hangi varlıkların hukuk öznesi anlamında kişi olarak görüldüğünü ve bunun ne şekilde ifade edildiğini sorgulamayı amaçlamaktadır. Bu noktada, klasik literatürde fıkıh mezheplerince geliştirilen teorilerin yeterince açık olmadığı görülmektedir. Çağdaş çalışmalarda da konuya temas edilmekle birlikte konunun hak ettiği şekilde netliğe kavuşturulmadığı izlenmektedir. Çalışmamız kapsamında klasik fıkıh literatüründe öne sürülen teoriler ve modern yaklaşımlar incelenerek konu hakkındaki tespit ve değerlendirmelerimiz ifade edilecektir. Bunun dışında kişilik kavramıyla ilişkisi bulunan fakat ayrı ve derinlikli bir şekilde ele alınmay hak eden tüzel kişilik kavramını incelememektedir.

I. Türk ve Kara Avrupası Hukuk Sisteminde Kişi

Türk hukukundaki kişi/şahıs³ kavramını kısaca ele almak bize Kara Avrupası sistemindeki genel anlayış hakkında da umumi bir tasavvur sunabilir. Buna göre Türk hukukunda

- 1 Ebu Hanife'ye atfedilen fıkıh tanımı bu noktada dikkate değerdir. O fıkıh tanımlarken fıkıhın bu iki temel kavramını öne çıkarmıştır: “*Hukuk (fıkıh) kişinin (nefs) hak ve borçlarını bilmesidir.*”, Abdulaziz el-Buhari *Keşfü'l-esrar*, I, 5. Tarifteki “bilmesidir” kısmı fıkıhın kelime anlamıyla tarif edilmesi şeklindeki klasik gelenek sebebiyle tanıma eklendiği için tanımı şöyle çevirebiliriz: “*Fıkıh ilmi, kişinin hak ve borçlarının bilgisidir.*” Bu tanımda hukukun hem süjesi ve hem de objesi yer almakta olduğu için hukuku bu yönüyle eksiksiz tanımlamaktadır.
- 2 Bkz. Helvacı, *Gerçek Kişiler*, s. 22; Naffine, *Law's Meaning of Life*, s. 10. Aynı geniş anlamın kişi kavramı için de geçerli olduğuna dair bkz. İmre, *Medeni Hukuka Giriş*, s. 328.
- 3 Kişi anlamında batı dillerinde kullanılan “person” kelimesinin şu şekilde bir etimolojisi vardır: Person, bir zamanlar aktör tarafından oynanan role göre giyilen ya da çıkarılan bir maskeyken zamanla maskeyi giyen kişi için kullanılmaya başlanmıştır. Bu kapsamda kişi kavramı şu şekilde bir mecazi dönüşüm sürecinden geçmiştir:

kişi, borç altına girebilen ve haklara sahip olabilen varlıklardır.⁴ Kimlerin hak sahibi olabileceğini ve borç altına girebileceğini yani hangi varlıkların hukuk öznesi olacağını kanun koyucu belirler. Kişi kavramı temelde özel hukukun ana kavramı olmakla birlikte, yargılama hukukundaki görünümünün “davada taraf olma yetkisi” olduğu söylenebilir.⁵

Kişi kavramı aynı zamanda hak ehliyeti kavramını da karşıladığından⁶ Türk Medeni Kanunu (TMK) 8. maddesinde “Her insanın hak ehliyeti vardır” diyerek bütün insanları kişi olarak kabul etmiştir. İnsan ömrünün sonlu ve sınırlı olması sebebiyle daha uzun vadeli ve istikrarlı bir varlık gerektiren bazı amaçlara ulaşma gayesinin de etkisiyle kanun koyucu insanın yanında birtakım varlıkları da kişi olarak tanımıştır ki bunlara “tüzel kişi” denilir. Bu varlıklar belirli niteliklere sahip, belirli amaçlara yönelmiş insan ya da mal topluluklarıdır.⁷ Kişi ve kişilik kavramları günümüz kara Avrupası hukuk sisteminde Kişiler Hukuku (Şahsın Hukuku) adıyla Medeni Hukukun ilk konusu olarak incelenir.⁸

Kişiliğin başlangıcı ve bitişi konusu, kişiler hukukunun temel meselelerinden biridir. Tüzel kişiler açısından kişiliğin başlangıcı ve bitişi hukuki işlemlerle ilgili olduğundan daha basittir. Gerçek kişiler olan insanlar açısından ise bir takım detay hükümler mevcuttur. TMK 28. maddeye göre gerçek kişiler açısından kişilik çocuğun sağ olarak tamamıyla doğduğu anda başlar. Buna göre kişiliğin başlaması için doğumun tamamlanmış olması ve çocuğun sağ doğmuş olması şarttır. Doğumun tamamlanmış olması çocuğun bütün organlarıyla ana vücudundan ayrılmış, anadan bağımsız olarak yaşamaya başlamış olması demektir.⁹ Çocuğun anadan bağımsız olarak bir an yaşamış olması yeterli olup yaşama kabiliyetine sahip olması şartı aranmaz. Kişiliğin doğumla başlaması sebebiyle cenin¹⁰ kişi değildir. Ceninin kişi vasfı kazanabilmesi için sağ olarak doğması şartı vardır. Bunun öncesinde bir kişiliğin oluştuğundan bahsedilemez. Ancak sağ doğum gerçekleşirse, ceninin hak ehliyetini, ana rahmine düştüğü andan başlayarak elde edeceği TMK’da (28/II) kabul edilmiştir. Bu hüküm çocuğu korumak, gelecekteki bir takım malvarlığı yetkilerinden yoksun kalmasını önlemek amacıyla matuftur.¹¹

Önce oyuncunun giydiği maske, sonra oyunda canlandırılan karakter, daha sonra mecaz yoluyla doğrudan karaktere dönüşmüş ve nihayetinde hukuki bir durumu ifade etmeye başlamıştır. Zira oyundaki karakterler oyun içerisindeki rol ve canlandırdıkları karakterleriyle birbirinden ayırdığı gibi hukuk özneleri de taşıdıkları özelliklerle birbirlerinden farklılaşırlar. Naffine, *Law’s Meaning of Life*, s. 29.

4 Helvacı, *Gerçek Kişiler*, s.19.

5 Serozan, *Medeni Hukuk Genel Bölüm*, s. 415.

6 Hak ehliyeti ile kişi kavramı birbiriyile eş anlamlı kavramlar olarak algılanır. Serozan, *Medeni Hukuk Genel Bölüm*, s. 415.

7 Helvacı, *Gerçek Kişiler*, s. 21.

8 Bu Roma Hukuku’ndan gelen gelenektir. Justinianus’un *Institutiones*’i de şahsın hukuku konularıyla başlar. Bkz. İmre, *Medeni Hukuka Giriş*, s. 328.

9 Helvacı, *Gerçek Kişiler*, s. 20-21.

10 Cenin, ana rahmindeki çocuk demektir. Ana rahminde olduğu sürece tüm aşamalarda cenin olarak isimlendirilmesi mümkündür.

11 Örneğin cenin sağ doğarsa mirasçı olabilir. Buna göre miras bırakan kişi öldüğünde ana rahminde bulunan cenin sağ doğması ile kişilik kazanır ve bu kişiliği ana rahmine düştüğü andan itibaren başlatılarak mirasçı olması sağlanır.

Kişiliğin sona ermesi ise ölümlerdir¹² (TMK md 28/I). Ölüm dışında bir kimsenin kaybolması halinde belirli şartlar yerine geldiğinde hâkimin vereceği gaiplik kararı da kişiliği sona erdiren bir diğer sebeptir. Kişiliği sona eren şahsın artık herhangi bir hak kazanma ya da borç altına girme kabiliyeti kalmaz.

II. Kişi kavramıyla ilgili felsefi arka plan

Kimlerin hukukun öznesi yani kişi olacağı hukuk sistemlerine göre değişebilen, her hukuk sistemindeki mülahazalarla ve yasa koyucuların izlediği hukuk politikasıyla belirlenecek bir husus olduğu için kişi kavramı hukuk tarafından üretilmiştir.¹³ Dolayısıyla kişi kavramı hukuki bir soyutlama niteliğindedir. Bu durum, sadece insanların kişi olarak kabul edildiği ve tüzel kişilik kavramının belirginleşmediği klasik hukuk sistemleri açısından da doğrudur. Zira insan olma vasfının ne zaman başlayıp ne zaman sona erdiği, kölelerin, hayvanların ve bitkisel hayattaki insanların vb. kişi olma vasfı taşıyıp taşıyamayacağı gibi konular bir hukuk sisteminin kişi anlayışıyla şekillenen, hukuk alanında cevaplanan meselelerdir. Bu sebeple bir hukuk sisteminin felsefi ve ontolojik dinamikleri, kimlerin şahıs olarak kabul edileceği ile ilgili hukuki bakış açısını şekillendirmekte ve bu sebeple kişi kavramını ele alış biçimleri hukuk sistemleri arasında olduğu kadar aynı sistem içindeki hukukçular arasında da farklılık taşıyabilmektedir.

Hukuk felsefesi bakımından, kişinin kim ya da ne olduğunun nasıl tespit edileceği konusunda farklı teorik yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu yaklaşımların her biri felsefi bir arka plana dayanır. Özellikle Anglosakson hukuk kültüründe bu konudaki en önemli hukuki-felsefi mücadelenin iki temel tarafı olduğu söylenebilir: Bu tarafları tanımlamak için bazı yazarlar Legalistler (Salt Hukukçular) ve Metafiziksel Realistler ifadelerini kullanır.¹⁴

İlk grup, saf hukuk anlayışı ve hukuki pozitivizme benzer bir şekilde hukukun zihinsel ve kavramsal otonomluğunu savunur. Bu gruba göre, hukuk “doğal” bir kişi anlayışını esas almaz ve almamalıdır. Kişi kavramını tespit ederken doğadaki insan anlayışından hareket etmek yerine bu kavrama saf ve salt hukuksal bir kavram olarak yaklaşılmalıdır. Hukuki anlamdaki kişinin hukuk dışında doğada, dikkate alınması gereken tabii sınırları, içeriği ve özü yoktur. Hukukun kendi yapay ve kurulmuş bir kavramsal dünyası vardır ve hukuktaki kişi kavramı da böyle olduğundan, doğadaki gerçek insan ile karıştırılmamalıdır. Hukuk tabiatı yansıtan bir ayna olmamalıdır. Onlara göre kişi tam olarak hukuki bir soyutlamadır, hukuk tarafından geliştirilmiştir ve ahlaki bir kavram değildir. Kişi kavramı gerek gerçek bir insanı gerekse bir şirketi içersin ikisinde de hukuki bir kurgudan ibarettir.¹⁵

TMK’da bir hakkın doğmasına sebep olabilecek şey gerçekleştiğinde henüz cenin niteliği kazanmamış olanlara da bazı haklar tanınmıştır. Bkz. Helvacı, *Gerçek Kişiler*, s.29.

12 Bkz. Dural, *Türk Medeni Hukukunda Gerçek Kişiler*, 24.

13 Aydın, *Kişilik Haklarının Doğum Öncesinde Korunması*, s. 3.

14 Naffine, *Law’s Meaning of Life*, s. 20.

15 Bkz. Naffine, *Law’s Meaning of Life*, s. 21, 27, 36, 42. Ayrıca bazı Legalistlerin tanımları için bkz. s. 33. Bu yaklaşımın

Tartışmanın diğer tarafı olan ve Metafiziksel Realistler diyebileceğimiz grubun iddiaları ise salt hukukçuların aksi yöndedir. Bunlara göre, hukuki kişinin kim veya ne olacağı sorusunun cevabı saf hukuk alanı dışına çıkılıp, gerçekte, doğada aranmalıdır. Hukuk, gerçek tabiatı tam olarak temsil etmeli ve yansıtmalıdır. Dolayısıyla hukuk, kendisi yeni bir tasarım yapmaktansa, kendinden önce tabiatta olanı tespit etmeye çalışmalı ve onunla tam uyumlu bir şekilde gerçek metafiziksel kişiyi sezerek ortaya çıkarmalıdır. Bu sebeple de bu grup hukuk süjesinin ve en başta insanın, ahlaki ve metafizik a priori bir özü olduğunu kabul ederek bu özü hukuki dille ifade etmeye çalışırlar. Bu öz doğru tespit edilemezse, tabi olanla hukuki olan arasında tam bir irtibat sağlanamazsa hukukun gerçek öznesini bulma işinde başarısız olunmuştur. Bu düşüncenin mensupları kendi aralarında üç gruba ayrılabilir. Bunlar, Rasyonalistler, Din referanslı olanlar ve Natüralistler'dir. Bu grupların temel tezlerini şu şekilde özetleyebiliriz:¹⁶

Rasyonalistlerin bağlı kaldığı metafizik kaynak ahlak ya da siyaset felsefesi olarak görülebilir. Onlara göre hukuktaki kişi kavramı belirlenirken tabiattaki rasyonel bir aktör olan akıllı insan esas alınmalıdır. Kişi ahlaki bir öznedir, akıl sahibi ve akla dayanan seçimler yapabildir.

Diğer bir realist grup olan Din referanslı hukukçular daha çok Yahudi-Hristiyan geleneğin metafiziğini esas alır. Bunlar, kişiyi belirlerken insanın kutsallığını merkeze alır ve vurgular. Bu bakış açısına göre insanı insan yapan ve hukuk tarafından korunmaya layık kılan şey onun kutsallığıdır.

Realistlerin üçüncü grubu olarak sayabileceğimiz Natüralistler ise insanı, tabii-ahlaki bir hayat yaşayan, haz ve elem hisseden doğal, maddi bir varlık olarak görür ve hukukun da böyle görmesini ister. Bu, insana yönelik natüralist ve temelde bilimsel bir bakış açısıdır. Özünde insanı, daha çok evrimsel biyolojinin esaslarıyla anlamaya çalışan bir kavrayış getirmeye çalışır.

Her kişilik anlayışının sosyal, felsefi ve siyasi sonuçları vardır ve hatta kişi anlayışının değişmesinin modern dünyayı şekillendiren önemli sonuçları bulunmaktadır. Mesela köleliğin reddi köleleri mal olmaktan kişi seviyesine çıkarmış ve modern insan haklarının temelini atmıştır. Yine modern kapitalizm hukuki olarak şirketlerin kişi vasfını kazanmasıyla ortaya çıkmıştır denilebilir.¹⁷ Batıda kadının kişi olma vasfı bakımından erkeğe eşit oluşunun 20. yüzyılın başında kabul edilmesi de kadının kamusal hayattaki rolünü daha da arttırmıştır.

en önemli temsilcilerinden biri de *Pure Theory of Law* adlı eseriyle Hans Kelsen'dir. Hukukun kişiyi tabii ya da metafizik bir temelle ele almaması hususunda özenlidir. Hukuki kişi, hukuk dışında bir varlığa sahip değildir. Nitekim John Dewey'e göre de hukuki olmayan kişinin, hukukçuların esas alacağı, değişmeyen temel özellikleri de yoktur. Dolayısıyla batı kültüründe kişinin kim olması gerektiği ile ilgili düşünce bukailemun gibi değişmektedir. Kelsen'e göre kişi sadece hak ve borçlardan ibarettir. Onlara sahip olan kimse yoktur. Bkz. Naffine, *Law's Meaning of Life*, s. 33, 39, 167.

16 Naffine, *Law's Meaning of Life*, s. 2, 25, 27.

17 Naffine, *Law's Meaning of Life*, s. 13.

III. İslam Hukukunda Kişi Kavramı

İslam hukuku literatüründe kişi kavramıyla ilgili temel teorik tartışmalar fürû-i fıkıh eserlerinden ziyade usul-i fıkıh eserlerinde yapılmıştır.¹⁸ Zira usul-i fıkıh, hukukun öznesi gibi üst bir kavramın incelenmesi için fürû-i fıkıhtan daha uygun bir ortamdır. Nitekim Hanefiler hukukun konusu/objesi olan “haklar”ı da tıpkı hukukun öznesi gibi usul-i fıkıh kapsamında incelemiştir.

Usul kaynaklarında hangi varlıkların ya da kimlerin hukukun öznesi kabul edilmesi gerektiği hususunda iki ayrı yaklaşım bulunduğu söylenebilir. İlk yaklaşım hukukun öznesini haklara ve borçlara ehil olma vurgusu ile tanımlamaya çalışır. Bunu yaparken “zimmet-vücûb/hak ehliyeti” ve “eda/fiil ehliyeti” kavramlarını ve ayırımını esas alır. Bu bakış açısı özellikle Debûsî'den (430/1039) itibaren gördüğümüz Hanefi ekol içinde geliştirilmiştir. Bunun öncesinde veya bununla eş zamanlı olarak kabul gören alternatif bir yaklaşım ise eda ehliyetinin yanında zimmet kavramı yerine, fiillerine hukuki sonuç bağlanan, fiilleri hukuken önem taşıyan varlığı yani “mükellef” kavramını ön planda tutmuştur.¹⁹ Gerçekten de, ileride inceleyeceğimiz üzere aralarında Hanefilerin de olduğu bir çok usulcü, Debûsî'deki gibi bir zimmet anlayışına sahip olmadıkları gibi vücûb ehliyeti kavramını da kabul etmezler. Onlara göre sadece mükellef ve eda ehliyeti vardır. Hukukun ve hükümlerin gerçek muhatabı mükelleftir. Bütün bu tartışmalar dikkatlice takip edildiğinde zimmet-vücûb ehliyeti ve mükellef şeklindeki kavram ikilisinin bu konuda birbiriyle yarışan mefhumlar olduğu görülebilir.²⁰ Şimdi bu iki kavram ekseninde konuyu tartışabiliriz.

A. Mükellef

İslam hukukunun kavramlarının tarihsel gelişimine bakarsak “mükellef”²¹ teriminin, bazı hukukçular tarafından hukukun gerçek öznesini yani hukuki anlamda kişiyi ifade etmek üzere üretilen terimlerden biri belki de ilki olduğunu söyleyebiliriz. Mükellefin fıkıh tarihi boyunca yapılan tanımlarının iki kalıptan birinin dışına çıkmadığı söylenebilir. Bunlardan ilki mükellefi, “*Şer'î hükümlerin (şer'î hitabın) kendi fiiliyle ilgili olduğu kişi*”²² şek-

18 Bkz. Dönmez, “Şahıs”, s. 270.

19 Vücûb ehliyeti-eda ehliyeti

20 “Yarışan” ifadesinden Debûsî'deki gibi vücûb/hak ehliyeti ve zimmeti kabul edenlerin mükellef kavramını tamamen dışladıkları anlaşılmalıdır.

21 Mükellef terimi görüldüğü kadarıyla bize ulaşan metinler içinde ilk olarak Cessas tarafından teknik anlamıyla kullanılmış ve mükellefin fiillerinden bahsedilmiştir. Hatta daha sonra meşhur olan mükellefin fiilleri ayırımının Cessas'a ait olduğu söylenebilir. O şöyle der: واقعة على وجه السهو تنقسم: علمنا أن أفعال المكلف إذا كانت واقعة عن قصد وإرادة ولم تكن واقعة على وجه السهو تنقسم: واجب ومحذور ومندوب إليه ومباح. “Öğrenmiş olduk ki mükellefin fiilleri bir kasıt ve irade ile yapılmış ve sehven vaki olmamışsa dört kısma ayrılır: Vacib, mahzûr, mendûb ve mubah.” Cessâs (370/980), *el-Fusul*, II, 166. Cessas'tan hemen sonra Bâkîllânî (403/1013) de ilahi hitabı ve bu hitabın muhatabını ifade etmek için kelimelerinde de sıklıkla kullanılan “teklif” ve “mükellef” kavramlarını kullanır. Bkz. Yetkin, “Bâkîllânî'nin Usul Düşüncesinde Mükellef”, s. 10. Debûsî'nin mükellef kavramını usul eserinde kullanmaması, fürû eseri el-Esrar'da ise bir kez o da teknik olmayan bir anlamda kullanması oldukça ilginçtir. Buradan Debûsî'din vücûb ehliyeti ve zimmet teorisine oldukça katı bir şekilde bağlı kaldığı anlaşılabilir.

22 Bkz. Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 293.

linde tanımlarken diğeri onu “*Fiilleri (irade beyanı ve diğer eylemleri) sebebiyle kendisine hitap olunan şahıs (mahkûm aleyh)*” şeklinde tarif etmiştir.²³ Bu tanımlara göre fikhın konusu da mükellefin fiilleri ya da mükellefin fiillerine yönelik şâri‘in hitabı olmaktadır. Bu grubun düşünce seyrini şöyle ortaya koyabiliriz: Mükellefin hükme muhatap olabilmesi için ehliyeti, yani eda/fiil ehliyeti olmalıdır. Bu ehliyet ise en başta akıl ile sabit olur. Mükellef teriminin arkasında yatan gerçek öz akıldır.²⁴ Aklı olmayan ya da akli olgunlaşmamış bir varlığın hukuk süjesi, mükellef olması mümkün değildir. Zira hukuk hükümlerden meydana gelir ve hükümler de şer‘î hitap veya farklı bir yaklaşıma göre şer‘î hitabın sonucudur. Şâri‘in, akli melekelere olgunlaşmamış ya da çok zayıf kimselere hitap etmesi düşünülemez. Bu sebeple küçüklerin akıl hastalarının, ceninin, bunamış kimsenin (matuh), hatta sefihlin eda/fiil ehliyeti olmadığı için bunlar mükellef kategorisinin dışında tutulmalıdır. Zira akıl olmadan tek-lif söz konusu değildir.²⁵ Bu noktaya kadar hemen hemen tüm İslam hukukçularının aynı düşündüğü söylenebilir. İki grup arasındaki fark ise bundan sonra başlar.

Bu görüş sahipleri mükellef olmayıp da fiillerine hukuki sonuç bağlanan kişileri göz ardı ederek mükellefin fiillerini merkeze yerleştirir ve eda/fiil kavramı üzerinden her şeyi izah etmeye çalışır. Çünkü mükellef, “fiilleri” hukuki açıdan önem taşıyan ve fiillerine hukuki sonuç bağlanan kişiyi gösterir.²⁶ Fiillerin hukuki açıdan önem kazanması içinse öncelikle hukukun tanıyacağı bir fiili gerçekleştirme yetkinliğine yani fiil/eda ehliyetine sahip olmak gerekir. Bu ehliyet ise akli melekesi yerinde, buluşa ermiş insanda olur. Yani ehliyetten, öncelikle eda ehliyeti anlaşılır. Dolayısıyla şer‘î hitabı ve hükümleri anlamak için akıl; aklın olgunlaşması (bilmeleke hale gelebilmesi) için de buluş şarttır. Hatta bazı görüşlerde bunun için rüşd yani “sefehlin olmaması” da aranır. Buna göre bir şahısta akıl, buluş ve rüşd bir araya geldiğinde o insan gerçek bir hukuk öznesi yani “mükellef” olmaktadır.

Burada bir hususu tekrar vurgulamakta fayda olabilir. Bu da bu grubun, yani birkaç Ha-nefi usulcü ile Mütakellimun usulcülerden bir çok kişinin hukukun öznesinde akli olgunluk ve temyiz gücü aramaları ve bunun da buluş ile ortaya çıkacağı görüşü hukuk düşüncesiyle telif edilmesi oldukça zor bir durumdur. Zira açıkça bilinmektedir ki mükellef olmayan kişiler de haklara ve borçlara sahip olabilmektedir. Her mezhep içinde bunun birçok örneği vardır. Aklın bu kadar önemsenmesi, hukukun, mükellef olmayan küçüklerin, akıl hastalarının, baygının vb. diğer öznelerin fiilleriyle de ilgilendiği gerçeğini bu grubun görmesini engellemiş görünmektedir. Üstelik vücûb ehliyeti-fiil ehliyeti ayrımı oldukça makul ve birçok

23 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s. 67; Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, s. 465.

24 Teklifin varlığı için en temel şart şer‘î hitap olsa da tekelifin varlığı için anlaşılması gerekmektedir. Bu nedenle tekelif için Eşariler de akli esas alırlar, ancak onlar akıl ifadesinden daha çok fehm (anlama, anlaşılma) ifadesini kullanırlar. Şehristânî, Eşari‘den yaptığı bir ahıttı marifetullahın vacib oluşu hakkında şöyle der: “Marifetullah akıl ile hasıl olur, hitap ile vacip olur. Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1, 88. Abdulaziz el-Buhârî ise akli fitri ve kesbi şeklinde ikiye ayırarak mükellef olmanın şart oluşunu şöyle izah etmektedir: “Teklif, hitabın aslının anlaşılmasına o da tafsilatının anlaşılmasına bağlıdır.” Bu şekilde o hem fitri hem de kesbi aklın tekelif için gerekli olduğunu söylemektedir. Bkz. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, IV/383.

25 Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 67-68.

26 Bkz. Sinanoğlu, “Teklif”, s. 385-387, 385.

sorunu çözen bir ayrımkten bunun kabul edilmemesi kelami perspektiften ve iman konusunda aklın merkezi rolünden kaynaklanıyor olabilir. Kelam açısından kural olarak akli olgunluk seviyesinin altında olanlar ya da buluğa ermemiş olanlar göz ardı edilmekte²⁷ iken aynı şey hukuk alanında yapılarak, mükellef olmayanlar hukuk öznesi olarak değil de ileride temas edeceğimiz gibi, hukuki açıdan hayvan seviyesinde görülmektedir. Oysa mükellef olmayan insanlar da bir hukuk öznesidir ve şer'î ahkâmın bir kısmı onların hak ve borç sahibi olabilmesini sağlamaktadır.

Görüldüğü üzere “mükellef” kelimesi için esasında hukukun öznesi olabilecek varlığı ifade etmek için üretilmiştir. Ancak bu yaklaşım söz konusu kavramla ilgili bir kapsam sorununu ortaya çıkarmaktadır. Çünkü mükellefe dair yapılan bu tanım ve açıklama, akıl sahibi olmayan ya da akli olgunlaşmamış insanlar, buluş öncesindeki küçükler vb.'ne ait fiillerin hukuk alanının dışında görülmesini gerektirmektedir.²⁸ Yani mükellef kelimesi, hukuki öznelerin tamamını ihtiva etmeyip sadece “fiil ehliyeti” olan insanları ifade etmektedir. Oysa akıl hastası, küçük, cenin vb.'nin fiil ehliyeti yoktur. Nitekim mükellef kavramını temele alıp mükellef olmayan insanları hukuk öznesi olarak görmeyen, vücut ehliyeti kavramını ve eda ehliyeti-vücut ehliyeti ayrımını açıkça reddeden İslam hukukçuları bulunmaktadır. Bunlar arasında istisna sayılabilecek bazı Hanefiler de vardır. Mesela Alâuddîn es-Semerkindî (539/1144) bunlardan biridir. O vücut ehliyeti kavramını faydasız bularak eleştirir ve meşâyihimiz dediği mezhep bilginlerinin de böyle düşündüğünü ifade eder.²⁹ Şafîilerden de özellikle Debûsî'ye reddiye yazan Sem'anî vücut ehliyeti kavramını gereksiz görür eda ehliyetinin yeterli olduğunu düşünür. Ona göre vücutun zimmette sabit olabilmesi için mükellefin eda edebilecek kudrete sahip olması gerekir.³⁰ Ayrıca Karâfi (684/1285) gibi zimmet kavramını tanımlarken mükellefi esas alan müellifleri de bu şekilde vücut ehliyetini reddedenler grubunda değerlendirebiliriz.³¹

27 Bâkılânî'ye göre buluş çağına ermemiş bazı kişilerde bâliğ kişilerin akli mevcut olursa, onların başka şeylerle değil fakat tevhid inancı ile mükellef tutulmaları geçerli olur. Bâkılânî, *et-Takrib*, I,237. Mutezileden bazılarına göre buluşa ermese bile akli olgunluğa ulaşmış küçükler de imanla mükelleftir. Bkz. Yetkin, “Bâkılânî'nin Usul Düşüncesinde Mükellef”, 14. Burada Bâkılânî'nin yukardaki görüşünün Eşarilerin çoğunluğunun benimsediği bir görüş olmadığını belirtmekte yarar vardır. Bâkılânî'nin kitabını bir anlamda özet şerh yapan Cüveynî şöyle der: Teklif, semiyatla oluşur. Mükellef olma vasfını taşımayan bireye semî delille ikâb tehdidi olmadığı için bunların mükellef olmaları da söz konusu değildir. Cüveynî, *et-Telhis I*, 145.

28 Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 67.

29 Semerkindî “bazı” lafzını kullanmadan “mezhebimizin bizden önceki üstatları (meşâyihuna)” olarak nitelediği bilginlerin bu görüşte olduğunu söyler. Bkz. Semerkindî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, s. 744; bkz. Yetkin, *Debûsî ve Usul Anlayışı*, s. 219. Oysa böyle bir geneleme kabul edilebilir değildir.

30 Bkz. Sem'anî, *Kavâtu'l-edille*, II, 374. O şöyle der: قد بينا أن الوجوب بالخطاب والخطاب وجد من الشرع بعد البلوغ لا قبل البلوغ ويجوز أن يقال: إن العمل إنما يكمل بعد البلوغ. فأما قبل البلوغ فلا. فاعتبرنا ما يغلب وجوده في بناء الخطاب عليه وسقط ما ينذر وجوده “Açıklanmış olduğumuz üzere vücut hitab sebebiyledir. Hitap da şeriat tarafından sadece akıl ve bâliğ olan kişiye yöneltilir. Şöyle diyerek de konuyu izah edebiliriz. Amel buluşdan sonrasında kemale erer, buluşdan öncesinde değil. Bu sebeple kendisine hitabın yöneltilmesi için biz daha çok ve yaygın olanı esas aldık, daha az var olanları ise düşürdük.” Sem'anî burada Debûsî'nin yukarıdaki teoriyi geliştirmesine ve izaha çalışmasına karşın, mükellef ile ilgili hükümlerin daha çok, mükellef olmayanların hak ve borç sahibi olmasının ise daha nadir olduğunu ve nadir olanın göz ardı edilebileceğini söylemektedir (Sem'anî, *Kavâtu'l-edille*, II 374) ki bu izah oldukça zayıftır.

31 Karâfi zimmeti şöyle tanımlar: “Zimmet mükellefte bulunan takdirî الذمة في الشريعة معنى مقدر في المكلف يقبل الإلزام والالتزام.”

Bu görüş sahipleri vücûb kavramından fiilin vücûbunu anlar. Fiilin vücûbuna ehil olan kişi de şeri hitabı anlayan ve bu hitabın gereği olan fiili yerine getirme kudreti olan kişidir. Serahsî de muhtemelen aynı Hanefilerin görüşlerini nispeten detaylı bir şekilde aktarır.³² Bu görüş Debûsî'nin ehliyet ve zimmetle ilgili teorilerini, vücûb ehliyetini, sebep teorisini as-ıl'l-vücûb kavramını vb. reddetmektedir.³³

B. Mükellef teriminin kişi terimiyle mukayesesi

Mükellef terimi, görüldüğü üzere kendi fillerinin sonucu olup olmadığına bakılmaksızın haklara sahip olma ve borç altına girebilme kabiliyeti olan zimmet sahibi varlık (kişi) kavramından daha dardır. Zira kişiyi “zimmet sahibi” olarak ele alırsak mükellef olmayan kişiler de bu kavramın altına girer. Bu kişiler kendi irade beyanları olmaksızın, doğrudan hukukun hükmüyle, mesela miras kalan mal üzerinde mülkiyet hakkı kazanma vb. yollarla hak sahibi olabilir ve bundan da önemlisi, hukuki işlemler yoluyla olmasa da kendi fiilleri ile birtakım borç ve yükümlülükler altına girebilir. Buna göre bir akıl hastası veya küçük, yapmış olduğu haksız fiilden doğan zararı tazmin etmekle yükümlü kabul edilir. Nitekim fıkıh literatüründe yer alan hükümler de bunu gerektirmektedir. Buna göre küçük çocuk, akıl hastası, cenin, bunamış (matuh), uyku halinde olan, baygın, sarhoş vb. mükellef olma şartlarını taşımadığı halde bir hukuk öznesidir.³⁴ Dolayısıyla bunların bazı fiillerine hukuki sonuç bağlanmaktadır. Bu hukuki sonuç da şâri'in hitabıyla doğan bir sonuçtur. Küçükün bazı ibadetleri de mendup kabul edilir. Bu da şeri bir hükümdür. Yine Şafii mezhebinde küçük, nisap miktarı mala sahipse zekât yükümlüsü olur.³⁵ Dolayısıyla mükellef

bir özelliktir ki o bu özellik sayesinde ilzama (hukuki işlem olmaksızın haksız fiil vb. sebeplerle doğan borçlara) ve iltizama (hukuki işlem yaparak oluşan borçlara) ehil olur.” Zimmeti mükellef üzerinden tanımlayan birinin vücûb ehliyetini kabul etmesi oldukça zordur. Şöyle ki zimmet teriminin üretilme amacı zaten mükellef olsun olmasın her türlü insanın hukuk öznesi olduğu ve haklara ve borçlara sahip olabileceğidir. Başka bir deyişle zimmet kavramı Debûsî tarafından belirli bir gayeyle üretilmiştir ki Karâfî'nin bu tanımını söz konusu gayeyi bertaraf etmektedir. Zira Karâfî mükellef olmayanların zimmetinin olmadığını da açıkça söylemektedir. Buna benzer tanımlar zaman zaman başka kaynaklarda da karşımıza çıkar. Mesela bkz. Ezherî, *Hâşiyetü'l-Cemel*, III/226; Sübki, *el-Eşbah ve'n-nezâir*, I, 363. Hanefiler dışındaki diğer bazı mezheplerin tanımları da Karâfî'nin tanımına benzer olup “ilzam” ve “iltizam” terimlerini kullanır. Bu tanımların birçoğunda mükellef tabiri kullanılmasa da ilzam ve iltizamı Hanefilerdeki anlamıyla kullanmayıp zimmeti sadece mükellefe ait gördüklerine dikkat edilmelidir. Şöyle ki bu grup zimmet sahibi kimselerin ilzam ve iltizama ehil olması gerektiğini belirtir. Mükellef olmayanlar tanımdaki ilzam şartını taşımaktadır ancak sözleşmeler vb. yoluyla borçlanması ve hak elde etmesi mümkün olmadığı için bu tanımlar aslında Karâfî'nin tanımıyla aynı kapıya çıkmaktadır.

32 Serahsî, *el-Usul*, II, s. 333; bkz. Yetkin, *Debûsî ve Usul Anlatışı*, s. 219.

33 Bkz. Köksal, “Hanefi Usul Düşüncesinde Vücûb-Eda Ehliyeti Ayrımı ve Bu Ayrımla İlişkili İki Mesele”, 118-119. Buna karşılık mütekelimün eserlerine göre fukaha usulcülerin eserlerinde ehliyet konusu çok daha detaylı ele alınmış ve hemen hepsinde vücûb-edâ ehliyeti ayrımı belirtilmiştir. Bkz. Yetkin, “Bâkılânî'nin Usul Düşüncesinde Mükellef”, s. 8.

34 Bu hususta bazı örnekler için bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 67; Zühreyr, *Usûlü'l-fıkh*, I, s. 39.

35 Bâkılânî de mükellef olmayanların fiillerinin bazı sonuçlar doğurması ve onların bazı haklarının olması ile ilgili örnekleri detaylıca sıralayarak bu örnekleri göz ardı etmenin yolunu arar ve tevii eder. Mesela çoğun zekatla yükümlü olmasında sorumlu olanın çocuğun velisi olduğunu belirtir. Çocuğun zimmetinde zekât borcu sabit olmadığını zaten çocuğun zimmetinin de bulunmadığını düşünür. Bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 236, 237-238. Bkz. Yetkin, “Bâkılânî'nin Usul Düşüncesinde Mükellef”, s. 13-14. Yine o göz ardı etmek istediği bu tür durumlardan

olmayanlar için de vacip (itlaf edilen malların tazmini gibi), mendup vb. birtakım hükümler söz konusu olabilmekte,³⁶ mükellef kavramı üzerinden geliştirilen “hukukun öznesi” tasarımı yetersiz kalmaktadır.

Mükellefin usul eserlerindeki algılanışı, kapsamı itibariyle yukarıda dikkat çektiğimiz birtakım problemleri gündeme getirdiğinden bazı hukukçular bu kavramsal zorluğu aşmak için çeşitli izahlar geliştirmişlerdir. Mesela mükellef kavramının kapsamına girmeyen küçüklerin sadece velileri yoluyla fıkhi hükümlerle muhatap oldukları belirtilir. Dolayısıyla çocuğun mükellef olmaması fiillerine tamamen hukuki sonuç bağlanmadığı anlamına gelmez. Nitekim sahipli hayvanların fiillerine de hukuki sonuçlar bağlanmaktadır fakat bu onların mükellef olduğunu göstermez. Bu görüşe göre çocuğun haksız fiillerinin yol açtığı zararların velisi aracılığı ile tazmin edilmesi, hayvanın verdiği zararları sahibinin tazmin etmesinden farksızdır.³⁷ Ancak bu izah şekli bizce yetersiz ve hatalıdır. Zira hayvan hiçbir zaman “borçlu” olamadığı halde küçük çocuk, akıl hastası vb. birer hukuk öznesi oldukları için kendi haksız fiilleri sebebiyle “borçlu” olur, aktif malvarlığı anlamında mülkiyet ve alacak sahibi olabilirler.

C. Hukukun süjesine dair farklı bir yaklaşım: Debûsî ve zimmet teorisi

İslam hukukçularının bir kısmı, mükellef kavramını ve dolayısıyla bu kavramın elverdiği sınırlı çerçeveyi esas almak yerine, daha köklü bir çözümle hukukun öznesi kapsamına çocuk, akıl hastası vb. tüm insanları katmaya çalışmıştır. Bu tavır akıl/temyiz gücü üzerine kurulu olan ve mükellefiyeti merkeze alan anlayışa aykırıdır. Söz konusu yaklaşımda hukuku mükellef üzerinden tanımlamak yetersiz görülmektedir. Zira mükellefi ve eda ehliyetini merkeze aldığımızda hukuk sadece âkil ve balığ olan bireylerin fiilleriyle ilgileniyormuş gibi tanımlanır. Oysa hukuk sadece mükellef kavramının kapsamında yer alan bu kimselerle ilgili olmadığı gibi hukukun ve hükümlerin konusu da sadece mükelleflerin fiilleri değildir. Bu yaklaşıma göre hukukun konusunu hak ve borçlar/yükümlülükler oluşturur.³⁸ Dolayısıyla ehliyet denilince de sadece eda ehliyeti anlamındaki ehliyeti anlayamayız. Bu noktada özellikle Hanefi hukukçulardan Debûsî'nin devrimsel bir yaklaşım getirdiği söylenebilir.³⁹

mükellef olmayanların tazminle borçlu olabilecekleri gerçeğine bir tevil getirmek için tazminin diğer hükümlerden farklı olarak şeriat öncesinde de geçerli olduğunu ve şeriat öncesi teklifin olmadığını söyler. Bakıllânî şeriat öncesinde haracın (toplumsal zorluğun), yerilmenin (zemm) veya ‘ikabın olmadığını ama tazminin devam ettiğini söylemektedir. Aslında tazminin devam ettiğini söylemek Eşariler için olası bir çözüm değildir. Çünkü tazmin de şer’î bir hükümdür. Onlara göre şeriat öncesi ise hüküm yoktur. Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 372.

36 Urmevi, *et-Tahsil mine'l-Mahsul*, I, s. 52, Ayrıca bkz., Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, II, s. 57-61.

37 Urmevi, *Nihâyetü'l-vusûl fi dirâyeti'l-usûl*, I, s. 52-54.

38 Burada yukarıda alıntılarımız Ebu Hanife'nin hukuk tarifine atf yapılabilir.

39 Ehliyet konusunu müstakil ve kapsamlı olarak bir fıkıh usulü eserinde ilk işleyen usulcünün, fukaha usul yazıcılığının en önemli temsilcisi sayılan Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) olduğu kabul edilmektedir. Ancak ehliyet konularına usul eserinde ilk yer veren kişi tespit edilebildiği kadarıyla Bâkıllânî'dir (ö.403/1013). Daha çok kelamcı kimliği ile öne çıkan Bâkıllânî, usul eseri *et-Takrîb ve'l-irşâd*'da ehliyet bahislerine dâhil olan konuları Debûsî'den farklı bir tasnif, bağlam ve kapsamda işlemiştir. Bkz. Yetkin, “Bâkıllânî'nin Usul Düşüncesinde Mükellef”, 5-6.

Artık akıl yerine sözleşme (ahit) anlamında zimmet, mükellef yerine zimmet sahibi yani insan, eda ehliyeti yerine eda ehliyeti-vücüb ehliyeti⁴⁰ ayrımı, fiil yerine de haklar ve borçlar, teklifi hüküm yerine vaz'î hüküm-teklifi hüküm ayrımı geçmiştir. (Bkz. Tablo 1)

Tablo 1

Çoğunluk	Debûsî ve Takipçileri
Mükellef	Zimmet sahibi ve mükellef
Fiil	Hak ve borçlar
Akl	Zimmet
Fiil ehliyeti	Eda ehliyeti-fiil ehliyeti ayrımı
Teklifi hüküm	Vaz'î hüküm-teklifi hüküm

Elimizde mevcut, bilinen metinleri esas alırsak, bu kapsamıyla kişi kavramını karşılamak üzere üretilmiş bir terimi ve hukuki bir soyutlamayı ilk olarak Hanefi hukukçu Debûsî'de gördüğümüzü söyleyebiliriz. Hanefi usulünün teorik anlamda temel kurucu metinlerinden birini yazan Debûsî, “zimmet” kavramını teknik anlamıyla “hukuki kişilik” kavramına karşılık gelen bir manada kullanmış ve bu kavram etrafında müstakil bir teori geliştirmiş ilk usulcüdür. Debûsî insan dışındaki varlıklara kişilik atfetmemiş olsa bile, doğum ve ölüm arasında her türlü insanın kişi olma özelliğini ona kazandıran, zimmet adını verdiği soyut bir özelliğin olduğunu tespit etmiştir. Dolayısıyla Debûsî'den sonra artık kişi/şahıs, zimmeti olan, bir zimmete sahip olan varlıktır denilebilir. Kaynaklarda “zimmet sahibi” ifadesi bize akıllı olsun olmasın, baliğ olsun olmasın hukuki anlamıyla “kişi”yi bildirir.

Vücüb ehliyetinin varlığı zimmete bağlı kabul edilir ve bir nevi zimmetten doğar ve çıkar. Bu nedenle zimmetin vücüb ehliyeti ile özdeşleştiği görülür. Debûsî, çocuk, akıl hastası ve benzerine de vücüb ehliyeti vererek onları hukuk süjesi yapma konusunda

40 Vücüb ehliyeti kavramını Debûsî teknik bir terim olarak üretilen usulcü olmakla birlikte Cessas'ın (ö. 370) vücüb ehliyetine ve vücüb-eda ehliyeti ayrımına mefhum olarak işaret ettiği söylenebilir. Ancak ortada teknik bir terim olmadığı gibi Debûsî'nin yaptığına benzer bir teorik kurgu da söz konusu değildir. Cessas *Usûl*'ünde şöyle der: لأن الوجوب عندهم في الشريعة يتعلق بالشيء على معنيين. أحدهما: ثبوت الواجب عليه ولزومه إياه وإن لم يلزمه معه الفعل. والآخر: وجوب الأداء , الأداء كالدين المؤجل، أن وجوبه قد تعلق في ذمته وإن لم يلزمه الأداء في الحال ثم إذا أجل تعلق عليه وجوب الأداء göre vücüb bir şey için iki anlamda kullanılır. Bunların ilki bir kişi hakkında, o kişinin yapması (fili) zorunlu olmasa da onun üzerine bir vacibin sübütü ve lüzumudur. Diğeri ise edanın vacipliğidir. Mesela peşin olmayan vadeli borç gibi. Burada kişinin derhal eda etmesi gerekmesi de borcun vücübü zimmette sübut edilmiştir. Sonra eğer borcu tecil ederse vücübü'l-eda söz konusu olur.” Cessas'ın metni biraz girift olmakla birlikte birinci anlamdaki vücübta fiil yani eda – şimdilik- zorunlu değildir. İkincisinde ise eda vaciptir ve vücüb zimmete ilişiktir. Bu metin edanın vacibliği ile salt vücübü birbirinden ayırdığı için nefsu'l-vücüb ve vücübü'l-eda ayrımına benzediği gibi, eda ve vücüb ehliyeti ayrımına da benzer olarak görülebilir. bkz. *el-Fusul fi'l-usul*, II/187.

kararlıdır. Öyle ki teorisini çok ileri bir noktaya götürerek mesela gayri mümeyyiz bir küçüğün zimmeti sebebiyle her türlü hak ve yükümlülüğe ehil olduğunu ileri sürer. Örnek olarak namaz vakti girdiğinde, namazı kılmak da zimmetinde sabit bir yükümlülük haline gelir. Bu durumu “aslu’l-vücûb” yani salt ya da çıplak yükümlülük şeklinde ifade eder.⁴¹ Ancak çocuğun eda ehliyetinin olmaması ve acziyeti sebebiyle bu aşamada fiilen namaz kılmaya yükümlülüğü bulunmaz.⁴² Bu şekilde fiilen yerine getirmekle yükümlü olmayışı sebebiyle “vücûbu’l-eda”nın yani ifanın zorunlu olmadığını belirtir. Debûsî bu ayırımla aslında bize vücûb ehliyeti ve eda ehliyeti ayırımının ne anlama geldiğini de gösterir. Bir küçük, tıpkı bir mala zarar verdiğinde ödeme yükümlülüğü altında olacağı gibi onun soyut/çıplak bir namaz kılmaya yükümlülüğü de bulunmaktadır. Aynı şekilde haklara da sahip olabilir. Dolayısıyla haklara ve borçlara ehil olma noktasında yani “aslu’l-vücûb” ve vücûb/hak ehliyeti bakımından insan olma vasfında ortak olanlar arasında bir fark yoktur.⁴³

Zimmet kelimesi Debûsî’den önce İslam hukukunun ilk metinlerinden itibaren teknik anlamda borçların sabit olduğu yer ve mahalli ifade edecek tarzda bir hukuk terimi olarak kullanılmaktaydı.⁴⁴ Debûsî bu kavrama ikinci ancak daha temel ve daha önemli bir anlam yükleyerek kavramın ilk ve eski anlamını da bu yeni anlamın bir görünümü ve türevi haline getirmiştir.

Debûsî, belki de fıkıh tarihinde ilk kez Hanefi usul literatüründeki şekliyle insanın bir zimmet ve dolayısıyla hak ve yükümlülük sahibi olmasının felsefi temellendirmesini de yapar. Buna göre insanın hak ve borç sahibi olmasını sağlayan şey, onu insan yapan ve diğer canlılardan ayıran şey olup bu da Kur’anda geçtiği üzere Allah ile insan arasında gerçekleşen ve Bezm-i Elest⁴⁵ diye bilinen bir “sözleşme/antlaşma (zimmet/ahit)” ile insanın, Yaratacının ona yüklediği sorumluluk ve emaneti kabul etmesidir.⁴⁶ Bazı çağdaş yazarlar oldukça isabetli bir şekilde Debûsî’nin bu yaklaşımını ve fıkıh açısından hukukun doğuşunu, “metafizik sözleşme” teorisi kavramıyla ifade eder.⁴⁷ Bu anlamda zimmet, hak ve yükümlülüklerin hem hukuki hem de felsefi anlamda kaynağını teşkil eder. Debûsî’ye göre, insanoğlu bu şekilde haklarına kaynaklık eden zimmet olmadan; yine dinin getirdiği yükümlülüklerle ehil,

41 Fahu’l-İslam Pezdevî, kendisinin de bir süre bu görüşü benimsediğini ve sonra bu görüşten döndüğünü belirtir. Şöyle der: “Üstatlarımızdan bazıları (Allah onlara rahmet etsin) zimmetinin olması ve “sebeb”lerin sahipliği sebebiyle küçük için ibadetler ve diğer tüm hükümlerin vücûbuna hükmetmiş, sonra da zorluk olacağı sebebiyle de bu vücûbun düştüğüne hükmetmiştir. Bir süre biz de bu görüşü benimsedik sonra ise benimsediğimiz başka bir görüşü alarak bu görüşü terk ettik. Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, s. 713.

42 Debûsî buluştan önce gayr-i mümeyyiz çocuğun hikmet gereği, mümeyyiz çocuğun ise rahmet gereği mükellef tutulmadığını söyler. Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 420.

43 Debûsî, *Takvîmu’l-edille fi usulî’l-fıkh*, s. 417.

44 İncelediğimiz kadarıyla İmam Muhammed’in *Kitabu’l-asl*’ında buradaki teknik anlamıyla zimmet kavramı yok iken İmam Şafî’î’nin el-Ümm adlı eserinde “borçların sabit olduğu yer” anlamıyla kullanılmaktadır.

45 Araf 7/172

46 Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 417. Ahzab 33/72.

47 Bkz. Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 81, 83. Bkz. Kaya, Hacak, “Zimmet”, s. 425.

hür ve temel haklarına sahip olmadan yaratılmaz, var olmaz.⁴⁸ Bu teori, hem insanın hukuki anlamda kişi olmasına yönelik bir açıklama sunması hem de insanın temel haklarını izah etmesi sebebiyle büyük bir öneme sahiptir.

Bu zimmet teorisi insan aklına dolaylı bir atfı içerir. Buna göre insan elbette akıl sahibidir ancak insan sadece akıldan ibaret değildir. Dolayısıyla insanın bir hukuk öznesi olması ve şâri' in hitabının muhatabı olması için aklının bilfiil olgunluk seviyesine yükselmesi şart olmayıp insan olması ve bu kabiliyete bilmüvve sahip olması yeterlidir.⁴⁹ Dolayısıyla hukukta akli olgunluğa ulaşmasa da “Bezm-i Elest”teki sözleşmede bulunması sebebiyle akli olgunluğa sahip olmayan insanlar için de haklar ve sorumluluklar doğmaktadır.⁵⁰

Bu noktada çözülmesi gereken bir sorun vardır. O da mükellef olmayan kişilerin bir takım hak ve borçlarla yükümlü olmasının şeri hitapla ilişkisinin nasıl kurulacağıdır. Prensip olarak hükümlerin kaynağı şar' idir ve Şâri' in hitabıdır. Mesela bir küçüğün, akıl hastasının vb. yaptığı bir haksız fiil sebebiyle zimmetinde borç sabit olması da nihayetinde şâri' in hitabına bağlıdır. Böyle düşündüğümüzde bundan çıkacak sonuç şâri' in anlamayanlara da hitap ettiğiidir. Oysa şâri' anlamayana hitap etmekten münezzehtir, muhatabın güç yetiremeyeceği bir şeyi emretmez.⁵¹ İşte Debûsî bu sorunu da çözecek şekilde bir “sebebe” ve “hüküm” teorisi geliştirir. Buna göre hükümlerin zimmette sabit oluşunu, şeri hitaba, yani “emir”e değil de her bir hüküm için şâri' tarafından konulmuş, alamet kılınmış olan “sebebe”lere bağlıdır.⁵² Bu sebebe vaz'î hükümler içindeki “sebebe”tir. Dolayısıyla mükellef olmayan kişilerin söz konusu hak ve borçlarının doğuşu, teklifi hükümle yani teklif içeren bir hükümle değil vaz'î hükümle, adeta teklif içermeyen bir hükümle olmaktadır. Emir hitabının gelmesi ise

48 Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi usulî'l-fıkh*, s. 417; Abdül-Azîz el-Buhari, *Keşfu'l-esrar*, IV, s. 238. Bkz. Kaya, Hacak, “Zimmet”, s. 425. Bkz. Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, s. 89-90.

49 Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 67.

50 Zimmet sözcüğünün bu anlamdaki kullanımı büyük ölçüde sözcüğün daha önceki bir kullanımı olan, İslâm ülkesine girmek veya İslâm ordusuna teslim olmak isteyen bir yabancıya verilen can ve mal güvencesi anlamına gelen emân (bkz. Bozkurt, “Eman”, s.75) ile irtibatlıdır. İslam ülkesinde uzun süreli yaşamak isteyen yabancılarla yapılan vatandaşlık “sözleşmesi”ne “zimmet akdi” ve sözleşme yapılan yabancılarla da “zimmet ehli” denilir. (bkz. Yaman, “Zımmî”, s. 434). Buna göre bir harbî kişi İslam ülkesinden emân almadan yani zimmet sözleşmesi yapmadan önce, İslam ülkesindeki hukuk açısından bir hukuk öznesi yani kişi değildir. İslam ülkesi açısından bir hak ya da borç sahibi olması düşünülemez. Bu kabiliyeti ona düzenli olarak kazandıracak şey İslam ülkesi ile yaptığı zimmet sözleşmesidir ve bu sözleşme ile bir takım borç ve yükümlülükler altına girdiği gibi haklara da sahip olur. İşte Debûsî, teorisinde insanın bezm-i eleste Allah ile sözleşme yaparak haklara sahip ve ödevlere/borçlara ehil olması ile zimmet ehliyle yapılan sözleşmeyi birbirine benzetmiş gidir.

51 Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 67. Bu konuda Cessâs da şöyle der: *والله تعالى وعيبه لأنه سفه وسعها لأنه ليس في وسعها لأنه سفه وعيبه تعالى* “İnsanın güç yetiremeyeceği bir şey ile mükellef tutulması caiz/mümkün değildir. Zira bu boş ve anlamsız bir iştir. Allah ise anlamsız ve boş işler yapmaktan münezzehtir.” Benzer yorumlar için bkz. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kurân 1/651*, Cessâs, *el-Fusul*, II, 154. Bu “teklifi mâ lâ yutâk” olur ki pek çok islam hukukçusuna göre bu caiz değildir.

52 Debûsî bunu açıkça belirtir. Ona göre aslu'l-vucub sebebe bağlı olup emre yani şâri' in emir hitabına bağlı değildir. Emre bağlı olan vücûbu'l-edâdır. Bu formül mükellef olmayanlara şâri' in hitap etmesinin doğuracağı fıkhi ve kelâmî zorlukları aşmak için üretilmiştir. Böyle bir formül olmadan mükellef olmayanlar hukukun öznesi olmayacak ve haklarında hiçbir hüküm ve bu hükmün doğuracağı hak ve ödev/borç olmayacaktır.

mükellefin zimmetinde sabit olan hükmün edasını talep etme anlamına gelir.⁵³ Şeri hitap ve teklifi hüküm, yani buradaki emir de sadece mükellef olana yöneltilir.

Debusi görüşünü şöyle temellendirir: “Biz şeri hitabın muhatabı olmaya elverişli olmayan kişiler üzerinde Allah haklarının sabit olabildiğini görüyoruz. Mesela uyuyan, bayılan ya da belirli bir süre için aklını kaybeden kişinin durumu böyledir. Yine yukarıda da belirttiğimiz gibi, mükellef olmayan kişilerin de hakları ve borçları olmaktadır. Bu zikrettiğimiz kişiler şer‘i hitaba muhatap olmaya elverişli olmadıkları halde onlar için bazı hükümler sabit olmaktadır. O halde hükümler hitaba değil sebeplere bağlıdır.”⁵⁴

Debûsî'nin buradaki çekinceleri ve hükümlerin sebeplere bağlı olduğu hususu Gazzâlî tarafından da benimsenmiş gibidir. Gazzâlî teklifi hükümlerin ve teklifin şartının hitabı anlayacak derecede akıllı olmak olduğunu belirtir. Şâri‘in anlamayana “anla!” demesi ve işitmeyene hitap etmesi muhaldir. Gazzâlî daha sonra, çocukların zekât vermek, haksız fiilleri tazmin etmek ve nafakaları ödemekle yükümlü olabildiğini, bunların teklife benzer görünse de teklif içermediğini belirtir. Bunları hükümlerin hitaba değil de sebeplere bağlı olması ile açıklamaya çalışır.⁵⁵ Mesela sarhoşun boşamasının geçerli oluşu ve haksız fiillerini ödemesinin nedeni hükümleri sebeplere bağlamak kabilindedir.⁵⁶

Zimmetin tanımı

Hanefi usûl kaynaklarında Debûsî'nin zimmetle ilgili ifadelerini özetleyen, yaygınlaşmış tariflerden birine göre zimmet, “İnsanın hak ve borçlara-ödevlere ehil olmasını sağlayan bir vasıf”tır.⁵⁷ Bu tanımlarda haklar ‘kişinin lehindeki haklar’, borçlar ise ‘aleyhindeki haklar’ ifadesiyle yer alır ve zimmetin hak ve borçlara sahip olma gibi iki yönlü özelliği açıkça vurgulanır.⁵⁸ Diğer bir tanıma göre ise zimmet, “İslam hukukunda, şahsın borç altına girmeye (îcab) ve başkalarını borçlandırmaya (istîcâb) ehil olmasını sağlayan vasıf” anlamına gelir.⁵⁹ Hanefilere ait başka bir tanımda ise zimmet, “hakiki (fiziksel anlamda) bir varlığı olmamakla birlikte bulunduğu mahalde hukuken varsayılan ve onun hak ve borçlara ehil olmasını sağlayan bir hukuki vasıf” şeklinde tanımlanır.⁶⁰ Bu tanımda yukarıdaki tanımdan farklı olarak hak ve borcu ifade etmek üzere îcab ve istîcâb terimleri yerine ilzâm ve iltizâm tabirleri kullanılmıştır. Diğer mezheplerin tanımları da bu son tanıma benzerdir.⁶¹

53 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 61; Yetkin, *Debûsî ve Usul Anlayışı*, s. 209.

54 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 61; bkz. Yetkin, *Debûsî ve Usul Anlayışı*, s. 210, 227.

55 Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s. 67.

56 Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s. 68.

57 وصف يصير به الإنسان أهلاً لما له، وعليه، Teftâzânî, *et-Telviḥ ila keşfi hakaiki't-Tenkih*, II, s. 337; Bkz. Kaya, Hacak, “Zimmet”, s. 425.

58 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 417.

59 هي عبارة في الشرع عن وصف يصير الشخص به أهلاً للإيجاب والاستيجاب، Buhârî, *Keşfu'l-esrar*, IV, s. 238; Benzer tanımlar için bkz. Teftâzânî, *et-Telviḥ*, II, s. 358; Emîr Padişah, *Teysîrü't-Tahrîr*, II, s. 273.

60 الذمة أمر شرعي مقدر في المحل يقبل الالتزام والالتزام، Hamevî, *Gamzu uyûni'l-besâir*, IV, s. 6.

61 Tesûlî, *el-Behce fi şerhi't-Tuhfe*, II, s. 257; İbn Müfliḥ, *Kitâbü'l-fürû*, X, s. 453; Ezherî, *Hâşiyetü'l-Cemel*, III, s. 311.

Zimmet dediğimiz hukuki ve itibari vasıf sayesinde fiziksel anlamdaki kişi, hukuki anlamdaki kişiye yani hukukun öznesi durumuna yükselmektedir. Çağdaş araştırmacılardan pek çoğu da zimmet kavramının esas anlamının bu doğrultuda hukuki anlamda kişilik çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği görüşündedir.⁶² Zimmeti zât, nefis veya rakabe diye tanımlayan bir çok fakih ve usulcünün olması da bu hususu pekiştirmektedir.⁶³

Özellikle Hanefiler dışındaki mezheplerin kullanımında zimmet kelimesi yer yer eda ehliyetine sahip “mükellef” olma anlamına yakın bir şekilde kullanılır. Bu anlamıyla metinlerde küçüğün, akıl hastasının, hatta sefihin zimmetinin olmadığı ifade edilir. Bu doğrultuda akıl, buluş ve rüş ile oluştuğu varsayılan zimmet sefihte dahi eksik görülmüştür.⁶⁴ Bu kullanım zimmet kavramının üretilmesinin gerekçeleriyle çelişiktir. Zimmet insanoğlunun doğumundan ölümüne kadar bir hukuk süjesi olduğunu ifade etmek ve vücûb ehliyetinin zemini olmak üzere üretilmiştir. Onu mükellef terimiyle neredeyse eşanlamlı kılmak ise bu kavramı işlevsiz hale getirir.

Zimmet kelimesi hukuki kişilik anlamının yanında ayrıca borçların (deyn) sabit olduğu yeri de gösteren bir kavram olarak literatürde kullanılır. Bu kullanım İmam Şafî'ye kadar geri götürülebilir. Kişilik anlamındaki kullanım ile bu kullanım birbirinden ayırt edilmeli ve birbirine karıştırılmamalıdır. Daha çok fûrû-i fıkıh alanında karşılaştığımız bu anlamda kullanım kişilik teriminin bir türevi ve onun bir fonksiyonu gibidir. Şöyle ki kişilerin sahip oldukları haklar eğer dış dünyada fert olarak belirlenmiş bir nesne (ayn) üzerinde kurulu ise bu durumda hak sahibinin hakkının ayn'a taalluk ettiğiinden yani hakkın konusu olan ayn üzerinde kurulu, sabit ve var olduğundan bahsedilir. Diğer yandan bir kişinin başkasına fert olarak muayyen olmayıp cins olarak muayyen yani deyn niteliğinde bir borcu var ise, bu durumda söz konusu deyn'in var ve sabit olduğu yerin zimmet olduğundan bahsedilir. Zira burada dış dünyada mevcut, taraflarca tayin edilmiş bir borç konusu henüz yoktur. Ancak bu nesne belirleninceye veya karşı tarafa verinceye ya da borcun gereği yapılmaya kadar bu belirlenmemiş şeye bir varlık zemini bulmak, onun bir şekilde var olduğunu söylemek gerekmektedir. Zira İslam hukukçuları ma'dumun yani olmayan bir şeyin özellikle muâvaza akitlerine konu olmasını

62 Senhuri, *Masâdiru'l-Hak fi'l-Fıkhi'l-İslami: Dirase Mukarane bi'l-Fıkhi'l-Garbi*, I, s. 23-24; Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 296; Ebû Ganime, *Tabi'atü hukûki'd-dâinin fi't-tereki ve eseruhâ fi ahkâmi't-terikât*, s. 30.

63 Pezdevi, *Usûlü'l-Pezdevî*, s. 710. Bkz. Nevevî, *Tahrîru elfazi't-tenbih*, s. 343; Cürcanî, *Kitabu't-Tarîfat*, s. 107; Hamevî, *Gamzu uyuni'l-besâir fi serhi'l-Eşbah ve'n-nezâir*, IV, s. 6; Ezherî, *Haşiyetü'l-Cemel*, V, s. 205. Menar şarihi Rehâvî bu iki ayrı zimmet tanımı yolunu, ulemanın zimmet tanımında ihtilaf ettiği şeklinde yorumlar. Zira bir grup zimmeti vasıf, bir grup ise zât olarak değerlendirir. Kanaatimizce hernekadar vasıf ve zât terimleri, biri araz diğeri de cevher olmak üzere iki ayrı ontolojik gerçekliği ifade ediyor olsa da anlatılmak istenen şey aynıdır. Bkz. Rehâvî, *Şerhu'l-Menâr*, s. 936.

64 Burada zimmetin lüzum (ilzam) vasfı değil iltizam özelliği eksik görülmüştür. Zira bu sayılanların kendi ihtiyarıyla borç altına girmeleri (iltizamları) muteber olmaz. Karâfi'ye göre balığ ve reşit olan mükellefin bir salahiyeti vardır ve bu sayede bir şey itlaf ettiği zaman kıymeti zimmetinde sabit olur, bir şey sattığında teslim etmesi, satın aldığı semeni vermesi gerekir. Bu özellik kesin olarak hayvanda ve beşikteki çocukta olmayan bir özelliktir. İşte bu özel salahiyet zimmettir. Bu, Şâri'in bir mahalde var saymayıp başka bir mahalde var saydığı (takdir ettiği), var/sabit olduktan sonra da ölü vb'de ortadan kalkmasına hükmettiği şeri bir sıfattır. Karâfi, *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, VIII, s. 3547-3548.

kabullenemezler.⁶⁵ İşte bu sebepten dolayı İslam hukukçuları bu ara dönemde dahi, alacaklının hakkının ve borçlunun borcunun (deyn) var ve sabit olduğunu belirterek, bu deyn'in borçlunun zimmetinde sabit bir sıfat olduğundan bahsetmişlerdir. Buna göre kişi zimmeti sebebiyle haklara ve borçlara ehil olabildiği gibi, aynı şekilde borçları da ifa edilinceye kadar zimmetinde varlıkta kalmaktadır. Dolayısıyla zimmetin hukuki anlamda kişiliği ifade eden ilk anlamına sıkı bir şekilde bağlı ve onun bir uzantısı ve görünümü niteliğinde ikinci bir anlamı daha ortaya çıkmaktadır ki bu anlamda zimmet, borçların sabit olduğu bir yerdir. Zimmet kavramı bu anlamıyla zaman zaman bir kap olarak da tasvir edilir.⁶⁶

IV. İslam Hukukunda Kişiliğin Başlangıcı ve Sonu

Kişiliğin insan için ne zaman başlayıp bittiği önemli bir husus olup bu konu kişilik ve şahsiyet terimi anlamındaki zimmet bağlamında ele alınır. Genel bir ifadeyle söylemek gerekirse kişilik sağ olarak doğmakla başlar, ölüm ile de sona erer. Zimmetin temeli, insan olma sıfatı ve hayatta bulunmaktır. Klasik kaynaklarda zimmetin özellikle hayatta olan insan, yani gerçek kişiler için geliştirilmiş bir kavram olduğu ve “sağ olarak doğum” ile başladığı belirtilir. Anne karnında iken cenin olarak adlandırılan insan, sağ olarak doğunca “küçük (sağır)” kategorisine geçer ve doğduğu andan itibaren tam bir zimmete sahip olarak haklara ve borçlara sahip olma kapasitesi kazanır. Buna göre sağ olarak doğmadıkça anne karnındaki ceninin zimmeti yoktur. Ancak sağ doğması ihtimali göz önüne alınarak ceninin bir takım malvarlığı hakları istisnai olarak nitelenebileceğimiz bir şekilde koruma altına alınmıştır. Söz konusu malvarlığı hakları, ceninin sağ doğarak bir şahıs haline geldiğinde mülkiyetine geçecek olan mirasçı ya da vasiyet lehtarına olma gibi hususlardır. Buna göre bir kişinin vefatında, onun anne rahminde cenin halinde mirasçısı bulunması durumunda bu cenin için hisse ayrılması yoluyla miras hissesi bekletilir. Burada önemli olan husus ceninin miras vb. durumlarda hak sahibi olabilmesi için mutlaka sağ olarak doğması gerektiğidir. Bundan önce ceninin teknik anlamda bir hakkı doğmamış olup, sadece doğması muhtemel olduğu için belirli bir hisse bekletilmektedir. Bu tür durumları ifade için ceninin sadece birtakım haklar noktasında eksik bir zimmetinin olduğundan bahsedildiği gibi, bazen de bu durumlar istisnai görülerek ceninin bir zimmetinin olmadığından bahsedilir. Bu ikinci çözümün hukuk tekniği açısından daha doğru olduğu söylenebilir.⁶⁷

Zimmet klasik literatürde canlı olması itibarıyla insan için söz konusu olduğundan, kişinin ölümü ile sona erer. Ölüm ile kural olarak “kişi” ortadan kalktığı için kişiliğin yani “zimmet”in ve buna bağlı olarak borçların sabit olduğu mekânın da varlığının son bulması gerekir. Zira zimmetin canlı olarak hayatta olma esası üzerine kurulduğu ilkesinin mantıklı

65 Bkz. Serahsi, *el-Mebsût*, XV, s. 108; Kerâbisi, *Kitabü'l-furuk fi'l-fürû*, II, s. 86.

66 Bkz. Kaya, Hacak, “Zimmet”, s. 425. Zerkâ gibi bazı müellifler zimmeti bu ikinci anlamı üzerinden tanımlayarak onun kişilik anlamını göz ardı etmiş görünmektedir. bkz. Zerka, *el-Fikhu'l-islami fi sevhî'l-cedid*, III, s. 190. Bu tavır özellikle usul-i fıkıh açısından bakıldığında klasik kaynaklardaki genel zimmet anlayışını eksik yansıtmakta, en azından Hanefî mezhebini tümüyle göz ardı etmektedir.

67 Kaya, Hacak, “Zimmet”, s. 426.

sonucunu doğrudan işletirsek zimmetin keskin ve ani bir şekilde ortadan kalkması gerekir ki bu ilkenin bu şekilde uygulanması bazı hakların gözetilmemesi sonucunu doğurabilir. Cenin hakkında, onun menfaatleri düşünülerek, bazı haklarının korunması amacıyla istisnai diyebileğimiz hükümler getirildiği gibi, ölüm ile de zimmetin kural olarak keskin bir şekilde ve aniden sonlanmadığı ilkesi İslam hukukçularının tamamı tarafından benimsenmiştir. Bunun en önemli nedeni kişinin hayattayken yaptığı bazı hak ve borç doğurucu fiillerinin sonuçlarının ölümünden sonra ortaya çıkabilecek olması⁶⁸ ve ayrıca ölen kişinin borçlarına kefil olunmasına imkân verilerek zimmetinin borçtan kurtarılmasının temini gibi bir takım hukuki zorunluluklardır. Bu sebeple tüm mezhepler ölüm ile zimmetin ortadan kalktığı ya da çöktüğünü ifade etme noktasında birbirine benzer görüşler ileri sürerler ve bunun için en yaygın olarak zimmetin “harab” olduğu ifadesini kullanırlar⁶⁹.

Ölen kişinin zimmeti borçların mahalli olma ve bir alacak hakkı davasına muhatap olma özelliğini de kural olarak yitirmiştir. Bu sebeple ölen kişinin bir borcu varsa, o hayattayken zimmetinde sabit olan bu borçlar zimmetin çökmesiyle artık varlıklarını zimmette devam ettiremedikleri gibi, doğrudan varislerin zimmetine de geçmez ve varlıklarını tereke üzerinde, terekeye ilişerek sürdürürler.⁷⁰ Veresenin tereke üzerine ilişen bu borcu, alacaklılar açısından *hakku't-tealluk* terimiyle ifade edilen bir haktır. Verese açısından ise modern hukuklarda eşyaya bağlı borç kategorisine oldukça benzeyen borçtur. Şöyle ki normalde zimmette sabit olan şey olarak tanımlanan borç⁷¹, var olmak için uygun zimmet bulamadığı için belirli bir mal ve ayn üzerinde varlık kazanmış ve o mala taalluk etmiştir. Kişinin iflası durumunda ise zimmetin genel olarak varlığını korumakta olduğu belirtilerek bu durum ölümünden ayrılmıştır.

Sonuç

Türk ve Kara Avrupası hukukunda hukuki ilişkilerin objesi yani konusu haklar ve borçlar; süjesi yani öznesi ise kişilerdir. Bu sebeple kişi/şahıs kavramının, hak ve ödev/borç kavram ikilisiyle birlikte hukukun temelini oluşturduğu söylenebilir. Kişi, hak ve borçlara ehil olan varlıktır. Hukuk kişiler içindir ve kişilere hizmet eder. Hukukun bir varlığı şahıs olarak nitelemesi, onu hukuk süjesi haline getirir, o varlık haklara sahip ve borçlarla yükümlü olma

68 Buna göre İslam hukukçuları mesela kişinin ölmeden önce kurduğu ağa, kendisi öldükten sonra yakalanan balığın maliki olduğunu ve bu malın terekeye dahil olarak mirasçılara geçeceğini; umumi yola açtığı –haklı gerekçesi olmayan– bir çukura düşerek telef olan bir hayvanı da tazmin sorumluluğu altında olduğunu ve yine kişinin ölmeden önce sattığı bir mal hakkında tahakkuk eden ayıp muhayyerliği ile akit feshedildiğinde müşteriye malın bedelini geri verme borcu altında olacağını kabul ederler. Tüm bunlar vefat edenin hayatta iken yaptığı fiillerden doğan hak, borç ve yükümlülüklerdir. Nevevî şöyle der: *فإننا نحكم بثبوت* وهذا كما لو نصب شبكة في حياته وتعلق بها صيد بعد موته، فإننا نحكم بثبوت الملك له “Bu bir kişinin hayatta iken bir ağ atması ya da kurması ve ona bu kişi öldükten sonra bir ağın takılması gibidir. Biz bu durumda ağı atan kişinin malik olacağına (ve mülkiyetin vereseyle intikal edeceğine) hükmediyoruz.” Nevevî, *Ravdatu't-tâlibin*, VI/147. Benzer metinler için bkz. Cüveynî, *Nihayetu'l-matlab*, VIII/421, XI, 222, XVII, 91; Kâsânî, *Bedâiuu's-sanai*, II, 203; Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslamî fî sevbihi'l-cedid*, III, 197-199.

69 Bkz. Serahsi, *el-Mebsût*, VII, s. 209; Ezherî, *Hâşiyetü'l-Cemel*, III, s. 311.

70 Tereke sadece kendi değeri kadar olan borcu taşıyabilir. Fazlası ise ilişebileceği bir varlık bulamadığı için ilke olarak yok olacaktır.

71 bk. Mecelle, md. 158.

kabiliyeti kazanır. Aynı şekilde bir varlığı şahıs olarak kabul etmemek de onu hukuk süjesi olmaktan çıkarır. Kişilerin ehliyet durumları önem taşır. Reşit olan kişiler hem hak hem de fiil ehliyetine sahipken reşit olmayanlar sadece hak ehliyetine sahiptir. Özellikle Anglosaxon kültüründe kimlerin kişi olarak kabul edileceğine ve kişi kavramının hukukun ürettiği bir kavram mı yoksa tabii ve doğal olanı tespit ederek ulaşılabilecek bir kavram mı olduğu ile ilgili önemli tartışmalar ve ekoller bulunmektedir.

İslam hukukunda hukuki kişilik şeklinde bir kavramın bulunup bulunmadığını sorguladığımızda hukuki kişilikle ilgili iki temel ve birbiriyle yarışan kavram üretildiğini tespit ettik. Bunların biri mükellef, diğeri ise zimmet kavramlarıdır. Hukukun öznesini mükellef kavramıyla ifade edenler bu kavrama eda ehliyeti üzerinden bir tanımlama getirmiştir. Buna göre mükellef akıl, buluş ve rüş şartını taşıyan insandır. Hukuk ve şer'î hitap bunların fiilleriyle ilgilidir. Ancak mükellef terimi çocuk, akıl hastası vb. fiillerine sonuç bağlanabilen dolayısıyla hak ve borçlarla muhatap olabilen diğer kişileri adeta hukukun dışında bıraktığından kapsamla ilgili birtakım problemler barındırmaktadır. Özellikle mütekellim yöntemiyle yazılan usul kitaplarında mükellef olmayan insanların bir takım hak ve borçlarının-sorumluluklarının olduğu gerçeğini önemsememiş ya da bu gerçek göz ardı edilmiştir.

Mükellef kavramını ve eda ehliyetini merkeze alarak geliştirilen hukuk öznesi anlayışının barındırdığı boşluğu Hanefi hukukçulardan Ebû Zeyd Debûsî doldurmaya çalışmış ve şer'î hitabın muhatabı ve dolayısıyla hukukun öznesi konusunda yeni bir yaklaşım önermiştir. Debûsî'nin geliştirdiği yeni teoriye göre hukukun öznesi mükellef değil, zimmet sahibi insan olmalıdır. Farklı bir şekilde ifade edecek olursak artık hukukun temel konusu mükellefin fiilleri değil zimmet sahibi varlığın hak ve borçlarıdır. Zira her insan bezm-i eleste Allah ile yaptığı sözleşme sebebiyle hukuki bir kişilik kazanmıştır. Ehliyet de sadece eda ehliyetinden ibaret değildir, bunun yanında vücut ehliyeti de önem taşımaktadır. Vücut ehliyeti zimmet ile yakın anlamlıdır ve her insan doğumundan ölüme kadar zimmete ve dolayısıyla vücut ehliyetine sahiptir. Kısaca kişidir. Akıl sahibi insanla akıl hastası; büyükle küçük arasında kişi olma noktasında temel bir fark yoktur. Küçük, akıl hastası vb. kimselerin vücut ehliyeti bulunmakla birlikte eda ehliyeti yoktur. Debûsî'nin bu teorisi Kara Avrupası sistemindeki ehliyet anlayışıyla birebir aynıdır.

Debûsî'nin teorisinin bir parçası olarak kişilik anlamında zimmet kavramının en iyi diyebileceğimiz tanımının "*İnsanın hak ve borçlara-ödevlere ehil olmasını sağlayan bir vasıf*" şeklindeki olduğu söylenebilir. Tanımda icâb ve isticab ya da ilzam -iltizâm terimlerinin kullanılması zimmeti vücut ehliyeti ile aynı anlamda olmaktan çıkarıp adeta eda ehliyetine yakınlaştırma riski taşımaktadır. Özellikle Hanefilerin dışındaki mezheplerde yaygın olarak zimmet eda ehliyetine neredeyse eş anlamlı olarak tarif edilmiştir ki bu zimmet kavramının geliştiricisi Debûsî'nin bu kavramı üretirken hedeflediği amaçlarına tamamen ters bir durumdur.

İslam Hukukunda da kişilik sağ olarak doğmakla başlar. Kişiliğin temeli, insan olma sıfatı ve hayatta bulunmaktır. Ölüm ile de zimmet ortadan kalkar.

Kaynakça

- Aydın, Tülay. *Kişilik Haklarının Doğum Öncesinde Korunması*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007.
- Ayiter, Nüşin. *Mamelek Kavramı Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1968.
- Bâkılânî, el-Kâdi Ebûbekir. *et-Takrib ve'l-İrşâd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Bozkurt, Nebi. "Eman". *DİA*, XI, 75-77.
- Buharî, Abdulaziz b. Ahmed. *Keşfu'l-esrar an Usuli Fahri'l-İslam el-Pezdevi*. Dersaadet: Sahafiye-i Osmaniyeye, 1308.
- Büyük Haydar Efendi. *Usul-ü Fıkıh Dersleri*. Sad. Mümin Çevik. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. Kuveyt: Vezâratu'l-evkaf el-Kuveytiyye, 1884.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kurân*. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiiyye, 1994.
- Cürcanî, Ali b. Muhammed eş-Şerif. *Kitabu't-Tarifât*. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiiyye, 1403/1983).
- Cüveynî, Abdu'l-melik b. Abdullah İmâmu'l-harameyn. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. Dâru'l-minhâc, 2007.
- Cüveynî, Abdu'l-melik b. Abdullah İmâmu'l-harameyn. *Kitâbu't-telhis fi usuli'l-fikh*, Beyrut: Daru'l-beşâir el-İslâmiyye, ts.
- Debusî, Ubeydullah b. Ömer. *Takvimu'l-edille fi usuli'l-fikh*. (nşr. Halil M. Meys). Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiiyye, 2007.
- Dirik, Mehmet. "İslam Hukuku'nda Ceninin Mal Varlığı Hakları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2012, sy. 20, 211-235.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Şahıs", *DİA*, XXXVIII, 270-273.
- Dural, Mustafa. *Türk Medeni Hukukunda Gerçek Kişiler*. İstanbul: İstanl Üniversitesi Yayınları, 1977.
- Ebû Ganime, Abdülaziz. *Tabiatu hukûki'd-dâinin fi't-terek ve eseruhâ fi ahkâmî't-terikât*. Kahire: Dâru Mercan, 1982.
- Emir Padişah. *Teysirü't-Tahrir*. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiiyye, 1932.
- Ezherî, Süleyman b. Ömer b. Mansur. *Hâşiyetü'l-Cemel ala şerhi'l-menhec*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Gazzalî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiiyye, 1993.
- Hacak, Hasan. *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. (Doktora Tezi, 2000), Marmara Üniversitesi SBE.
- Hafîz, Ali. *el-Hakk ve'z-zimme ve te'siru'l-mevti fihima ve buhusun uhrâ*. Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi, 1431/2010.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed. *Gamzu uyûni'l-besâir fi şerhi eşbah ve'n-nezâir*, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiiyye, 1985-1405,.
- Helvacı, Serap. *Gerçek Kişiler*. İstanbul: Legal Yayıncılık, 2016
- İbn Müflih, Ebû Abdullah Şemseddin el-Merdâvî. *Kitâbü'l-fürû*. (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki). Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1424/2003.
- İmre, Zahit. *Medeni Hukuka Giriş*. Üçüncü Basım. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1980.
- Karâfî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *Nefaisu'l-usul fi şerhi'l-Mahsul*. (nşr. Adil A. Abdulmevcud, Ali M. Muavvaz). Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- Kâsânî, Alâuddin Ebûbekir. *Bedâ'iu's-sanâ'î fi tertîbi's-şerâ'î*. Mısır: Matbaatu şeriketu'l-matbûât el-ilmiiyye, 1327.
- Kaya, Eyyüp Said- Hacak, Hasan. "Zimmet". *DİA*, XLIV, 424-428.
- Kerâbisî, Ebû'l-Muzaffer Cemaeddin en-Nisaburî. *Kitâbü'l-füruk fi'l-fürû*. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1982.

- Köksal, Asım Cüneyd. “Hanefi Usul Düşüncesinde Vücûb-Eda Ehliyeti Ayrımı ve Bu Ayrımla İlişkili İki Mesele”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sy. 25, s. 105-122.
- Naffine, Ngaire. *Law's Meaning of Life, Philosophy, Religion, Darwin and the Legal Person*. Oxford: Hart Publishing, 2009.
- Nevevî, Ebu Zekeriya Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *Tahrîru elfâzi't-tenbih*. (thk. Abdulğani ed-Dakr). Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1408.
- Nevevî, Ebu Zekeriya Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1991.
- Öztürk, Osman. *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*. İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1973.
- Rehâvî, Yahya. *Haşiye ala Şerhi'l-Menar li-İbn Melek*. İstanbul 1315.
- Sem'anî, Ebu'l-Muzaffer Mansur. *Kavâtu'l-edille*. c. II, (thk. Muhammed Hasen Muhammed) Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Pezdevî, Fahrulislam Ali B. Muhammed. *Kenzu'vusûl ilâ marifeti'l-usûl (Usûlü'l-Pezdevi)*. Medine-Lübnan: Dâru'l-beşâir el-İslâmiyye, Dâru's-sirâc, 2016.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn. *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*. (thk. Muhammed Zeki Abdülber) Katar: Matâbüü'd-Düha el-hadîse, 1984.
- Senhurî, Abdurrezzak Ahmed. *Masadîru'l-Hak fi'l-Fikhi'l-İslâmî: Dirase Mukarane bi'l-Fikhi'l-Garbi*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. (nşr. Heyet) Beyrut: Darü'l-Marife (Mısır, Matbaatü's-Saâde'den Ofset), 1989.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *el-Usûl*. (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgâni) Haydarâbâd, 1372.
- Serozan, Rona. *Medeni Hukuk Genel Bölüm/Kişiler Hukuku*, İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2015.
- Sinanoglu, Mustafa, “Teklif”, *DİA*, XL, 385-387,
- Şa'ban, Zekiyyuddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. (trc. İbrahim Kafi Dönmez). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Sübki, Tâcu'-dîn Abdulvehhâb. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beşrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Şehristanî, Muhammed b. Abdulkerim. *el-Milel ve'n-Nihâl*. Beyrüt: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- Teftazanî, Sa'uddin Mesud b. Ömer. *et-Telvih ale't-Tavdih li metni't-tenkih fi usûli'l-fikh*. (nşr. Necib el-Mâcidî - Hüseyin el-Mâcid). Lübnan: el-Mektebetü'l-asriyye. 1430/2009.
- Tesulî. Ebû'l-Hasan Ali b. Abdusselam. *el-Behce fi şerhi't-Tuhfe*. (thk. Muhammed Abdulkadir Şahîn). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Urmevi, Mahmud b. Ebubekr. *et-Tahsil mine'l-Mahsul*. (nşr. Abdulhamid Ali Ebu Zenid), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1988.
- Urmevî, Safiyyüddin Muhammed b. Abdurrahim. *Nihâyetü'l-vusûl fi dirâyeti'l-usûl*. (thk. Salih b. Süleymn Yusuf, Sâd b. Salim Süveyh) Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1996.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi*. İstanbul: Rıza Koşkun Matbaası, 1946.
- Yaman, Ahmet. “Zimmî” *DİA*, XLIV, 434-438.
- Yetkin, Hacer. “Bâkılânî'nin Usul Düşüncesinde Mükellef”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt-Sayı 60, Haziran 2021.
- Yetkin, Hacer. *Debûsî ve Usul Anlayışı*. İstanbul: MÜİFV yayınları, 2017.
- Zerka, Mustafa Ahmed. *el-Fikhu'l-İslâmî fi sevbihî'l-cedîd*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1967.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedrüddin. *el-Bahrü'l-muhît*. yy: Dâru'l-kütübî, 1994.
- Züheyr, Ebu'n-Nûr. *Usûlü'l-fikh*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-türâs, ts.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

حلقة مفقودة قبل ظهور أدبيات الفتوى في المذهب الحنفي:
أبو حفص الكبير البخاري (ت. 832/217) وكتابه "المسائل"

**Hanefî Fetvâ Literatürünün Doğuşu Öncesinde
Kayıp Bir Halka:
Buharalı Ebu Hafs el-Kebîr (ö. 217/832) ve Mesâil
İsimli Eseri**

**A missing link before the emergence of Ḥanafî Fatwâ Literature:
Abū Ḥafs al-Kabîr (d. 217/832) and his *Masâ'il***

Okan Kadir YILMAZ*

الملخص: يعتبر القرن 9/3 «الفترة المفقودة» في مجالات العلوم الإسلامية بسبب كثرة ما لم يصل إلينا من الكتب المؤلفة في تلك الفترة، خصوصاً في مجال الفقه وأصوله. وإن أعمال هذه الفترة التي هي في الأغلب عبارة عن كتب تناولت موضوعاً واحداً فقط أو أقل تطورا من حيث المنهجية والشمولية قد ساهمت كمصدر في أعمال القرون التالية، خاصة في القرن 10/4 والتي هي أكثر تطوراً من حيث المنهجية والشمولية، وتم دمجها كجزء منها. وهذه الأعمال التي تعود إلى الفترات اللاحقة والتي نسميها «النصوص الناقلة» هي أعمال هامة تمكننا من التعرف على أدبيات القرن 9/3 وطبيعتها.

الدراسة التي لديكم، المعتمدة على النصوص الناقلة المذكورة، تتناول أعمال الفتاوى الشخصية بعنوان «المسائل» التي كتبت قبل أبي الليث السمرقندي (ت. 983/373) الذي يُعتبر مؤسساً لأدبيات الفتوى في المذهب الحنفي ومن بين هذه الأعمال مسائل أبي حفص لأبي حفص الكبير البخاري (ت. 832/217). وفي هذا السياق، تم تحديد 15 عملاً تحت عنوان «المسائل»، والتي تعود معظمها إلى القرن 9/3، ولم يصل أيُّ واحد منها إلى يومنا. وتُعتبر هذه الأعمال مهمة لكونها من بين أوائل الأمثلة التي تتضمن المسائل المسماة «الفتاوى/الوقائع/النوازل» في التصنيف الهرمي الثلاثي لمسائل المذهب الحنفي.

أحد الأهداف الرئيسية لبحثنا هذا هو تقديم جرد شامل قدر الإمكان لهذه الأعمال المعنونة بـ «المسائل»، وتحديد هويات الأشخاص المنسوبة إليهم هذه الأعمال. وهدف آخر أساسي هو كشف مكانة ودور أبي حفص الكبير البخاري الذي كان له تأثير كبير بين حنفية آسيا الوسطى في مجال الفتوى، حيث يعتبر هذا الجانب أقل شهرة بين مناطق تأثيره. وفي إطار تحقيق هذا الهدف نركز بشكل خاص على توضيح طبيعة عمله المعنون مسائل أبي حفص الذي نعتبره «مجموعة الفتاوى الشخصية»، وتسليط الضوء على إسهامه كمصدر في أدبيات الفتوى الحنفي.

الكلمات المفتاحية: أدبيات الفتوى في المذهب الحنفي، أبو حفص الكبير، مسائل أبي حفص، أدبيات المسائل، الفترة المفقودة

* Dr, TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), okankadiryilmaz@gmail.com,
ORCID: 0000-0001-6777-7998

Öz: Hanefî mezhebinde 3./9. yüzyılda çok fazla telif yapılmadığı, bu dönemin daha ziyâde 2./8. yüzyılda kurucu imamlar tarafından yazılan eserlerin rivayet edildiği bir dönem olarak düşünülmektedir. Ancak daha isabetli olduğunu düşündüğümüz bir diğer görüş gerek fıkıh gerekse usul-i fıkıh alanlarında 3./9. yüzyılda, telif eserlerin bulunduğunu kabul eder ve bunların kahir ekseriyetinin sonraki dönemlere/günümüze ulaşmadığından hareketle bu dönemi İslami ilimler açısından “kayıp dönem” olarak niteler. Son dönemde özellikle fıkıh ve usul-i fıkıh alanında yapılan bazı çalışmalar da bu son görüşü destekler niteliktedir.

Çalışmamızda, Hanefî fetvâ literatürünün kurucu ismi olarak kabul edilen Ebu'l-Leys Semerkandî (ö. 373/983) öncesinde kaleme alınan ve çoğunluğu 3./9. yüzyıla ait olan ve hiç biri günümüze ulaşmayan “mesâil” başlıklı 15 eser tespit edilmiştir. Bu eserlerin tamamı, Ebu Yusuf, Muhammed b. el-Hasan ve Hasan b. Ziyâd'ın öğrencilerine ya da öğrencilerinin öğrencilerine nispet edilmektedir. Bu da söz konusu eserler ve içerdikleri fikhî meselelerin, Hanefî “meşâyih” zümresinin ilk ve ikinci nesline ait olduğu anlamına gelmektedir. Bu yönüyle, Hanefî mezhebinin üçlü hiyerarşik mesâil tasnifinde “fetâvâ/vâkıât” adı verilen meseleleri içeren bu eserler, bu türün ilk örnekleri olmaları açısından önemlidir.

Araştırmamızın temel hedefleri arasında bu “mesâil” başlıklı eserlerin mümkün meritebe eksiksiz bir dökümünü sunmak, mahiyetlerini aydınlatmak ve bunların nispet edildikleri isimlerin kimliklerini tespit etmek gibi hususları sayabiliriz. Bir diğer temel hedefiyse Orta Asya'daki Hanefiler arasında çok etkili bir isim olan Buharalı Ebu Hafs el-Kebir'in, etki alanları içerisinde nispeten daha az bilinen olan onun fetva alanındaki yerini ve konumunu ortaya çıkarmaktır. Burada özellikle onun, “kişisel fetva derlemesi” olarak nitelediğimiz *Mesâilü Ebî Hafs* isimli eserinin mahiyetini aydınlatmak ve bu eserin Hanefî fetva literatürüne yaptığı kaynaklık katkısını ortaya çıkarmak bu hedef doğrultusunda çalışmamızda odaklandığımız konular arasında yer almaktadır. Ayrıca, Hanefî mezhebinin bazı kurucu metinlerinin telif tarihleri açısından önem arzeden Ebu Hafs'ın Irak'taki ilim yolculuğunu bitirip Buhara'ya geri dönüşü hakkında da yaklaşık bir tarihlendirme yapmak da araştırmamızın tali hedefleri arasına dahil edilmiştir.

Çalışmanın bu hedeflerini gerçekleştirmek amacıyla, “taşıyıcı-metinler” olarak adlandırdığımız, bir kısmı fûrû bir kısmı da fetva literatürüne ait olan eserler taranmış ve “mesâil” başlıklı eserlerden yapılan alıntılar tespit edilmiştir. Bu alıntılar ilgili çalışmada kaynak olarak kabul edilmiş ve detaylı olarak incelenmiştir. Bu inceleme sonucunda eser ve eser/içerik sahibi hakkında mahiyet ve kimliklerini aydınlatıcı değerlendirmeler yapılmıştır. Bu bağlamda çalışmamızda bu literatürün Mâverâünnehir'deki bir örneği olarak incelediğimiz *Mesâilü Ebî Hafs*'ın, sonrasında oluşan Hanefî fetva literatürüne yaptığı kaynaklığı gösteren bir tabloya yer verilmiştir. Ayrıca yine Ebû Hafs el-Kebir'in fetva alanındaki konumu hakkında bir fikir vermesi amacıyla, kaynaklarda başka isimlerle de anılan *Mesâil* isimli eserindeki fetvalarından oluşan bir seçki de oluşturulmuştur. Bu seçki üzerinde yaptığımız değerlendirme sonucunda *Mesâilü Ebî Hafs* hakkında aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

- *Mesâilü Ebî Hafs* içerisinde yer alan meseleler, Hanefî mezhebindeki üçlü hiyerarşik mesâil tasnifi içerisinde üçüncü sırada yer alan fetâvâ/vâkıât kategorisine aittir.
- Kendisinden yapıldığını tespit ettiğimiz alıntılar dikkate alındığında, *Mesâilü Ebî Hafs* isimli eser, fetva literatürünün ilk eseri kabul edilen Ebu'l-Leys Semerkandî'ye ait *Kitâbü'n-Nevâzil*'den önceki dönemlerde derlenmiş bir çalışmadır. Kendisiyle aynı isimleri taşıyan diğer eserler dikkate alındığında *Mesâilü Ebî Hafs*'ın da 3./9. yüzyılda kendisi ya da öğrencileri tarafından derlenmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

- Günümüze ulaşmayan eserler içerisinde yer alan *Mesâilü Ebî Hafs*'ın özellikle Orta Asya'da kaleme alınan Hanefî fetva literatüründe kaynak olarak kullanılmıştır. Bu yönüyle Ebû Hafs el-Kebîr'in, kaynak ismi verilmeden ya da *fetâvâ* ve *fevâ'id* gibi kendisine başka isimlerle nispet edilen eserlerde yer verilen fetvalarının temel yazılı kaynağı *Mesâilü Ebî Hafs* olmalıdır.

Mesâilü Ebî Hafs'ın derlendiği dönem olan 3./9. yüzyılda, fıkıh ve usûl-i fıkıh ilimleri açısından yaygın olarak iki telif tarzı görülmektedir: Tek bir konuya tahsis edilmiş monografik çalışmalar ile kapsayıcı ve sistematik nitelikte olmayan kitaplar. Bir sonraki yüzyıl olan 4./10. yüzyılda ise bu iki yönden daha gelişmiş çalışmalar kaleme alınmıştır. Aynı zamanda bu çalışmalar, "kayıp dönem" olarak da adlandırılan 3./9. yüzyıla ait eserleri kaynak olarak kullanmak suretiyle onları içkin bir şekilde yazılmıştır. Bize göre bu durum özellikle fıkıh ilimleri alanında yazılmış olan 3./9. yüzyıla ait eserlerin niçin sonraki yüzyıllara/günümüze ulaşmadığını "bir yönüyle de olsa" açıklayan bir olgudur. Nitekim bu durumda 4./10. yüzyıla ait kapsayıcı ve sistematik eserlerin, çoğunlukla bu iki nitelikten yoksun olan önceki yüzyıla ait çalışmaların sonraki nesillere ulaşmasını kısıtsız da olsa engellemesi söz konusudur. İslami ilimlerde kayıp halkaların dönemi olarak kabul edilen 3./9. yüzyılın ilmi birikiminin, takip eden yüzyıllarda kaleme alınan ve "taşıyıcı-metin" özelliğini taşıyan eserlerde yapılan alıntılar üzerinden araştırılmasının ilim tarihimiz açısından önem arz ettiğini düşünüyoruz. Çalışmamızda, genel olarak bu yüzyıla ait "mesâil literatürünü", özel olarak da *Mesâilü Ebî Hafs el-Kebîr*'i, kayıp dönemin kayıp halkalarından bir örnek olarak inceleyeceğiz.

Anahtar kelimeler: Hanefî fetvâ literatürü, Ebû Hafs el-Kebîr, Mesâilü Ebî Hafs, mesâil literatürü, kayıp dönem

Abstract: The 3rd/9th century is considered a period in which few works were written in the field of fiqh, and about the Hanafî madhhab in particular, a period in which the works of the founding imams from the 2nd/8th century were narrated. However, some people accept that there were works of fiqh and usûl al-fiqh in the 3rd/9th century and characterize this period as a "missing period" in Islamic sciences based on the fact that the majority of these works have not survived to the following periods/present day. Recent studies in the field support this view.

In this study, we have identified fifteen works titled "masâ'il" most of which belong to the 3rd/9th century and they were written before Abu'l-Lays as-Samarkandî (d. 373/983), who is considered the founding figure of Hanafî fatwâ literature. All these works are attributed to the students of Abû Yûsuf, Mohammad b. al-Hasan, and Hasan b. Ziyâd or the disciples of their students. This suggests that these works and the legal issues they contain belong to the first and second generations of the Hanafî "mashâyikh" group. In this respect, these works that contain issues of the "fatâwâ/wâqî'ât type" in the triple hierarchical classification of *masâ'il* within the Hanafî madhhab, are the earliest examples of this type.

This study aims to provide a complete inventory of these "masâ'il" works and to shed light on their nature, and to identify the names to which they are attributed. Another main objective of this study is to uncover the location and position of Abû Hafs al-Kabîr al-Bukhârî, a highly influential figure among Hanafîs in Central Asia, especially in the field of fatwâ, which is relatively less known within his sphere of influence. Specifically, elucidating the nature of his work known as *Masâ'il Abû Hafs*, which we have identified as a "personal compilation of fatwâs," and revealing its contribution to Hanafî fatwâ literature, are also among the focal points of this research. In addition, the approximate dating of Abu Hafs' return to Bukhârâ after finishing his scholarly journey in 'Irâq,

which is important in terms of the composition dates of some of the founding texts of the Ḥanafī School, is also included in the secondary objectives of our research.

In order to realize these objectives, the works that we call “carrier-texts,” some of which belong to the furū and some of which belong to the fatwā literature, were examined and the quotations from the *Masāʿil* works identified. We accept these quotations as a source of data in this research and analyze them in detail. Based on these analyses, we define the work and author/content owner, their nature, and their identities. In this context, our study includes a table shows the reference of *Masāʿil Abū Ḥafs*, which we examined as an example of this literature in Māwarāʾannahr, to the Ḥanafī fatwā literature that emerged afterwards. Additionally, in order to give an idea of Abū Ḥafs al-Kabīr’s position in the field of fatwā, a selection of his fatwās some of which are provided in his work titled “Masāʿil” (which is sometimes referred to by other names in the sources) has been compiled. The evaluation of this selection led to the following conclusions about *Masāʿil Abū Ḥafs*:

- The issues in *Masāʿil Abū Ḥafs* belong to the third category of the triple hierarchical classification of masāʿil, which is called fatwās/wāqīʿāt.

- Based on the quotations we have identified, it can be said that *Masāʿil Abū Ḥafs* was compiled before *Kitāb an-Nawāzil* by Abuʾl-Lays al-Samarkandī, the first work in fatwā literature. Considering other works with the same titles, it is highly probable that *Masāʿil Abū Ḥafs* was compiled by him or his students in the 3rd/9th century.

- *Masāʿil Abū Ḥafs* was used as a source in the Ḥanafī fatwā literature compiled especially in Central Asia. In this respect, Abū Ḥafs al-Kabīr’s fatwās attributed to him without naming the source or under other names, such as *fatāwā* and *fawāʿid*, must have been based on *Masāʿil Abū Ḥafs*.

In the 3rd/9th century, in which *Masāʿil Abū Ḥafs* was composed, there were two types of composition in the field of fiqh and usūl al-fiqh: Works devoted to a single subject and works that are not inclusive and systematic. In the subsequent century, the 4th/10th century, more advanced works were authored in both of these aspects. At the same time, these works were written in a way that incorporated the works of the missing period (3rd/9th century) by using them as sources. In our view, this situation, particularly in the field of fiqh, partly explains why works from the 3rd/9th century did not, in many cases, reach later centuries or the present day. Indeed, in this case, the inclusive and systematic works of the 4th/10th century prevented the works of the previous century, which mostly lacked these two qualities, from reaching the next generation, even if unintentionally. We argue that the scholarly accumulation of the 3rd/9th century, which is accepted as the period of the missing links in Islamic sciences, should be researched and brought to light through the quotations made in the works written in the following centuries, which have the feature of “carrier-text,” is important for our history of science. In our study, we hope to uncover the “masāʿil literature” of this century in general and *Masāʿil Abū Ḥafs* in particular, as an example of the missing links of the missing period.

Keywords: Ḥanafī fatwā literature, Abū Ḥafs al-Kabīr, *Masāʿil Abū Ḥafs*, masāʿil literature, missing period

مدخل

القرن 9/3 يعتبر فترة مهمة في تاريخ المذهب الحنفي، من حيث هو فترة زويت فيها ما كتبها أو أملاها مؤسسو المذهب في القرن السابق من المؤلفات. وكان تلاميذ أبي يوسف والشيباني والحسن بن زياد، الذين رحلوا إليهم من العراق والمناطق المجاورة له لتعلم الفقه، وتلاميذ تلاميذهم هم الرواة الذين نقلوا مؤلفاتهم إلى الأجيال القادمة. ويلاحظ التنبيه بين حين وآخر في كتب الطبقات إلى ميزات هؤلاء التلاميذ مما حازوا من رتبة «راوية لكتب الأئمة»¹. ومن هذا المنظور، يمكننا القول بأن القرن 9/3 كان فترة زمنية مهمة، خاصة للمذهب الحنفي، حيث رويت وانتقلت فيها الكتب المؤسّسة للمذهب إلى الأجيال اللاحقة.

ولا ينبغي أن يفهم مما كان عليه القرن 9/3 من هذه الحالة الخاصة أنه قرن لم يكن أليف فيه أيّ كتاب على مجالي الفقه وأصوله؛ بل نرى عددا من الكتب قد ألفت في هذين المجالين في هذا القرن نفسه. وقد أدرج أوزخان أنجقار من الباحثين المعاصرين، اعتمادا على أجناس الناطقي فقط،² قائمة طويلة من الكتب التي كتبها علماء الأحناف الذين عاشوا جميعا في القرنين 9/3 و 10/4. وحسب تعدادنا يبلغ عدد كتب الفروع الفقهية المؤلفة في القرن 9/3 في قائمة هذا الباحث إلى 55 كتابا. ولا شك أن هذا العدد سيزداد إذا تم إجراء أبحاث أوسع من حيث المراجع في هذا الموضوع.

مهما بلغ هذا القرن 9/3 من الثراء من تأليف الكتب في الفقه الحنفي، فإننا نجد أن معظم الكتب المؤلفة في هذه الفترة - باستثناء البعض القليل - لم تصل إلى يومنا. ويمكن أن نبين أن أحد الأسباب الرئيسية لهذا هو: أن مؤلفات هذه الفترة إما كانت كتبنا تناولت موضوعا واحدا بأسلوب أحادي فقط أو كتبنا لم تكن متقدمة جدا من حيث المنهجية والشمولية كنتيجة طبيعية لكونها من بين الأمثلة الأولى لهذا المجال. فعلى سبيل المثال، فإننا نجد أن ما يقرب من نصف هذه المؤلفات الفقهية (55 كتابا) - التي أشرنا إليها آنفا - هي مؤلفات مخصصة لموضوع واحد. وعندما نأتي إلى القرن 10/4، نرى أنه قد ألفت كتب أفضل منهجية وشمولية في الفقه وأصوله. وفي نفس الوقت، ظلت أيضا مؤلفات هذا القرن (10/4) - إذا صح التعبير - نصوصا وظفت تلك المؤلفات المكتوبة في القرن السابق كمصادر، وضممتها إلى طياتها، ونقلتها إلى الأجيال اللاحقة في ضمنها. ويبدو أن مؤلفات الفقه والأصول التي تنتمي إلى القرن 10/4 بسبب تقدمها في الشمولية والمنهجية وغيرها من الخصائص المتقدمة قد تفوقت على مؤلفات القرن 9/3 المسمى بـ «الحلقة المفقودة»، وحجبت نصوصها الأصلية من الوصول إلى الأجيال القادمة.

وأما المؤلفات الفقهية المسماة بـ «مسائل فلان» والتي قد ألفت أكثرها من قبل تلاميذ أبي يوسف ومحمد بن الحسن والحسن بن زياد وتلاميذ تلاميذهم، فإنها تحمل خصائص مؤلفات القرن 9/3. وهذه المؤلفات التي ليس لدينا الكثير من المعلومات عنها، والتي تنتمي إلى الأسماء التي تنسب إليها من حيث المحتوى يُفترض أنها قد جمعت وألفت إما من قبل هذه الأعلام أنفسهم أو تلاميذها. وفي هذه المقالة قمنا بتحديد 15 كتابا يحمل عنوان «مسائل فلان» مما ينتمي إلى هذا القرن، ولم يصل أي منهم إلى عصرنا. كما تحدثنا عن حياة تلميذ الشيباني الشهير أبي حفص الكبير البخاري، وأحد الأعلام المهمة في إقليم ما وراء النهر، وعن «مسائله». ومن بين القضايا التي حاولنا توضيحها هي رحلة أبي حفص إلى العراق وعودته إلى بخارى - التي تعد مهمة جدا في تحديد التاريخ الذي ألفت فيه بعض المؤلفات التأسيسية للمذهب الحنفي كالسير الكبير للشيباني - وأهميته في المذهب، ومجال تأثيره. وبالإضافة إلى ذلك، قدمنا نماذج من فتاوى أبي حفص المذكورة في أدبيات الفتوى في المذهب الحنفي، والتي نعتقد أنها نقلت قطعاً أو احتمالا من كتابه «المسائل» الذي لم يصل إلى يومنا. وهكذا حاولنا أن نبرز القيمة المصدرية لكل من أبي حفص و «مسائله» لأدبيات الفتوى في المذهب الحنفي. ونهدف من هذا إلى الكشف عن نوع «أدب المسائل» الذي تم تأليفه خلال الفترة المعروفة بـ «الفترة المفقودة» في مجالات الفقه وأصوله، وإلى تقديم مثال من هذا النوع.

1 انظر نموذجا: أخبار القضاة لوكيع، 281/3؛ تاريخ جرجان لأبي القاسم الجرجاني، ص 533؛ الجواهر المضية للقرشي، 152/1، 301، 307، 405، 29/2، 364، 571، 690.

2 Orhan Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi), s. 163-168.

1. المصادر الرائدة في أدبيات الفتوى في المذهب الحنفي: كتب بعنوان «المسائل»

كثير من الكتاب، سواء من المؤلفين القدامى أو المعاصرين، اعتبروا كتاب النوازل لأبي الليث السمرقندي أول نموذج وصل إلينا في أدبيات الفتوى الحنفية. وأول من أشار إلى هذا -بقدر ما نعرف- هو العالم والفتية العثماني قنالي زاده علي أفندي (ت. 1572/979) حيث يقول في رسالته طبقات المسائل:

وأول كتاب جمع في فتاواهم فيما بلغنا: كتاب النوازل للفتية أبي الليث السمرقندي (ت. 373/983م)؛ فإنه جمع صوّر فتاوى جماعة من المشايخ بقوله: «سئل نصير بن يحيى في رجل كذا وكذا، فقال كذا وكذا»، «سئل أبو القاسم [الصنّار] (ت. 326/938م) عن رجل كذا وكذا، فقال كذا وكذا... وهكذا. ثم جمع المشايخ بعده كتباً آخر: كمجموع النوازل [للكثيبي] (ت. في حدود 550/1155م)، والواقعات للناظفي (ت. 446/1054م)، والواقعات للصدّر الشهيد (ت. 536/1141م).³

وقد تابعه على اكتشافه هذا الكثير من مؤلفي التراجم والبيبلوغرافيا والفقهاء الأحناف الذين جاءوا بعده، واعتبروا كتاب النوازل للسمرقندي الكتاب الأول في هذا المجال. ومن بين هؤلاء على الترتيب الزمني: محمود بن سليمان الكفوي (ت. 1582/990)، وتقي الدين بن عبد القادر التميمي (ت. 1601/1010)، وإسماعيل بن عبد الغني النابلسي (ت. 1652/1062)، وكاتب جلبي (ت. 1657/1067)، وبيري زاده إبراهيم (ت. 1688/1099)، وابن عابدين (ت. 1836/1252)، وعبد الحي اللكنوي (ت. 1886/1304).⁴ وأضاف الكفوي على كلام قنالي زاده وهو مصدره: «... وجمع [أبو الليث السمرقندي] فيه فتاوى المتأخرين من مشايخه كمحمد بن مقاتل الرازي، ومحمد بن سلمة، ونصير بن يحيى، وذكر فيه اختياراته أيضاً، وهو أصل في الواقعات غير الأصول». ⁵ وحتى صار يشار إلى كتاب النوازل في كتب الفتاوى باسم «الفتاوى» مطلقاً،⁶ وهذا -في سياق ما يحظى هو من المكان المرموق بين أدبيات الفتوى الحنفية- أمر يؤيد كلام الكفوي.

وعلى الرغم من انتشار هذا الرأي بين أهل العلم إلا أن هناك بعض المؤلفات التي تم تأليفها قبل كتاب النوازل للسمرقندي، من الممكن أن نطلق عليها «النماذج الأولى أو الرائدة في أدبيات الفتوى الحنفية». والنقطة المشتركة بين هذه المؤلفات هي أن تحمل عنوان «المسائل» وأن تسمى بأسماء أصحاب هذه المسائل الفقهية التي احتوتها، وهم في الغالب فقهاء الحنفية من القرن 8/2 و 9/3، ومن تلاميذ أبي يوسف ومحمد والحسن بن زياد أو تلاميذ تلاميذهم كما ذكرنا سابقاً. ومحتوى هذه «المسائل» -كما سنرى قريباً في مثال مسائل أبي حفص الكبير- هي عبارة عن فتاوى ومسائل الخاصة بالأشخاص الذين نسبت إليهم. ومن هذا المنطلق، لن يكون من الخطأ أن نطلق على هذه المؤلفات التي تكونت منها «أدبيات المسائل» أنها «مجموعات فتاوى شخصية». ونعتقد أنه سيكون من المناسب أن نبدأ «أدبيات الفتوى الحنفية» بهذه المؤلفات أو على الأقل أن نقبلها كمصادر أولى وأمثلة رائدة لهذا الأدب الذي يعتبر في الرأي السائد أنه بدأ بكتاب النوازل للسمرقندي.

أما أقدم نموذجين للمؤلفات التي تحمل عنوان «المسائل» فهما «مسائل أهل البصرة فيما كتبوا إلى محمد» و«مسائل أسد بن عمرو» من القرن 8/2. والباقي من كتب «المسائل» عائد إلى فقهاء الحنفية من الجيل الثاني والثالث الذين عاشوا حتى نهاية القرن 9/3. وأدرجنا أدناه قائمة على التسلسل الزمني تحتوي على «كتب المسائل»، وتعتمد على تواريخ مؤلفيها/أصحابها، من خلال تتبع الاقتباسات الواردة في مصادر مختلفة:

- 3 Kınalızâde Ali Efendi, *Tabakâtü'l-mesâil*, "Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) Tabakâtü'l-mesâil Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili", thk. Orhan Ençakar, *İslam Araştırmaları Dergisi* 47, (2022) 133-134.
- 4 كتاب أعلام الأخيار للكنوي، 406/1؛ الطبقات السنوية للتميمي، 36/1؛ الإحكام للناپلسي، 26ب-27أ؛ كشف الظنون لكاتب جلبي، 1282/2؛ عمدة ذوي البصائر لبيري زاده، 49-48/1؛ شرح عقود رسم المفتي لابن عابدين، ص 10-12؛ رد المحتار لابن عابدين، 68/1؛ النافع الكبير للكنوي، ص 19.
- 5 كتاب أعلام الأخيار للكنوي، 406/1.
- 6 المحيط البرهاني لبرهان الدين البخاري، 466/1.

1. مسائل أسد بن عمرو (ت. 804/188).
2. مسائل أهل البصرة فيما كتبوا إلى محمد (ت. 805/189).
3. مسائل محمد بن أبي رجاء (ت. 822/207).
4. مسائل أبي حفص الكبير (ت. 832/217).
5. مسائل أبي روح نمر بن جدار (القرن 8/3).
6. مسائل فضل بن غانم (ت. 850/236).
7. مسائل أبي علي السجادة (ت. 855/241).
8. مسائل أحمد القاري (القرن 8/3).
9. مسائل علي بن صالح الجرجاني (القرن 8/3).
10. مسائل علي الرازي -الصغير/والكبير- (القرن 8/3).
11. مسائل علي الرازي فيما جمعه من الحسابيات (القرن 8/3).
12. مسائل محمد بن شجاع الثلجي (ت. 880/266).
13. جوابات مسائل أهل البلخ لمحمد بن شجاع الثلجي (ت. 880/266).
14. مسائل نصير بن يحيى (ت. 881/268).
15. مسائل أبي خازم القاضي (ت. 905/297).

كما يُفهم من اسم «مسائل أهل البصرة فيما كتبوا إلى محمد» أنه يحتوي على أسئلة أهل البصرة التي وجهوها إلى الإمام محمد بن الحسن الشيباني في رسالة أرسلوها إليه، وعلى أجوبة الإمام لهم. وعليه، ينبغي أن يكون العمل مجموعة صغيرة تحتوي على مسائل يمكن وصفها بـ «الفتوى» بمعناها المعروف. وأما الأشخاص الذين ينسب لهم ما عدا ذلك من كتب «المسائل» فهم: من تلاميذ أبي حنيفة: أسد بن عمرو الذي هو قاضي هارون الرشيد؛ ومن تلاميذ أبي يوسف: محمد بن أبي رجاء، وأبو روح نمر بن جدار،⁷ وفضل بن غانم، وعلي بن صالح الجرجاني، وعلي الرازي؛ ومن تلاميذ محمد بن الحسين الشيباني: أبو علي السجادة، وأبو حفص الكبير، ومحمد بن مقاتل الرازي، وأحمد القاري؛ ومن تلاميذ الحسن بن زياد: محمد بن شجاع الثلجي ونصير بن يحيى. وأما القاضي أبو خازم الذي يعدُّ من الجيل اللاحق مقارنة بالأسماء المذكورة فهو من تلاميذ عيسى بن أبان.

لم يمكن الوصول إلى تصور كافٍ حول طبيعة كتب «المسائل» هذه من خلال الاقتباسات بين واحد إلى ثلاثة. لكن إذا استثنينا كتاب مسائل أبي حفص الكبير الذي سنتحدث عنه وعن مؤلفه بمزيد من التفصيل، فيمكننا أن نقول عن هذه الكتب بإيجاز ما يلي:

وقد وجدنا مسألة فقهية واحدة من مسائل أسد بن عمرو اقتبسها الناطفي،⁸ لكن هناك أسئلة فقهية أجاب عنها أسد بن عمرو بأجوبة نقلها الفقيهان السمرقنديان: أبو الليث ومحمد بن الوليد في فتاويهما.⁹ ونعتقد أن لهذه الأجوبة صلة مصدرية بمسائل أسد بن عمرو. وبناء على ذلك والحال هذه، يمكن أن نقول بأن مسأله هو كتاب يتضمن فتاواه بالمعنى المعروف.

7 وقد تلمذ نمر بن جدار على الحسن بن زياد أيضا، وروى عنه بعض المسائل الفقهية والروايات البيوغرافية. انظر: الأجناس للناطق، 209/2؛ أخبار أبي حنيفة للصيمري، ص 39، 100.

8 الأجناس للناطق، 499/1.

9 انظر نموذجا: كتاب النوازل لأبي الليث السمرقندي، 241/ب، 293/ب، 230/أ؛ مجموع الحوادث للكشفي، 1/119.

وليس لدينا أي معلومة عن مسائل محمد بن أبي رجاء القاضي ببغداد الشرقية في عهد المأمون، سوى مسألة فقهية نقلها الناطفي أيضا.¹⁰ وقال القرشي في محمد بن أبي رجاء «بأن له مسائل غلقة»،¹¹ ويمكن أن يكون كتاب المسائل له محتويا على هذه المسائل الغلقة والصعبة. ويظهر من الاقتباس الوحيد عن مسائله أنها كانت موجودة في ضمن نوادر ابن سماعة.¹²

وفي مسائل أبي روح نمر بن جدار الذي يعد من أصحاب أبي يوسف والحسن بن زياد،¹³ روايات فقهية متنوعة رواها هو عنهما مباشرة، وبعض الروايات عن أبي حنيفة بالواسطة.¹⁴ وكذلك الاقتباس الوحيد عن مسائل فضل بن غانم (القرن 9/3) -قاضي مصر ومن أصحاب أبي يوسف- لا يوفر أي معلوم مفيدة عن كتابه، وفي هذا الاقتباس روى فضل بن غانم عن شيخه أبي يوسف مسألة متعلقة ببيع الكلب.¹⁵ والحالة نفسها تنطبق على مسائل أبي علي السجادة، إذ في المصادر مسألتان فقهيتان نقلتا عن مسائله دون إسناد إلى شخص ما.¹⁶ وبما أن هاتين المسألتين الفقهيتين لم تنسبا فيه إلى أحد من الأئمة قبله فيفهم من ذلك أنهما من المسائل التي أجاب عنها أبو علي السجادة نفسه.

ويوجد في المصادر اقتباس واحد من مسائل أحمد القاري، وقد نقل فيه أحمد القاري مسألة فقهية في الطلاق عن شيخه محمد بن الحسن الشيباني.¹⁷ وأما مسائل علي بن صالح الجرجاني فقد نقل في المصادر عنه ثلاث اقتباسات: في واحدة منها مسألة فقهية رويت عن أبي حنيفة وأبي يوسف، وفي أخرى مسألة فقهية سمعها هو عن شيخه أبي يوسف، وفي الأخيرة مسألة لم تنسب إلى أحد.¹⁸ وبالإضافة إلى ذلك، ففي إحدى هذه المسائل بيان أن الجرجانيات -التي نقلها الجرجاني عن شيخه أبي يوسف-¹⁹ داخل في كتابه المسمى بالمسائل.²⁰

ولعلي الرازي²¹ كتابان باسم «المسائل»: صغير وكبير، على ما ذكره النديم في فهرسته.²² ومن ناحية أخرى، ينقل الناطفي مسألتين من بابي الوقف والشفعة من كتابه: مسائل علي الرازي فيما جمعه من الحسايات.²³ ففي إحدى هذه المسائل لا ينسب المسألة إلى أحد، وفي أخرى يذكر قول كل من أبي يوسف ومحمد بن الحسن في المسألة. ولعل ما ذكره الناطفي هو واحد من إحدى الإبرازتين -صغير وكبير- اللتين ذكرهما النديم. وقد تمكنا من تحديد اقتباس واحد من مسائل ابن شجاع، وجاءت في هذا الاقتباس مسألة فقهية لمحمد بن الحسن برواية الثلجي عن سجادة عن محمد.²⁴

- 10 الأجناس للناطفي، 342/1.
- 11 الجواهر المضية للقرشي، 154/3.
- 12 الأجناس للناطفي، 342/1. وقد ذكر ابن سماعة في نوادره مسألة فقهية أخرى أيضا من المسائل التي رواها محمد بن أبي الرجاء عن محمد بن الحسن الشيباني، انظر: الأجناس للناطفي، 310/1.
- 13 الأجناس للناطفي، 84/2؛ أخبار أبي حنيفة للصيمري، ص 17، 39، 100، 136.
- 14 الأجناس للناطفي، 461/1، 84/2، 209، 241، 165. Bkz. Orhan Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, s.
- 15 الأجناس للناطفي، 23/2.
- 16 الأجناس للناطفي، 269/1؛ الحاوي في الفتاوى للحصيري، 244/1.
- 17 الأجناس للناطفي، 301/1.
- 18 الأجناس للناطفي، 301/1، 294/2؛ الحاوي في الفتاوى للحصيري، 224/1.
- 19 لمزيد من المعلومات في الجرجانيات انظر: Okan Kadir Yılmaz, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi), s. 107-111.
- 20 الأجناس للناطفي، 195/2. ونصه هكذا: «وفي الجرجانيات في مسائل علي بن صالح: «سمعت أبا يوسف يقول: إذا كان ممن يتغفل في شهادته وقتته على اللفظ، ثم لا أجز شهادته إلا أن يشهد على لفظ معلوم، ولو أخبر عن المعين بغير اللفظ الذي شهد به استقضيت عليه».
- 21 ولعل ما ذكره الناطفي والصيمري باسم علي الرازي هو نفس الشخص الذي ذكره ابن أبي العوام والخصاص باسم أبي علي الرازي. وقد قال الصيمري إن علي الرازي كان من أقران محمد بن شجاع الثلجي، «وكان عارفا بمذاهب أصحابنا، وقد طعن على مسائل من الجامع الكبير ومن الأصول». وصرح الناطفي أنه كان من أصحاب أبي يوسف. وأبو علي الرازي الذي ذكره ابن أبي العوام والخصاص كان من أصحاب أبي يوسف ومن شيوخ محمد بن شجاع الثلجي. انظر: فضائل أبي حنيفة لابن أبي العوام، ص 303، 308، 369؛ أحكام القرآن للخصاص، 61/1؛ الأجناس للناطفي، 151/2، 55/1؛ أخبار أبي حنيفة للصيمري، ص 164؛ الجواهر المضية للقرشي، 69/4.
- 22 الفهرست للنديم، ص 259.
- 23 الأجناس للناطفي، 561/1، 111/2.
- 24 الأجناس للناطفي، 368/2.

وكتاب آخر بعنوان «المسائل» هو لنصير بن يحيى البلخي، تلميذ أبي سليمان الجوزجاني (ت. 816/200؟)، والفقيه المقدم في زمانه، وممن كان يُرخل إليه للفقه.²⁵ وهؤلاء الأئمة والفقهاء الحنفية الذين روى عنهم نصير بعض المسائل الفقهية: الحسن بن زياد (ت. 819/204)، شداد بن حكيم -قاضي بلخ- (ت. 828/213)، وبشر بن الوليد الكندي -تلميذ أبي يوسف- (ت. 853/238)، عيسى بن أبان -تلميذ الشيباني- (ت. 836/221)، ومحمد بن مقاتل الرازي (ت. 860/246)، وأبو معاذ خالد بن سليمان -المعروف بإمام بلخ- (ت. 814/199)، وأبو مطيع البلخي (ت. 814/199).²⁶

تعرف على مسائل نُصير بن يحيى بواسطة تلميذه: علي بن أحمد الفارسي (ت. 966/355) وأبي القاسم الصفار (ت. 938/326).²⁷ وقد نقل علي بن أحمد مسألة فقهية لُنصير وقال فيه: «رأيت في مسائل نُصير يحيى...»، وكذا أبو القاسم الصفار نقل عنه مسألتين في المناكحات رواهما نُصير عن أبي يوسف، قائلا: «رأيت في كتاب نُصير بن يحيى عن أبي يوسف».²⁸ لكن هذه الاقتباسات القليلة لا تسمح بإجراء أي تقييم سليم لمسائله، إلا أن هاتين المسألتين اللتين ذكرهما السمرقندي يمكن اعتبارهما إشارة إلى وجود مصدر مكتوب لعشرات المسائل التي نقلها هو عن نُصير في نوازل. والأغلب أن السمرقندي كان عنده مسائل نُصير هذا، وكان يرجع إليه في المسائل الفقهية التي نقلها عن نُصير²⁹ في نوازل.

وآخر كتاب ألف في هذا النوع هو مسائل القاضي أبي خازم، تلميذ عيسى بن أبان. وقد حددنا اقتباسين من مسائله، وفي الأولى منهما لم يرد فيه ذكر اسم أي فقيه، وفي الأخرى نُسبت المسألة إلى الشيباني.³⁰ وأما مسائل أبي حفص الكبير فسنقوم بدراستها بشكل منفصل تحت العنوان التالي.

2. أول كتاب مستقل في الفتاوى الشخصية لحنفية ما وراء النهر: كتاب مسائل أبي حفص

1. 1. سيرة قصيرة لأبي حفص الكبير البخاري (ت. 832/217)

وهو أبو حفص أحمد بن حفص بن زُبُرْقَان العجلي البخاري، ويذكر في مصادر الحنفية بأبي حفص الكبير أو بأبي حفص البخاري، ومولده في المصادر: سنة 767/150.³¹ وقد ذهب أبو حفص إلى بغداد طلبا للعلم، وأخذ عن فقهاءها، وسمع الحديث بها.³²

وذكر السُبْدُمُونِي أنه كان في البداية يحضر دروس بَلْدِيَه أَفْلَح بن محمد بن زرعة السلمية من رواة الأمازي لأبي يوسف (ت. 798/182)، ثم لقي أبا يوسف في آخر عمره، ثم لزم محمدا حتى سمع كتبه وأخذ الفقه عنه.³³ ويقول السُبْدُمُونِي أيضا: أنه روى كثير من أهل بخارى عن أصحاب أبي حنيفة، منهم من أكثر ومنهم من أقل. وقد ذكر هو أسماء ثلاثين منهم تقريبا، ثم أكد أن أبا حفص كان هو أكثر من روى عن أصحاب أبي حنيفة من بينهم فقال:

-
- 25 كتاب اعلام الأبخار للكنفوي، 532/1؛ عيون المسائل لأبي الليث السمرقندي، 367/1.
- 26 انظر: عيون المسائل لأبي الليث السمرقندي، ص 21، 372؛ كتاب النوازل لأبي الليث السمرقندي، 152/ب، 153/أ، 158/أ، 159/أ، 162/ب، 180/ب، 181/أ، 367/أ.
- 27 عيون المسائل لأبي الليث السمرقندي، ص 372؛ كتاب النوازل لأبي الليث السمرقندي، 152/أ، 158/أ.
- 28 كتاب النوازل لأبي الليث السمرقندي، 196/أ، 200/أ.
- 29 مثل الأحاديث الفقهية التي رواها نصير عن أسانئته الذين ذكرنا أسمائهم أعلاه، والأسئلة التي سألهم عنها شافيا والأجوبة التي تلقاها، والرسائل التي تحتوي على سؤالاته التي كتبها إلى محمد بن شجاع الثلجي ومحمد بن مقاتل الرازي وأجوبتهما إليه... انظر: كتاب النوازل لأبي الليث السمرقندي، 183/أ، 216/ب، 230/ب، 236/ب، 237/ب، 273/أ، 286/ب، 332/أ.
- 30 الأجناس للناطفي، 37/2، 108.
- 31 انظر: Mürteza Bedir, "Ebû Hafş el-Kebîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/365.
- 32 انظر لشيوخه التي سمع عنهم الحديث: مقدمة الأصل لمحمد بوينوكال، ص 79.
- 33 كشف الآثار للسبدموني، 360/2.

... وأحمد بن حفص... قد أدرك أبا يوسف ولقيه وجالسه، ثم جالس بعده محمد بن الحسن سنين، وكتب كتبه المبسوطة، وسمع منه سماعاً متقناً، ولم يكن من زوارة كتبه أحدٌ أصحَّ كتباً منه، ولا أروع ولا أصحح منه، وكان لزمه حتى صار من كبار تلامذته.³⁴

وقد كانت رحلة أبي حفص العلمية إلى العراق نقطة التحول في حياته، لكن المصادر لم تذكر لنا تاريخ بداية هذه الرحلة، ولم تذكر أيضاً تاريخ عودته من العراق إلى بخارى. ويرجح الأستاذ الدكتور مُرتضى بدير أن أبا حفص ربما ذهب إلى العراق -التي كانت بيئة علمية جذابة لأهل خراسان وما وراء النهر- في سنة المبكر.³⁵ وأيضاً، يذكر بعض المصادر القديمة أن أبا حفص عاد إلى بخارى قبل تأليف كتاب السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني.³⁶ ولا توجد في المصادر معلومات أخرى عن تاريخ رحلته إلى بغداد وعودته إلى بخارى غير ما ذكرناه هذا. وسنحاول هنا تقدير تاريخ تقريبي لعودة أبي حفص إلى بخارى، وذلك بناء على أهمية ذلك التاريخ بالنسبة لتأليف كتاب السير الكبير الذي يعتبر آخر كتاب ألفه محمد بن الحسن الشيباني من كتبه المبسوطة:

وذكر السُّبْدُونِي: أن أبا حفص قال في علاقة المؤرخ الإسلامي الواقي (ت. 824/207) -الذي نعرف فيه أنه قدم إلى بغداد سنة 796/180- بأستاذه محمد بن الحسن الشيباني: «كان الواقي محمد بن عمر يجيء إلى محمد بن الحسن ويقرأ على محمد كتاب المغازي، ويقرأ عليه محمد كتاب الجامع الصغير».³⁸ وعلى هذه الرواية كان أبو حفص عام 796/180 إما في بغداد وإما في رقة،³⁹ ومعناه أنه لم يرجع بعد إلى بخارى قبل هذا التاريخ. ويتوافق هذا التاريخ أيضاً مع ما ورد في الرواية التي ذكرناها أعلاه من أن أبا حفص لقي أبا يوسف -الذي توفي سنة 182هـ/798- في أواخر حياته، حتى إنه كان عنده أثناء وفاته وسمع منه دعائه الأخير، على ما ذكر في روايات بعض كتب المناقب.⁴⁰ ويفهم من هذه الرواية الأخيرة خاصة: أن أبا حفص كان لا يزال في العراق سنة 182هـ/798م الذي توفي فيها أبو يوسف رحمه الله. ولذلك يمكننا القول بأن أبا حفص الكبير أكمل رحلته العلمية بالعراق وعاد إلى بخارى على أقرب تقدير عام 182/798، وربما في وقت لاحق. ويمكننا أيضاً استنتاج أن كتاب السير الكبير تم تأليفه في الفترة من 182/798 إلى 189/805. بناء على المعلومات التي تفيد أن محمد بن الحسن الشيباني كتبه بعد عودة أبي حفص إلى بخارى.⁴¹

وبعد عودة أبي حفص من العراق، حمل فقه أبي حنيفة وأصحابه الذي أخذه عن شيخه محمد بن الحسن إلى بخارى، وتفقه عنه عدد لا يُحصى من الناس.⁴² ومن المحتمل أنه قام بالوعظ والإرشاد وتعليم الفقه والإفتاء في المسجد والمدرسة التي باسمه؛ لأنه ذكر في المصادر أن هناك مسجد ومدرسة باسم مدرسة/مسجد أبي حفص. وقد ورد ذكره في بعض الكتب الفقهية في سياق مسألة تتعلق بالصلاة،⁴³ وكذا ذكر ابن بطوطة (ت. 1369/770) هذا المسجد في رحلته.⁴⁴ وقد استقبلت هذه المدرسة العديد من الطلاب الذين جاؤوا من بخارى ومناطق أخرى لأخذ العلم والفقه. وعلى ما يفهم من المصادر، أن هذه المدرسة التي هي من أقدم المدارس في تاريخ الإسلام استمرت في نشاطها إلى القرنين 10/4 و 13/7. ويبدو أن مدرسة أبي حفص التي كانت تخدم في البداية تلاميذ أبي حفص كانت مؤسسة مهمة لتعليم أهل بخارى خاصة في مجال الفقه،⁴⁵ وأن أصحاب أبي حفص الذين وصفهم القرشي والكفوي بأنهم «لا يحصون» تفقهوا عليه في

34 كشف الآثار للسبديوني، 360/2.

35 انظر: Mürteza Bedir, "Ebû Hafs el-Kebîr", EK-1/365.

36 بلوغ الأمان للكوثري، ص 176.

37 الطبقات الكبرى لابن سعد، 605/7.

38 كشف الآثار للسبديوني، 84/1.

39 وقد ذهب الواقي في هذا التاريخ إلى رقة بعد قدومه إلى بغداد بمدة. انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد، 605/7.

40 كشف الآثار للسبديوني، 389/1.

41 شرح السير الكبير للسرخسي، 4/1؛ بلوغ الأمان للكوثري، ص 64.

42 Mürteza Bedir, "Ebû Hafs el-Kebîr", EK-1/365.

43 فتح القدير لابن الهمام، 438/1.

44 رحلة لابن بطوطة، 281/1.

45 Soner Duman, Adnan Hoyladi, "Teşekkül Döneminde Hanefiliğin Farklı Coğrafyalara Yayılması", *Bilimname* 45,

(Kasım 2021): 22.

هذه المدرسة،⁴⁶ ومن أبرز هؤلاء ابنه محمد الملقب بـ «أبي حفص الصغير».⁴⁷ وبالإضافة إلى ذلك، فإن فتاواه التي تم جمعها في كتابه مسائل أبي حفص والتي سنقوم بدراستها بعد قليل، ربما ظهرت نتيجة للأسئلة التي وُجِّهت إليه في هذا المسجد/المدرسة.

2.2. أثر أبي حفص الكبير ومكانته في المذهب الحنفي

يقول الأستاذ الدكتور مُرتضى بَدْر: إن أثر أبي حفص في المذهب الحنفي يلاحظ في مجالين رئيسيين: الأول منهما هو مكانه البارز بلا منازع في سلسلة الفقه الحنفي للمتأخرين، وأما الثاني -وإن كان أضيق من الأول- فهو مجال الفتوى وتعاليم الفقه.⁴⁸

وهناك مسألة أخرى تجعل أبا حفص مهما في سلسلة الفقه الحنفي وتضعه في موقع مركزي في تعليم الفقه هي بلا شك: الكتب التي رواها عن شيخه محمد بن الحسن الشيباني. وعلى الرغم من أنه روى الحديث عن أبي يوسف، إلا أن الأهمية الأساسية لأبي حفص بالنسبة لطلاب الفقه في بخارى هي كونه أحد الرواة المهمين لكتب محمد بن الحسن. ويمكن اعتبار هذا هو المجال الثالث الذي يلاحظ فيه أثره في المذهب الحنفي. وقد روى أبو حفص في بخارى الكتب التي تعرف بالأصول⁴⁹ والجامع الكبير والجامع الصغير عن شيخه محمد بن الحسن.⁵⁰ ويشار في الأدب الحنفي إلى روايات الأصول/الأصل له أيضا باسم «نسخ أبي حفص».⁵¹

وقد سبق أن السُّبْدُمُونِي كان يعتبر ما رواه أبو حفص عن محمد بن الحسن الشيباني من كتبه من أصح الروايات،⁵² ومع ذلك قام فقهاء ما وراء النهر بتقييم رواياته مع روايات الجوزجاني لكتب الشيباني، واتخذوا نهجا يميل إلى تفضيل الرواية التي تدعها نمط الفقه ومنهجه، بدلا من الثقة المطلقة على روايات بلديهم.⁵³ ومشايخ العراق أيضا اتبعوا نفس الموقف، وفضلوا في بعض الأحيان روايات أبي حفص على روايات الجوزجاني.⁵⁴ لكن مع مرور الوقت، أصبحت روايات الجوزجاني أكثر انتشارًا في المناطق التي انتُسب فيها إلى المذهب الحنفي.⁵⁵ وقد انعكست هذه الحالة على روايات نسخ الكتاب الموجودة لدينا، فعلى سبيل المثال فكتاب الأصل الموجود حاليا يتكون من 64 كتابا، وصلت منها ستة كتب برواية أبي حفص الكبير (اليوع، الصيد، الوصايا، الحوالة، الكفالة، الصلح)، في حين أن هذا العدد بلغ في رواية الجوزجاني إلى 30 كتابا.⁵⁶

وأما موقف أبي حفص من المذهب الحنفي في الفتوى وتعاليم الفقه فهو الجانب الأقل شهرة نسبياً. وهو يُعد من المجتهدين الذين لهم صلاحية استنباط المسائل التي سئلوا عنها ولم يجدوا فيها رواية عن أئمة المذهب.⁵⁷ وهو أحد فقهاء الحنفية الأوائل الذين ساهموا في تطوير تعاليم المذهب وأدبه وفتاويه والمصنفات التي كتبها أو جُمع باسمه. وستقوم بدراسة كتاب المسائل الذي جمع فيه فتاواه الشخصية في العنوان التالي.

46 الجواهر المضية للقرشي، 1/166؛ كتاب أعلام الأخيار للكنوي، 1/460.

47 كتاب أعلام الأخيار للكنوي، 1/551.

48 Mürteza Bedir, "Ebû Hafs el-Kebîr" EK-1/365.

49 وهذه الأصول قد جُمع -ربما في ما وراء النهر- في كتاب واحد، وسُمِّي باسم الأصل أو المبسوط.

50 مقدمة الجامع الصغير لمحمد بونوكالان، ص 14-15؛ محمد بن الحسن الشيباني للندوي، ص 96.

51 الأصل لمحمد بن الحسن الشيباني، 10/58.

52 كشف الآثار للسبدموني، 2/359.

53 انظر نموذجاً: المبسوط للسخسي، 6/100، 7/139، 14/41، 17/150، 18/91، 21/162.

54 المحيط البرهاني لبرهان الدين البخاري، 1/403.

55 كشف الظنون لكانب جلبي، 2/1581.

56 انظر حول كتب/أبواب الأصل بحسب روايتهم: مقدمة الأصل لمحمد بونوكالان، ص 79.

57 Kınalızâde Ali Efendi, Tabakâtü'l-mesâil, 133-134؛ شرح عقود رسم المفتي لابن عابدين، ص 90.

2. 3. مسائل أبي حفص الكبير كمجموعة فتاوى شخصية

نجد ثلاثة كتب تنسبها المصادرُ إلى أبي حفص الكبير، غير الكتب التي رواها عن محمد بن الحسن. وهذه الكتب هي: كتاب مسائل أبي حفص، وفتاوى أبي حفص، وفوائد أبي حفص.⁵⁸ يا ترى هل هذه الكتب مختلفة تماما أم كتاب واحد؟ فالأمر غير واضح تماما. لكن هناك ما يدل على أنها كتاب واحد: 1- أن علي بن يحيى الرُّنْدُويستِي البخاري (ت. 1012/400؟) ذكر بعض آراء أبي حفص الكبير الفقهية في نظم الفقه له مصرِّحا باسم مسائل أبي حفص كمرجع، دون ذكر الفتاوى والفوائد له. 2- وأن المسائل والفتاوى والفوائد كلمات قريبة المعنى، وقابلة للاستعمال المتبادل.⁵⁹ وهذا الرأي هو الذي نرجحه، لكن موقف الحصري يشير إلى عكس ذلك؛ لأنه نقل عن كل من المسائل والفتاوى بذكر اسمهما على حدة،⁶⁰ ومع ذلك فاحتمال قصده بهما كتابا واحدا قائم.

وقد نقل أبو الليث السمرقندي في عيون المسائل عن كتاب لأبي حفص الكبير ولم يسمه، فقال: «الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه قال: إذا كان للمرأة محرم يمتنع أن يحج معها فليس عليها الحج، فإن تابعها على أن يحج معها على أن تكفيه مؤنة الكرى والنفقة، وكانت تحتل ذلك من مالها فعليها الحج. وذكر أبو حفص الكبير البخاري في كتابه: أنه لا يجب عليهما الحج حتى يخرج المحرم بماله نفسه».⁶¹ ونقل الرُّنْدُويستِي نفس المسألة قائلا: «وذكر في كتاب مسائل أبي حفص البخاري...»⁶².

إذا قِيمنا هذين الاقتباسين معاً فيمكننا أن نقول: إن السمرقندي عندما قال «في كتاب أبي حفص الكبير» كان يقصد مسائل أبي حفص. وهذا يعني أن المسائل كان من بين المصادر التي نقل منها أبو الليث السمرقندي في كتابه النوازل، وهو بهذا الاعتبار يعدُّ من أوائل من اقتبس من مسائل أبي حفص، وحتى يمكننا أن نقول إنه كان ينقل آراء أبي حفص الذي ذكرها في عيون المسائل وكتاب النوازل⁶³ - بدون إشارة إلى أي مصدر ومرجع - منقولة من مسائله. وأما الرُّنْدُويستِي فهو أكثر منه مراجعة إلى مسائل أبي حفص مع ذكر اسمه.⁶⁴

أصبحت آراء أبي حفص التي أفتى بها لها مكان في الكتب الرائدة في أدبيات الفتوى المؤلفة بين القرنين 10/4 و 12/6، وها هو جدول قائمة كتب الفتاوى التي نقل فتاواه مع إشارة إلى كتاب المسائل وكتاب الفتاوى وكتاب الفوائد له أو إلى اسم أبي حفص دون إشارة إلى أي مصدر:

- 58 نظم الفقه للزندويستي، 5/1؛ المحيط البرهاني لبرهان الدين البخاري، 1/188؛ البناء شرح الهداية للعيني، 2/245؛ البحر الرائق لابن نجيم، 2/308؛ غمز عيون البصائر للحموي، 3/324؛ كشف الظنون لكاتب جلبي، 2/1219، 1294.
- 59 وقد ذكر نجم الدين عمر السنفي كتابه الذي جمع فيه فتاوى شيخه عطاء بن حمزة السغدري باسم «الفوائد». انظر: فتاوى شيخ الإسلام عطاء بن حمزة السغدري لنجم الدين السنفي، ص 37.
- 60 الحاوي في الفتاوى للحصري، 15/80، ب.
- 61 عيون المسائل لأبي الليث السمرقندي، ص 64-65.
- 62 نظم الفقه للزندويستي، 157/ب.
- 63 عيون المسائل لأبي الليث السمرقندي، ص 64، 202، 474؛ كتاب النوازل لأبي الليث السمرقندي، 152/ب، 162/ب، 164/أ، 213/أ، 241/ب.
- 64 نظم الفقه للزندويستي، 5/7، 8/1، 31/1، 33/1، 34/1، 42/ب، 157/ب.

القرن	الإقليم/البلدة	المصدر الناقل	المصدر الأصلي			
			مسائل أبي حفص	فتاوى أبي حفص	فوائد أبي حفص	أبو حفص
4/10	بلخ	النوازل لأبي الليث ⁶⁵	-	-	-	+
4/10	بلخ	عيون المسائل لأبي الليث ⁶⁶	+	-	-	-
4/10	بخارى	نظم الفقه للزُّنْدُوسْتِي ⁶⁷	+	-	-	-
5/11	سمرقند	الجامع الأصغر للسمرقندي ⁶⁸	+	-	-	-
5/11	ما وراء النهر	فتاوى ما وراء النهر ⁶⁹ ؟	-	-	-	+
5/11	بخارى	الحاوي للحصيري ⁷⁰	+	+	-	-
6/12	بخارى	الواقعات للصدر الشهيد ⁷¹	-	-	-	+
6/12	بخارى	المحيط لبرهان الدين البخاري ⁷²	+	-	-	+
6/12	خوارزم	يتيمة الدهر للترجماني ⁷³	-	+	-	+
7/13	أسروشة	الفصول للأسروشي ⁷⁴	-	-	+	+

وكما يتبين من الجدول أعلاه، فإن فتاوى أبي حفص، سواء من خلال كتبه أو اسمه، دخلت لأول مرة إلى أدبيات الفتوى الحنفية في القرن 10/4. ويمكننا القول بأن كتاب مسائل أبي حفص هو أول «مجموعة فتاوى شخصية» في المنطقة، وذلك بناء على كونه كتاباً مستشهداً به في القرن 10/4 في كتابي السمرقندي والزُّنْدُوسْتِي. وعندنا أن المصدر الرئيسي لفتاوى أبي حفص - التي كانت في مختلف مجالات الفقه مثل العبادات والمناكحات والمعاملات والعقوبات وحتى العقائد - هو كتاب مسائل أبي حفص بأسمائه المختلفة. ولهذا نرغب في تقديم مجموعة مختصرة من فتاواه المنقولة في كتب الفتاوى الحنفية ولا تزال أغلبها مخطوطة:

- 65 كتاب النوازل لأبي الليث السمرقندي، 152/ب، 162/ب، 164/أ، 213/أ، 241/ب.
 66 عيون المسائل لأبي الليث السمرقندي، ص 64، 202، 474، 475.
 67 نظم الفقه للزندوستي، 157/ب.
 68 الحاوي في الفتاوى للحصيري، 15/أ، 17/ب، 37/ب.
 69 الحاوي في الفتاوى للحصيري، 22/ب؛ المحيط البرهاني لبرهان الدين البخاري، 288/2.
 70 الحاوي في الفتاوى للحصيري، 34/ب، 89/ب.
 71 كتاب الواقعات للصدر الشهيد، 45/أ، 144/ب، 190/أ.
 72 المحيط البرهاني لبرهان الدين البخاري، 1/50، 97، 188.
 73 يتيمة الدهر للترجماني، 4/أ، 62/ب، 130/أ.
 74 الفصول للأسروشي، 147/ب، 314/أ، 260/ب.

1. وقال أبو حفص مَن عبد الله تعالى خمسين سنة فأهدى يوم النيروز إلى بعض المشركين بيضة يريد تعظيماً لذلك اليوم فقد كفر وحبط عمله.⁷⁵
2. وقال أبو حفص: كل من أراد بقلبه بغض النبي صلى الله عليه وسلم فقد كفر. فقيل: إن جاء شيء فرده؟ فقال: ذلك ليس بشيء، إنما ذلك إذا أراد.⁷⁶
3. قال أبو حفص الكبير في مريض قيل له: «ضَلَّ»، فقال: «والله لا أصلي أبداً»، فلم يصل حتى مات؟ [قال:] لو جاز لي لقلْتُ: ارموا ولا تصلوا عليه؛ لأنه مات كافراً.⁷⁷
4. سئل أبو حفص الكبير عن رجل أتى عيد المشركين، وقد ترك في ذلك صلاة أو صلاتين؟ قال: إن كان أراد تعظيماً له كَفَرَ، وليس عليه قضاء الصلاة، ولو كان أتى ذلك للفسق لم يكفر، وقضى ما ترك من الصلاة.⁷⁸
5. وقال أبو حفص: كل من نسب ربَّه إلى الجور فقد كفر.⁷⁹
6. وذكر في كتاب مسائل أبي حفص البخاري فقال: سئل هو عن رجل شلت يده اليسرى ولا يقدر أن يستنجي بها؟ قال إن لم يجد من يصب عليه الماء، والماء في إناء: لا يستنجي، وإن قدر على الماء الجاري استنجى بنفسه. قيل: فإن كانت يديه كلتاهما قد شلتا ولا يستطيع الوضوء والتميم؟ قال: يمسح يده على الأرض -يعني ذراعيه- مع المرفقين ووجهه على الحائط، ويجزئ ذلك عنه، ولا يدع الصلاة على كل حال.⁸⁰
7. ففيه [كتاب مسائل أبي حفص البخاري] أيضاً: أن الرجل المريض إذا لم يكن له امرأة، وله ابن أو أخ وهو لا يقدر على الوضوء؟ قال: يوضئه ابنه أو أخوه، غير الطهور فإنه لا يمس فرجه، ويسقط عنه الاستنجاء، ولا يحل فرج الرجل مسها إلا لمن يحل له وطؤها.⁸¹
8. وقال فيه [كتاب مسائل أبي حفص البخاري] أيضاً: المرأة المريضة إذا لم يكن لها زوج، ولا تقدر على الوضوء ولها ابنة؟ قال: توضعها البنت، إلا الطهور، وسقط عنها الاستنجاء.⁸²
9. وذكر في كتاب مسائل أبي حفص البخاري رجل احتلم ولم يخرج منه شيء، وتوضأ وصلى ثم خرج منه شيء؟ قال صلاته جائزة، ويغتسل لصلاة أخرى.⁸³
10. حكى عن الشيخ الإمام أبي حفص الكبير رحمه الله: أن للمستأجر أن يمنع الأجير من حضور الجمعة.⁸⁴
11. سئل الشيخ الإمام الزاهد أبو حفص الكبير عمن يعطي الزكاة، إلى الفقراء أحب إليك، أم إلى من عليه دين ليقتضي دينه؟ قال: إلى من عليه دين.⁸⁵
12. وذكر أبو حفص الكبير البخاري في كتابه [المسائل] أنه لا يجب عليهما⁸⁶ الحج حتى يخرج المحرم بماله نفسه.⁸⁷

75 الحاوي في الفتاوى للحصري، 99/ب؛ كتاب الوقعات للصدر الشهيد، 45/أ؛ الفتاوى الصغرى للصدر الشهيد، 231/ب.

76 الفتاوى الصغرى للصدر الشهيد، 225/ب.

77 الفتاوى الصغرى للصدر الشهيد، 226/أ؛ يتيمة الدهر للترجماني، 231/أ.

78 الفتاوى الصغرى للصدر الشهيد، 232/أ.

79 الفتاوى الصغرى للصدر الشهيد، 227/أ.

80 نظم الفقه للزندويستي، 5/أ.

81 نظم الفقه للزندويستي، 5/أ.

82 نظم الفقه للزندويستي، 5/ب.

83 نظم الفقه للزندويستي، 7/ب.

84 المحيط البرهاني لبرهان الدين البخاري، 87/2.

85 المحيط البرهاني لبرهان الدين البخاري، 288/2، نقلاً عن فتاوى ما وراء النهر.

86 أي: على المرأة ومحرمه، كما سبق.

87 عيون المسائل لأبي الليث السمرقندي، ص 64؛ نظم الفقه للزندويستي، 157/ب.

13. وسئل الشيخ أبو حفص عن امرأة لا تصلي الفرائض؟ قال يطلقها، وأن لقي الله ومهرها عليه أحب إلي من أن يطأ امرأة لا تصلي.⁸⁸

14. وذكر في فوائد الشيخ الإمام الأجل أبي حفص الكبير البخاري رحمه الله: اشترى بذرا على أنه بذر بطيخ شتوي وزرعه، ثم وجده بذر بطيخ صيفي: فالبيع باطل، وعلى البائع رد الثمن، وعلى المشتري ذلك البذر.⁸⁹

15. وذكر في فوائد أبي حفص الكبير البخاري رحمه الله: استقرض من رجل دانت فلوس، وعدد الفلوس عشرة بدائق أو أكثر، فعزت الفلوس، فصار الدائق ستة أو رخصت، فصار الدائق خمسة عشر: فإنه يأخذ منه عدد ما أعطى، ولا يزيد عليه.⁹⁰

16. وذكر في فوائد أبي حفص الكبير رحمه الله: رجل استأجر حمارا إلى قرية بأجر مسمى ذاهبا وجائيا على أن يرجع في يومه ذلك، فلم يرجع في يومه ذلك، ورجع في الغد؟ قال: عليه نصف الأجر للذهاب ولا شيء عليه في الرجوع؛ لأنه حالف حيث لم يرجع في يومه ذلك.⁹¹

17. [قال الأسروشنى:] ورأيت في فوائد الشيخ الإمام الراحل أبي حفص الكبير البخاري رحمه الله: الكفالة للصبي لا تجوز. قيل له: الصبي محجور عن المضار لا عن المنافع، بدليل قبول الهبة والصدقة، وفي هذا منفعة، فيجوز؟ قال رحمه الله: لأن الهبة أو الصدقة تصح بالفعل وفعله معتبر، فأما هاهنا فلا بد من القول، وأقواله غير معتبرة.⁹²

18. وفي فوائد الشيخ الإمام أبي حفص الكبير البخاري رحمه الله: سئل عن أيتام لهم وصي، ولهم أرض، هل للوصي إن يأخذ أرضهم مزارعة؟ قال: نعم، يأخذها مزارعة كما يأخذها غيره، ويشهد عند عقد المزارعة أنه يأخذها مزارعة.⁹³

19. وفي فوائد الشيخ الإمام أبي حفص الكبير رحمه الله: صبي قائم على سطح أو حائط، صاح به رجل، ففزع الصبي ووقع ومات: يغرّم الصائح دينه، وهي على عاقلته. وكذلك لو كان على الطريق، فمرت دابة، فصاح بها رجل، فوطأته الدابة فمات: يضمن الصائح دينه، وهي على عاقلته.⁹⁴

وتتفق هذه المسائل والفتاوى في بعض النقاط، منها أن جميعها مشاكل فقهية حلها أبو حفص الكبير رحمه الله. وقد صرح في بعضها أن أبا حفص سئل عنها فأفتى، وفي بعضها الآخر نقلت مسألة الفتوى مباشرة دون ذكر سؤال معها. ونقطة أخرى لافتة للنظر أن هذه المسائل ليست كلها من المسائل الفقهية؛ لأن ما أجاب أبو حفص الكبير رحمه الله عن بعضها هي المسائل غير الفقهية، وخاصة المسائل الاعتقادية/الكلامية. ويدل هذا على أن ما عرضت على أبي حفص للسؤال عن إجاباتها كان مسائل متنوعة، فقهية كانت أو غير فقهية، فأجاب أبو حفص -الذي هو من المشايخ المجتهدين في المسألة- عن هذه المسائل جميعها باجتهاده. وهذا يستلزم وصف هذه المسائل على أنها من المسائل التي يقال لها في طبقات المسائل للحنفية: «الفتاوى» و«الواقعات»، وفقا للتعريف السائد بين أهل العلم الذي وضعه أولا قتالي زاده ثم تابعه فيه من جاء بعده من فقهاء الحنفية، كما سبق.

88 عيون المسائل لأبي الليث السمرقندي، ص 474؛ الحاوي في الفتاوى للحصري، 22/ب (نقلا عن فتاوى ما وراء النهر)؛ كتاب الواقعات للصدر الشهيد، 144/ب؛ المحيط البرهاني لبرهان الدين البخاري، 3/171، 5/399؛ يتيمة الدهر لترجماني، 130/أ.

89 الفصول للأستروشنى، 398/ب-399/أ.

90 الفصول للأستروشنى، 147/ب.

91 الفصول للأستروشنى، 314/أ.

92 الفصول للأستروشنى، 146/أ.

93 الفصول للأستروشنى، 74/أ.

94 الفصول للأستروشنى، 253/أ.

خاتمة

تناول هذا البحث المؤلفات التي تحمل عنوان «المسائل» عموماً، ومسائل أبي حفص الكبير خصوصاً، والتي كتبت أكثرها في القرن 9/3، قبل أبي الليث السمرقندي الذي يعتبر أنه هو المؤلف المؤسس لأدبيات الفتوى الحنفية في آسيا الوسطى. وكان أهم الأهداف الأساسية لبحثنا هو تحديد هذه الكتب التي لم يصل أي منها حتى يومنا هذا، ومؤلفيها وإلقاء الضوء على طبيعتها، وبالأخص الكشف عن مصدرية ومرجعية مسائل أبي حفص الكبير لأدبيات الفتوى.

ومن أهم النتائج التي انتهينا إليها في بحثنا هي أن القرن 9/3 ليس مجرد «قرن رواية» روي فيه الكتب المؤسسة للمذهب الحنفي، خلافاً للاعتقاد السائد. وتمّ الكشف أيضاً في بحثنا أن هذا القرن هو قرن إما أُلّف فيه بالغالب كتب تناولت موضوعاً واحداً فقط أو كتب أقل تطوراً من حيث المنهجية والشمولية كنتيجة طبيعية لكونها من بين الأمثلة الأولى لنوعها.

وإن لم يبق معظم تلك النصوص الأصيله لكتب هذا القرن إلى يومنا هذا، إلا أنه استمر وجودها كمصدر ومرجع في ضمن الكتب الشاملة والمنهجية المكتوبة في القرن التالي (القرن 10/4). ونعتقد أن كتابة المؤلفات في القرن 10/4 على صفة الشمولية والمنهجية ودمج مؤلفات القرن 9/3 في طياتها كمصدر لها، هي كانت من بين الأسباب الرئيسة لعدم وصول الأخير إلى الفترات اللاحقة.

والكتب التي تحمل عنوان «المسائل» والتي هي موضوع بحثنا هي من المؤلفات التي تحمل سمات القرن الذي كتبت فيه، ولذلك لم تصل أي واحد منها إلى يومنا. وفي هذا السياق، لاحظنا أن هناك 15 كتاباً بعنوان «المسائل» أُلّفها فقهاء الأحناف الذين عاشوا في القرن 9/3، وصرنا إلى هذه الملاحظة من خلال الاقتباسات من تلك الكتب نفسها. وعلى العموم تعتبر هذه «المسائل» المنسوبة لتلاميذ أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني والحسن بن زياد وتلاميذ تلاميذهم، أعمالاً مهمة أيضاً لأنها كتبت في فترة زمنية كانت تمثل بداية ظهور «طبقة المشايخ» في تاريخ المذهب الحنفي.

ومن بين هذه الكتب أيضاً مسائل أبي حفص الكبير، وهو اسم مؤثر في جوانب عديدة عند الحنفية في آسيا الوسطى. وقد تقرر في بحثنا أن هذا الكتاب الذي يشار إليه في المصادر أيضاً بفتاوى أبي حفص وفتاوى أبي حفص، كان من بين مصادر أهم كتب أدبيات الفتوى الحنفية، ومنها كتاب النوازل لأبي الليث السمرقندي الذي يعتبر مؤلفاً مؤسساً لهذا الأدب. وبناءً على الاقتباسات التي جاءت منه تم التوصل إلى أن هذا الكتاب كان أول «مجموعة فتاوى شخصية» في المنطقة، وتكوّنت من فتاوى أصدرها أبو حفص الكبير بعد عودته من العراق إلى بخارى. ومن هذا المنطلق يمكننا أن نقول: إن مسائل أبي حفص الكبير يعد من بين أوائل الأمثلة التي تتضمن مسائل من نوع الفتاوى/الواقعات/النوازل، وهو المرتبة الأخيرة في التصنيف الهرمي الثلاثي للمسائل الفقهية عند الحنفية.

كان غرضنا في هذا البحث هو الكشف عن «أدب المسائل» بشكل عام، ومسائل أبي حفص الكبير بشكل خاص من مختلف الزوايا. ونرى أنه من المهم لتاريخنا العلمي أن يسقط الضوء على التراكم العلمي لهذا القرن (القرن 9/3) الذي يعتبر «فترة الحلقات المفقودة» في العلوم الإسلامية، وذلك من خلال البحث عنه بواسطة الاقتباسات في مصادر القرون التالية التي تتسم بخصوصية «النص الناقل».

المصادر والمراجع

- الأجناس، أبو العباس أحمد بن محمد الناطفي، تحقيق: عبد الله بن سعد، كريم بن فؤاد، رياض: دار المأثور، 2016/1437.
- الإحكام في شرح درر الحكام، إسماعيل بن عبد الغني النابلسي، دمشق: دار الكتب الظاهرية، 5184.
- أخبار أبي حنيفة وأصحابه، الحسين بن علي الصيمري، تحقيق: أبو الوفاء الأفعاني، بيروت: دار عالم الكتب، 1985/1405.
- أخبار القضاة، وكيع محمد بن خلف، تحقيق: مصطفى المراغي، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1947/1366.
- الأصل، أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق: محمد بويونكالن، بيروت، قطر: دار ابن حزم، وزارة أوقاف دولة قطر، 1433هـ/2012م.
- الإمام محمد بن الحسن الشيباني نابغة الفقه الإسلامي، علي أحمد الندوي، دمشق: دار القلم، 1994/1414.
- الأنساب، عبد الكريم السمعاني، تحقيق: اليماني، الهاشمي، محمد أطفاف، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1962/1382.
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين ابن نجيم، د.م.: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.
- بلوغ الأماني في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي، محمد زاهد الكوثري، تحقيق: حمزة البكري، عمان: دار الفتح، 2017/1438.
- البنية شرح الهداية، بدر الدين العيني، تحقيق: أيمن صالح شعبان، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1420.
- تاريخ جرجان، أبو القاسم حمزة بن يوسف الجرجاني، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، بيروت: عالم الكتب، 1987هـ/1407م.
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبد القدر بن محمد القرشي، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلوة، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، 1978هـ/1398م.
- الحاوي في الفتاوى، محمد بن إبراهيم الحصري، إستانبول: مكتبة كوبرولي، فاضل أحمد باشا، 549.
- رحلة ابن بطوطة، محمد بن عبد الله ابن بطوطة، تحقيق: محمد الطنجي، د.م.: دار الشرق العربي، د.ت.
- رد المحتار في شرح در المختار، محمد أمين ابن عابدين، مصر: مصطفى البابي الحلبي، 1966هـ/1386م.
- شرح السير الكبير، شمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق: كمال عبد العظيم العناني، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997هـ/1417م.
- شرح عقود رسم المفتي، محمد أمين ابن عابدين، تحقيق: شنول صيلان، أنقرة: وقف الديانة التركي، 2021هـ/1438م.
- الطبقات السنية في تراجم الحنفية، تقي الدين بن عبد القادر التميمي، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلوة، رياض: دار الرفاعي، 1989م.
- الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع، تحقيق: علي محمد عمر، القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001هـ/1421م.
- عمدة ذوي البصائر لحل مهمات الأشباه والنظائر، إبراهيم بن الحسين بيري زاده، تحقيق: صفوت كوسا وآخرون، إستانبول: مكتبة الإرشاد، 2016هـ/1437م.
- عيون المسائل، أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي (ت. 983/373)، تحقيق: صلاح الدين الناهي، بغداد: مطبعة أسعد، 1966هـ/1386م.

- غمز عيون البصائر على محاسن الأشباه والنظائر، أبو العباس أحمد بن محمد الحموي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ/1985م.
- الفتاوى الصغرى، نجم الدين يوسف بن أحمد الخاصي، إستانبول: مكتبة بايزيد، مرزيفونلو، 18980.
- فتاوى شيخ الإسلام عطاء بن حمزة السغددي، نجم الدين أبو حفص عمر النسفي، تحقيق: محمد ياسر شاهين، دار الرياحين، بيروت، 2021/1442.
- فتح القدير، كمال الدين ابن الهمام، مصر: مصطفى البابي الحلبي، 1970/1389.
- الفصول، مجد الدين محمد الأُسروشي، إستانبول: المكتبة السليمانية، قره جليبي، 202.
- كتاب النوازل، أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي، إستانبول: المكتبة السليمانية، نور عثمانية، 2067.
- كتاب الوقاعات، صدر الشهيد حسام الدين عمر بن عبد العزيز، إستانبول: مكتبة بايزيد، 18979.
- كثائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار، محمود بن سليمان الكفوي، تحقيق: صفوت كوسا وآخرون، إستانبول: مكتبة الإرشاد، 1438هـ/2017م.
- كشف الآثار الشريفة في مناقب الإمام أبي حنيفة، أبو محمد عبد الله بن محمد الحارثي السبذموني، تحقيق: لطيف الرحمن القاسمي، إستانبول: مكتبة الإرشاد، 1441هـ/2020م.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، كاتب جليبي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- المبسوط، شمس الأئمة السرخسي، تصحيح: جمع من أفاضل العلماء، بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- المحيط البرهاني، برهان الدين محمود بن أحمد البخاري، تحقيق: عبد الكريم سامي الجنددي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ/2004م.
- مقدمة الجامع الصغير لمحمد بن الحسن الشباني، محمد بوينوكالن، إستانبول: Ocak Yayincilik، 2009.
- مقدمة كتاب الأصل لمحمد بن الحسن الشباني، محمد بوينوكالن، بيروت: دار ابن حزم، 1433هـ/2012م.
- النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير، عبد الحي اللكنوي، بيروت: عالم الكتب، 1406هـ.
- نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، محمد أمين ابن عابدين، إستانبول: د.د.، 1320هـ.
- نظم الفقه والإشراف على أصوله، يحيى بن علي الزندويستي، أوزبكستان: مكتبة الدولة الشعبية لمخطوطات الشرق، 2884.
- يتيمة الدهر في فتاوى أهل العصر، مجد الأئمة الترجماني، القاهرة: مكتبة الأزهر، 26958/2159.

Kaynakça/References

- Aynî, Bedreddin. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. nşr. Eymen Salih Şaban. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/2000.
- Bedir, Mürteza. "Ebû Hafs el-Kebîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, EK-1/365. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Boynukalın, Mehmet. "Mukaddime". *el-Aşl*. mlf. Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- , "Mukaddime". *el-Câmiu's-sağîr*. mlf. Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2009.
- Buhârî, Burhâneddin Mahmud b. Ahmed. *el-Muḥiṭu'l-Burhânî*. nşr. Abdülkerim Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1424/2004.
- Cürcânî, Hamza b. Yûsuf. *Târîhü Cürcân*. thk. Mürâkabe Abdülmuîd Han. Beyrut, Âlemü'l-kütüb, 1407/1987.
- Duman Soner. Adnan Hoyladı. "Teşekkül Döneminde Hanefiliğin Farklı Coğrafyalara Yayılması". *Bilimname* 45, (Kasım 2021): 1-42.
- Ençakar, Orhan. *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- , "Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) Tabakâtü'l-mesâil Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili". *İslam Araştırmaları Dergisi* (2022): 97-143.
- Hâsî, Necmeddin. *el-Fetâvâ's-suğrâ*. İstanbul: Beyazıt Ktp. Merzifonlu, 18980.
- Hasîrî, Muhammed b. İbrahim. *el-Hâvî fi'l-fetâvâ*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, 549.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Şerhu 'Uḫûdî resmî'l-müftî*. nşr. Şenol Saylan. Ankara: Vakfû'd-Diyaneti't-Türkiyye, 1438/2021.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1386/1966.
- , Muhammed Emîn. "Neşru'l-'arf fi binâi ba'zî'l-ahkâm ale'l-'urf". *Mecmû'atü resâilî İbn Âbidîn*. İstanbul: b.y. 1320.
- İbn Nuceym, Zeynüddin. *el-Bahrü'r-râ 'iḫ şerhu Kenzî'd-dekâ 'iḫ*. y.y.: Dâru'l-kitâbî'l-İslâmî, 2. Baskı, t.y.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin. *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*. 10 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-ẓunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.y.
- Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fuḫahâ 'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. nşr. Saffet Köse vdğr. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1438/2017.
- Kınalızâde Ali Efendi. *Tabakâtü'l-mesâil*. thk. Orhan Ençakar. "Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) Tabakâtü'l-mesâil Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili". *İslam Araştırmaları Dergisi* (2022) 97-143.
- Kureşî, Abdülkâdir. *el-Cevâhirü'l-muḫḫıyye fi ṭabaḫâti'l-Ḥanefiyye*. nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Kahire: Dâru Hecer, 1413/1993.
- Leknevî, Abdülhâyy. *en-Nâfi 'u'l-kebir limen yuṭâli 'u'l-Câmi 'a's-şagîr*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1406.
- Nedvî, Ali Ahmed. *el-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî: nâbigatü'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1414/1994.
- Nablusî, İsmâil b. Abdülganî. *el-İḫkâm fi şerhi Düreri'l-ḫükkâm*. Dımaşk: Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, 5184.
- Nâtufî, Ebu'l-Abbâs. *el-Ecnâs*. nşr. Abdullah b. Sa'd, Kerim b. Sa'd. 2 Cilt. Riyâd: Darü'l-Me'sur, 2016/1437.
- Nesefî, Necmeddin Ebu Hafs Ömer. *Fetâvâ Şeyhilislâm 'Atâ b. Hamza es-Suğdî*. nşr. Muhammed Yasir Şahin. Beyrut: Dârü'r-Reyâhîn, 2021/1442.

- Pirîzâde, İbrahim b. Hüseyin. *'Umdetü zevi'l-beşâ'ir li-halli mühimmâti'l-Eşbah ve'n-nezâir*. nşr. Saffet Köse, İlyas Kaplan. 2 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1437/2016.
- Sadrüşşehid, Hüsameddin. *Kitâbü'l-vâkı'ât*. İstanbul: Beyazıt Ktp. 18979.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali. *Ah̄bâru Ebî Hanîfe ve aşhâbihî*. Beyrut: Dâru âlemi'l-kütüb, 1405/1985.
- Sem'ânî, Abdülkerim. *el-Ensâb*. 13 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1382/1962.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys. *Kitâbü'n-nevâzil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067, 151b-367a.
- Tercümânî Mecdü'l-Eimme. *Yetîmetü'd-dehr fi fetâvâ ehli'l-'aşr. Kahire: el-Ezher Ktp. 2159/26958*.
- Temimî, Takiyyiddin. *eṭ-Ṭabaḳâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Ḥanefiyye*. nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Riyad: Dârü'r-Rifâi, 1989.
- Üsrüşeni, Mecdüddin Muhammed. *Fuṣûl*. İstanbul: Süleymaniye Ktp. Kara Çelebi, 202.
- Vekî, Muhammed b. Halef. *Ah̄bârü'l-kuḍât*. 3 Cilt. nşr. Mustafa el-Merâġî. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye el-Kübrâ, 1366/1947.
- Yılmaz, Okan Kadir. *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans Tezi, 2017.
- Zendevisetî, Yahya b. Ali. *Naẓmü'l-fıkh ve'l-işrâf 'alâ usûlihî*. Özbekistan: Devlet Halk Ktp. Şark Yazmaları, 2884.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Kurt Gödel's Reading of Edmund Husserl: Seeking the Foundations of Mathematics in the Light of Phenomenology

Kurt Gödel'in Edmund Husserl Okuması: Matematiğin Temellerini
Fenomenolojinin Işığında Aramak

Abdullah BAŞARAN*

Abstract: In his later works, the great logician and mathematician Kurt Gödel concentrated his focus on philosophical problems such as the implications of set theory, the grammar and philosophy of language, objectivity and relativity, the ontological proof of God's existence, and phenomenology as an exact method. This essay explores how Gödel read the philosophy (of logic and mathematics) of his time and why he turned his attention to Husserl's phenomenology to describe the foundations of mathematics. To begin with, Gödel employs Husserl's significant distinction between *Weltanschauung* (worldview) philosophy and philosophy as rigorous science: According to the *Weltanschauung* philosophy, the spirit of time constantly changes so that the ideas discussed and goals attempted are meant to be temporal, and not for the sake of eternal truths, but for that of their own perfection; philosophy as rigorous science, on the other hand, is supratemporal so that its aim is to discover absolute and timeless values. As for the worldview of his time, Gödel saw the development of philosophy, and mathematics leaned toward skepticism, pessimism, and positivism. For instance, the antinomies of set theory have shaken the grounds on which mathematics and logic are founded. Gödel also used these paradoxes in his incompleteness theorems to prove that there are some statements that can neither be proven nor disproved within a system. This also means that arithmetic is not sufficient to prove consistency. From this, however, Gödel does not come to a conclusion for a nihilism in mathematics and logic: These mere antinomies of set theory do not "necessarily" lead us to logical positivism, and neither to such a materialism, nor to any kind of pessimistic theory of knowledge. The incompleteness theorems assert that there are arithmetical propositions that are true but neither provable nor unprovable within their own calculus, so that arithmetic is intrinsically incomplete. However, instead of Alfred Tarski's pathological view of examining the detections within the faulty system and then reforming the system all together, Gödel holds that we need to change our methods to find new patterns that describe the antinomies pointing to the unrecoverable reality of the mathematical world. Thus, Gödel does not follow any variation of the *Weltanschauung* philosophy of his time, either attempting to reduce mathematical realities to mathematical proofs in order to get rid of antinomies, or endeavoring to rescue a complete system of truths by a closed formal system, both *Weltanschauung* philosophies fail to set forth a realistic method. In this context, Gödel finds the task of phenomenology

* Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı, abdullahbasaran@hitit.edu.tr,
ORCID: 0000-0001-9789-7456

analogous to what he pursues, in terms of a systematic framework for the foundations of mathematics. Husserl's phenomenology, in Gödel's account, proliferates the intuition of (mathematical) essences and clarifies the meaning of undefinable concepts such as the antinomies of set theory. Applying phenomenological reduction to the objective reality of the mathematical world, Gödel believes that one obtains a clear experiential reality of the essential characteristics of (mathematical and logical) concepts. Briefly, what Gödel finds in Husserl's phenomenology that corresponds to his way of mathematical realism is a thoroughly designated method that gives us mathematical essences back again.

Keywords: Kurt Gödel, Mathematics, Logic, Edmund Husserl, Phenomenology

Öz: Büyük mantıkçı ve matematikçi Kurt Gödel, son dönem çalışmalarında küme teorisinin sonuçları, dilin grameri ve felsefesi, nesnellik ve görelilik, Tanrı'nın varlığının ontolojik kanıtı ve kesin bir yöntem olarak fenomenoloji gibi felsefi sorunlara odaklanır. Bu makale Gödel'in kendi zamanının (mantık ve matematik) felsefesini nasıl okuduğunu ve matematiğin temellerini açıklamak için neden Husserl'in fenomenolojisine yöneldiğini incelemektedir. Gödel, öncelikle Husserl'in *Weltanschauung* (dünya görüşü) felsefesi ile kesin bilim olarak felsefe arasında yaptığı önemli ayrımı kullanır: *Weltanschauung* felsefesine göre zamanın ruhu sürekli değişir, dolayısıyla tartışılan fikirler ve ulaşılmaya çalışılan hedefler zamansaldır ve ebedi hakikatler uğruna değil, kendi mükemmellikleri içindir; öte yandan, kesin bilim olarak felsefe ise zamanüstüdür, dolayısıyla amacı da mutlak ve zamansız değerleri keşfetmektir. Gödel, kendi zamanının dünya görüşünü değerlendirdiğinde, felsefe ve matematiğin gelişiminin şüphecilik, kötümserlik ve pozitivizme doğru eğildiğini görür. Örneğin küme teorisinin antinomileri, matematik ve mantığın üzerine kurulduğu zemini sarsmıştır. Gödel de tamamlanmamışlık teoremlerinde bu paradoksları, bir sistem içinde ne kanıtlanabilen ne de çürütülebilen bazı ifadeler olduğunu ortaya koymak için kullanır. Bu aynı zamanda aritmetiğin kendi tutarlılığını kanıtlamaya uygun olmadığı anlamına gelir. Ancak Gödel buradan matematik ve mantıkta nihilizme düşmek sonucuna varmaz: Küme teorisinin bu açık antinomileri bizi "zorunlu olarak" ne mantıksal pozitivizme, ne materyalizme ne de herhangi bir karamsar bilgi teorisine götürür. Tamamlanmamışlık teoremleri, kendi hesap sistemi içinde doğru olan ancak kanıtlanabilir ne de kanıtlanamaz olan aritmetiksel önermeler olduğunu, dolayısıyla aritmetiğin özünde tamamlanmamış olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte, Alfred Tarski'nin bir sistem içindeki hataları tespit edip sistemi hep birlikte yeniden biçimlendirmeye yönelik patolojik görüşü yerine Gödel, matematiksel dünyanın telafi edilemez gerçekliğine işaret eden antinomileri betimleyen yeni kalıplar bulmak için yöntemlerimizi değiştirmemiz gerektiğini savunur. Dolayısıyla Gödel, döneminin *Weltanschauung* felsefesinin herhangi bir varyasyonunu takip etmez; ne antinomilerden kurtulmak için matematiksel gerçeklikleri matematiksel kanıtlara indirgemeye çalışır ne de kapalı bir biçimsel sistemle eksiksiz bir doğrular sistemini kurtarmaya çabalar, çünkü Gödel'e göre her iki *Weltanschauung* felsefesi de gerçekçi bir yöntem ortaya koyamaz. Bu bağlamda Gödel, fenomenolojinin görevini, matematiğin temelleri için sistematik bir çerçeve arayışına benzer bulur. Gödel'e göre Husserl'in fenomenolojisi (matematiksel) özlere yönelik sezgiyi çoğaltır ve küme teorisinin antinomileri gibi tanımlanamayan kavramların anlamının açıklığa kavuşturulmasını sağlar. Fenomenolojik indirgemeyi matematiksel dünyanın nesnel gerçekliğine uygulayan Gödel, (matematiksel ve mantıksal) kavramların temel özelliklerinin açık bir deneysel gerçekliğini elde ettiğine inanır. Kısaca ifade etmek gerekirse, Gödel'in Husserl'in fenomenolojisinde bulduğu ve kendi matematiksel gerçekçilik yöntemine karşılık gelen şey, matematiksel özleri bize geri veren, derli toplu bir yöntemdir.

Anahtar Kelimeler: Kurt Gödel, Matematik, Mantık, Edmund Husserl, Fenomenoloji

Introduction

Now in fact, there exists today the beginning of a science which claims to possess a systematic method for such a clarification of meaning, and that is the phenomenology founded by Husserl. Here clarification of meaning consists in focusing more sharply on the concepts concerned by directing our attention in a certain way, namely, onto our own acts in the use of these concepts, onto our powers in carrying out our acts, etc. But one must keep clearly in mind that this phenomenology is not a science in the same sense as the other sciences. Rather it is [or in any case should be] a procedure or technique that should produce in us a new state of consciousness in which we describe in detail the basic concepts we use in our thought, or grasp other basic concepts hitherto unknown to us. I believe there is no reason at all to reject such a procedure at the outset as hopeless. Empiricists, of course, have the least reason of all to do so, for that would mean that their empiricism is, in truth, an apriorism with its sign reversed.

— Kurt Gödel¹

It is quite understandable that a genius whose work in his earlier ages blazed a trail in mathematics or logic turns his interest toward philosophy in order to construe what he has accomplished. This is the case for Kurt Gödel as well, who in his later works concentrated his focus on the philosophical problems comprising the implications of set theory, the grammar and philosophy of language, objectivity and relativity, the ontological proof of God's existence, and phenomenology as an exact method. With regard to these inquiries, we know that Gödel was much exposed to Immanuel Kant's transcendental philosophy, Arthur Schopenhauer's idealism, and Edmund Husserl's phenomenology. This essay intends to scrutinize how Gödel read Husserl and attempts to elucidate the speculative relationship between Gödel's incompleteness theorems and what Husserl suggests in his phenomenological movement.

In order to make this relationship clear, the first part of the essay will go over one of Gödel's posthumous papers, "The Modern Development of the Foundations of Mathematics in the Light of Philosophy," which was initially thought as a lecture, whose main idea is basically to introduce Husserl's phenomenology as a well-conceived technique utilizable for not explaining but describing the foundations of mathematics. For Gödel believes, "there is no reason at all to reject such a procedure at the outset as hopeless."² Despite the fact that he does not give us so much information explaining Husserl's phenomenology or how his procedure of thinking becomes useful for the philosophy of mathematics, it would not be rather peculiar to speculate that Gödel understood Husserl's method well. Thus, the second

1 Kurt Gödel, "The Modern Development of the Foundations of Mathematics in the Light of Philosophy" (1961/?), in *Kurt Gödel: Collected Works, Volume III: Unpublished Essays and Lectures*, eds. S. Feferman, J.W. Dawson, Jr., W. Goldfarb, C. Parsons, R.M. Solovay (New York & Oxford: Oxford University Press, 1995), 383.

2 Gödel, 383.

part of the essay will shed light on the question of what Gödel saw in Husserl's phenomenology. Husserl's phenomenology, in Gödel's account, not only proliferates the intuition of essences for mathematical realism but also provides a rigorous method for clarifying the meaning of undefinable concepts, such as the antinomies of set theory.

Gödel's Critical Position in the *Weltanschauung* Philosophy

Gödel explicates the objective of the lecture on mathematics and philosophy in his first words: "I would like to attempt here to describe, in terms of philosophical concepts, the development of foundational research in mathematics since around the turn of the century, and to fit it into a general schema of possible philosophical world-views."³ Here it is to be expected that Gödel will describe a general overview of recent tendencies in philosophy. By so doing, Gödel employs Husserl's significant distinction between *Weltanschauung* philosophy and philosophy as a rigorous science. According to the former —viz. *Weltanschauung* philosophy— the spirit of time constantly changes so that the ideas discussed and goals attempted are meant to be temporal, and not for the sake of eternal truths, but for that of their own perfection. Since René Descartes, to illustrate, modern philosophy as a world-view, or as an ideology, is a different one from medieval thought as well as from ancient Greek philosophy. Philosophy as a rigorous science, on the other hand, is supratemporal so that its aim is to discover absolute and timeless values; and yet, in Husserl's consideration, there has not emerged any attempt so far.⁴

To begin with, Gödel outlines the *Weltanschauung* philosophy of his time. The philosophical tendencies at hand, in this picture, can be divided into two categories: On the *right* side of the chart, so to speak, there are spiritualism, idealism, theology, apriorism, and optimism, whereas there appear skepticism, materialism, positivism, empiricism, and pessimism on the *left*. In the wake of the Renaissance and the upsurge of modernity, according to Gödel, the development of philosophy leaned from the right toward the leftward approach; there followed the downfall of conservative thinking and the rise of skepticism in the modern era. As for mathematics, even though philosophical trends became prone to the leftward view, it persevered its inclination toward the right until the second half of the 19th century. Nevertheless, the antinomies of set theory do indeed cut the branches of the robust arithmetic that Gottlob Frege initiated while mathematicians were still standing on them. As a result, these antinomies introduced by Bertrand Russell and his fiery followers led the last stronghold, *arithmetic*, to a more leftist view, that is, to skepticism, pessimism, and positivism in mathematics. That is to say, the superiority of arithmetic was on shaky ground, and this became the new portrait of the *Weltanschauung* in terms of mathematics and logic.

3 Gödel, 375.

4 Edmund Husserl, "Philosophy as Rigorous Science", in *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, trans. Quentin Lauer (New York: Harper & Row, 1965) 135-36.

Having said that, it is important to note that Gödel was at odds with this specific spirit of time. Though he appointed his incompleteness theorems on the basis of Russell and Whitehead's *Principia Mathematica*, Gödel believed their contribution was neither advanced nor original. The skeptical logic and arithmetic following the logical paradoxes and contradictions was not accepted in the Gödelian perspective. As he maintains,

it was the antinomies of set theory, contradictions that allegedly appeared within mathematics, whose significance was exaggerated by sceptics [sic] and empiricists and which were employed as a pretext for the leftward upheaval. I say "allegedly" and "exaggerated" because, in the first place, these contradictions did not appear within mathematics but near its outermost boundary toward philosophy; and secondly, they have been resolved in a manner that is completely satisfactory and, for everyone who understands the theory, nearly obvious. Such arguments are, however, of no use against the spirit of the time, and so the result was that many or most mathematicians denied that mathematics, as it had developed previously, represents a system of truths.⁵

In other words, Gödel was not much impressed with the antinomies in the set theory, such as the liar's paradox, Russell's paradox of the set of all sets, or Grelling's paradox of the "heterological." Interestingly enough, in his early masterpiece, "On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems," Gödel uses these paradoxes in his incompleteness theorems in order to prove that in each system, there are some statements which can neither be proved nor disproved within the same system.⁶ This basically means that arithmetic is not eligible to prove its own consistency. Despite all the designable consequences of his own theorem, Gödel does not come to theorize a nihilistic approach to mathematics and logic. Rather, he is precautionary to distance himself from those tendencies in mathematicians and not to sacrifice eternal truths for the sake of that spirit of time. Furthermore, he is so vigilant not to promote the rightward approaches whose aim is to conserve mathematical certainty. By the incompleteness theorems, he has already asserted that there are arithmetical propositions that are true but neither provable nor unprovable within their own calculus, so that arithmetic is intrinsically incomplete. Therefore, contrary to what David Hilbert will later faithfully strive to reinforce, "the rightward conception of mathematics as a complete system of truths cannot be rescued by appeal to a set of axioms and formal rules."⁷

The main purpose of Gödel's lecture — "The Modern Development of the Foundations of Mathematics in the Light of Philosophy" — seems to authentically position himself according to the question at hand, that is, what is to do with these antinomies in terms

5 Gödel, "The Modern Development of the Foundations of Mathematics in the Light of Philosophy" (1961/?), 377.

6 Kurt Gödel, *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems*, trans. B. Meltzer (New York: Dover Publications, 1930), 71.

7 Dagfinn Føllesdal, "Introductory Note to 1961/?", in *Kurt Gödel: Collected Works, Volume III: Unpublished Essays and Lectures*, eds. S. Feferman, J.W. Dawson, Jr., W. Goldfarb, C. Parsons, R.M. Solovay (New York & Oxford: Oxford University Press, 1995), 365.

of his incompleteness theorems: the mere antinomies of set theory, in this regard, do not *necessarily* lead us to logical positivism, and neither to such a materialism, nor to any kind of pessimistic theory of knowledge.

First of all, Gödel is at odds with logicism in which logical paradoxes are to be considered “impredicable”⁸ while attempting to construct an all-embracing universal logic to which mathematics can be reducible.⁹ To get back to the earlier history of logicism, as Frege conjures up such a complete system when he maintains “arithmetic would be only a further developed logic, every arithmetic theorem a logical law, albeit a derived one,”¹⁰ Peano arithmetic and Cantorian set theory become the concrete models of logic in terms of completeness and self-sufficiency. Thus, all arithmetic truths are also provable as theorems within the same system. However, Russell’s paradox and the following asserted paradoxes utterly devastate the consistency of the set theory. This catastrophic discovery leads the Vienna School, to which Gödel was a discreet participant, to constitute a theory escaping such antinomies and filtering out every possible statement analytically true and verifiable so that we can reach cognitively meaningful propositions. And yet, the verificationist theory of meaning (VTM) for such a hygienic and universal system is doomed to failure precisely because it is exclusively stuck into positivistic verifications and fails to see the incompleteness of man-made systems. As Gödel will show in the first incompleteness theorem proving the existence of undecidable propositions in a determined system, “no kind of mathematics is ever going to be comprehensive enough to express fully the everyday notion of truth; in linguistic terms, no amount of syntax will ever entirely eliminate semantics.”¹¹ Simply put, just as the notion of the arithmetic truth is no longer arithmetically definable in the arithmetic system applied, so mathematics cannot be the syntax of language, as Carnap propounds.

Furthermore, Hilbert’s solution to eliminate the antinomies of the set theory is also in vain. According to his program, one should create an internally closed and *meaningless* framework in which all formal propositions that can be proved (i.e., syntax) are equated with what is actually true in the mathematical world (semantics).¹² Such a formal system will announce the denunciation of metaphysics and apriorism: “A mathematics done formally is a mathematics purged of any ‘given’ truths—those claiming an unquestionable source in the ‘true nature of things,’ in and of themselves.”¹³ Therefore, a formal system that is out of paradoxes will become

8 Rudolf Carnap, “The Logicist Foundations of Mathematics”, in *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, Second Edition, eds. Paul Benacerraf and Hilary Putnam (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 46.

9 Carnap, 41.

10 Gottlob Frege, “The Concept of Number”, in *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, Second Edition, eds. Paul Benacerraf and Hilary Putnam (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 153.

11 John L. Casti and Werner DePauli, *Gödel: A Life of Logic* (Cambridge, MA: Perseus Publishing, 2000), 11-12.

12 Johann Von Neumann, “The Formalist Foundations of Mathematics”, in *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, Second Edition, eds. Paul Benacerraf and Hilary Putnam (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 61; Casti and DePauli, *Gödel*, 28-38.

13 Rebecca Goldstein, *Incompleteness: The Proof and Paradox of Kurt Gödel* (New York: W.W. Norton & Company, 2005), 133.

absolutely complete and consistent in itself, so that there will be no external truth outside of it.¹⁴ Gödel thereby forms his completeness theorem for first-order logic. However, he does not stop here but proceeds to launch the first incompleteness theorem.

In a nutshell, Gödel establishes this theorem on the basis of Hilbert's formalism and asserts that for any system claiming to be complete and consistent, there must be some statements that are true yet undecidable in terms of whether they are provable or unprovable: For instance, the bracketed sentence [This sentence is false] is, in this regard, a proposition from which both A and $\sim A$ can be derivable. The sentence bracketed is undecidable within the system. Thus, the attempt to formalize a closed but complete system is necessarily obliged to be incomplete because of those sorts of sentences existing both within and without the framework. Therefore, we may draw a conclusion that a formal system cannot prove its own consistency from itself, within itself.¹⁵ That is why Hilbert's attempt remains blind not only to the antinomies but also to its own foundation. With Gödel's explorations of the consequences of Hilbert's model, however, it has become obvious that "Gödel thus showed us the mathematical world is more complex (and hence stronger) than mathematical language. Language is itself sometimes more precise than thinking, but it is simultaneously weaker in that its syntax does not allow a reconstruction of all conceivable models."¹⁶

And finally, despite the fact that the idea of incompleteness in a system seems nihilistic enough, Gödel never buys into any pessimistic account in which the logical antinomies are regarded as chaotic diseases. To quote Alfred Tarski here,

Personally, as a logician, I could not reconcile myself with antinomies as a permanent element of our system of knowledge. However, I am not the least inclined to treat antinomies lightly. The appearance of an antinomy is for me *a symptom of disease*. Starting with premises that seem intuitively obvious, using forms of reasoning that seem intuitively certain, an antinomy leads us to nonsense, a contradiction. Whenever this happens, we have to submit our ways of thinking to a thorough revision, to reject some premises in which we believed or to improve some forms of argument which we used. We do this with the hope not only that the old antinomy will be disposed of but also that *no new one will appear*. To this end we test our reformed system of thinking by all available means, and, first of all, we try to reconstruct the old antinomy in the new setting; this testing is a very important activity in the realm of speculative thought, akin to carrying out crucial experiments in empirical science.¹⁷

What Tarski suggests is to *examine* the nature of language as a whole, detect the symptoms of the diseases (i.e., the antinomies and paradoxes), and finally, reform our system in order

14 R.B. Braithwaite, "Introduction", in Kurt Gödel, *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems* (New York: Dover Publications, 1992), 23.

15 Braithwaite, 25-26.

16 Casti and DePauli, *Gödel*, 73.

17 Alfred Tarski, "Truth and Proof", *Scientific American* 220, no. 6 (1969), 66.

to overcome them. Instead of this *pathological* view, Gödel holds that if our methods do not allow us to comprehend the complexity of mathematical reality, then we need to change our methods to find new patterns that describe the antinomies pointing to the unrecoverable reality of the mathematical world.

Briefly put, in contrast to the positivistic denunciation of metaphysics, to Hilbert's conservative attempt to create a closed formal system, and to Tarski's pathological approach to the antinomies, Gödel's *metamathematics* announces that we always escape the limitations of man-made systems by grasping the independent truths of abstract reality. In other words, we do not invent our mathematical or logical proofs and theorems in a well-designed system that is closed and sealed. Rather, we make discoveries by surpassing our boundaries. As Goldstein states succinctly, "Gödel believed our expressible knowledge, demonstrably our mathematical knowledge, is greater than our systems. Whereof we cannot formalize, thereof we can still know."¹⁸ Ascertaining the limits of formal systems, Gödel indicates that the mathematical language is always insufficient to cover the mathematical world. The truths of mathematics are always awaiting to be found by the human mind and always greater than what we can find.

Gödel and Husserl's Phenomenology

From what has been so far outlined, we come to highlight that the most significant theme Gödel elaborates is that the incompleteness theorems necessarily reinforce neither the leftward tendencies enhancing skepticism, positivism, and pessimism, nor the rightward conservative approaches promoting idealism, apriorism, and optimism. Rather, he holds that the incompleteness theorems are never contradictory with the completeness theorem proving the equilibrium of syntax and semantics. This is the most key conclusion precisely because what Gödel proposes is not to explain but to describe this enigmatic state with its own intricacies. For the first incompleteness theorem itself—neither A nor $\sim A$ is provable—seems a self-contradictory arithmetical proof asserting its own unprovability within the same arithmetical system. In this regard, it would not be wrong to say that Gödel's theorem speaks both from within and outside mathematics. That is why, either attempting to reduce mathematical realities to mathematical proofs in order to get rid of antinomies, or endeavoring to rescue a complete system of truths by a closed formal system, both *Weltanschauung* philosophies fail to set forth a realistic method. To put it another way, Gödel does not follow any variation of the *Weltanschauung* philosophy of his time. Instead, he underlines that "the truth lies in the middle or consists of a combination of the two conceptions."¹⁹ He finds a ground between these two extremes, which is the same point, he concludes, to which Husserlian phenomenology has been headed: a rigorous method that provides a significant procedure establishing the midway between the idealistic metaphysics (i.e., the rightward view) and the positivistic rejection of metaphysics (i.e., the leftward view). Notwithstanding

18 Goldstein, *Incompleteness*, 193.

19 Gödel, "The Modern Development of the Foundations of Mathematics in the Light of Philosophy" (1961/?), 381.

this brilliant yet unexpected encounter, Gödel in the lecture does not thoroughly go over Husserl's philosophy, but we may proceed to speculate from where he inaugurated.

In order to discover what this aforementioned midway refers to, we need to look over Husserl's rendition of the notion of "philosophy as rigorous science." To begin with, taking account of Husserl's mathematical background, it should be noticed that his project implicitly follows Leibniz's idea of the universal characteristics of mathematics. Philosophy as an exact science, in this regard, has been placed as opposed to the *Weltanschauung* philosophy with respect to a new scientific manner of philosophizing about the constitution of the ideas.²⁰ Succinctly put, the fundamental task of this new line of thought is "to establish philosophy on a basis of unimpeachable rationality"²¹ in order to achieve the genuine purpose of saving human reason from the sickness of craving for ultimate perfection and infinity regardless of human limitedness and finitude.²²

Gödel finds the task of phenomenology quite analogous to what he pursues in terms of a systematic framework for the foundations of mathematics. In this so-called scientific foundation, philosophy becomes a science in a different way from positive sciences simply because the chief goal of the latter does not cover the objective validity of cognition on which the former mainly focuses:

It is the philosopher's task to penetrate to the deeper validity rooted in the very essence of the object under investigation, which essence, of course, is also ultimate explanation for the way things act—because they are what they are. More importantly, from Husserl's point of view, the essences of things will be the truth of knowledge about them. *Absolute being and absolute truth become identified, then, and they are identified in the absolute knowledge to which only philosophy can lay claim*—absolute being is philosophically known being.²³

It has become clearer that the attempt to introduce philosophy as a rigorous science is indeed the historical purpose of philosophy, that is, to reach pure and absolute knowledge of the essences.²⁴ To quote from Husserl's *Ideas I*, "Phenomenology purports to be nothing other than a doctrine of essences within pure Intention."²⁵ Thus, the phenomenological method poses genuine questions concerning the foundational origins in order for grasping the essences through intuition.²⁶ That is why the phenomenological method in search of essences sharply differs from the natural sciences of the facts.²⁷ Here it should be noted that Husserl's rejection

20 Husserl, "Philosophy as Rigorous Science", 129-30; Richard Tieszen, "Gödel's Path from the Incompleteness Theorems (1931) to Phenomenology (1961)", *The Bulletin of Symbolic Logic* 4, no. 2 (1998), 184.

21 Lauer, "Introduction", 4.

22 Lauer, "Introduction", 7; Husserl, "Philosophy as Rigorous Science", 134 and "Philosophy and the Crisis of European Man", in *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, trans. Quentin Lauer (New York: Harper & Row, 1965), 158.

23 Lauer, "Introduction", 45; my italics.

24 Husserl, "Philosophy as Rigorous Science", 71.

25 Edmund Husserl, *Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy; First Book: General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. Daniel O. Dahlstrom (Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing, 2014), \$66, 120.

26 Husserl, "Philosophy and the Crisis of European Man", 145-47.

27 Husserl, "Philosophy as Rigorous Science", 121-22; Richard Tieszen, "Kurt Gödel and Phenomenology", *Philosophy*

of natural sciences saliently corresponds to Gödel's rejection of any formal system reducing the arithmetical truths (i.e., the essences of reality) to a purely mechanical system of provability. "It might even be suggested that," as Richard Tieszen claims boldly, "the incompleteness theorems and related results on decidability and consistency are in fact examples of philosophy as rigorous science. They are, that is, supported by a particular philosophy and they show in a rigorous way the limits of a purely formal, syntactical, or mechanical conception of mathematics."²⁸

Tieszen outlines in this passage what Gödel understands by mathematical realism, or —to call it in a merging way of Husserl and Gödel— *phenomenological realism*, "cultivating (deepening) knowledge of the abstract concepts," i.e., proliferating the intuition of (mathematical) essences.²⁹ Thus, phenomenological realism, in Gödel's account, provides a clarification of meaning. As he maintains in the lecture, Husserl's phenomenology provides a precise technique allowing us to elucidate the meaning of undefinable concepts, such as the antinomies of the set theory.³⁰ The propositions that are neither provable nor unprovable within a system, in this way, cannot be formally defined because our abstract concepts (and our perceptions) are constrained and limited, and because our mathematical (and also perceptual) intuition can always be under illusion.³¹ These undefinable and undecidable propositions are, however, only perceived and described by the phenomenological method, prescribing a new state of consciousness as we intuit the extensions of the axioms of the set theory.³²

Hence, a better understanding of mathematical reality is based on the idea that mathematical proofs and unprovability of some statements have an essential effect on meaning. This intricate nature of mathematical reality, which exists as *given* quite independently of us, can be exhausted neither by a syntactic nor any semantic system; however, following the Husserlian path of phenomenological thinking, we are in a position, that is limited and constrained, only to perceive and describe, i.e., only to *bracket* the objective reality (of concepts) present to consciousness in order to obtain a clear experiential reality of the essential characteristics of concepts.³³ As Gödel concisely writes in "Some Basic Theorems

of Science 59, no. 2 (1992), 179.

28 Tieszen, "Gödel's Path from the Incompleteness Theorems (1931) to Phenomenology (1961)", 197.

29 Gödel, "The Modern Development of the Foundations of Mathematics in the Light of Philosophy" (1961/?), 383.

30 Gödel, 383; Tieszen, "Kurt Gödel and Phenomenology", 181.

31 Tieszen, "Gödel's Path from the Incompleteness Theorems (1931) to Phenomenology (1961)", 193; Tieszen, "Kurt Gödel and Phenomenology", 186.

32 Føllesdal, "Introductory Note to 1961/?", 366; Tieszen, "Gödel's Path from the Incompleteness Theorems (1931) to Phenomenology (1961)", 197.

33 Kurt Gödel, "Russell's Mathematical Logic" (1944), in *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, Second Edition, eds. Paul Benacerraf and Hilary Putnam (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 456; Gödel, "Some Basic Theorems on the Foundations of Mathematics and Their Implications" (1951), in *Kurt Gödel: Collected Works, Volume III: Unpublished Essays and Lectures*, eds. S. Feferman, J.W. Dawson, Jr., W. Goldfarb, C. Parsons, R.M. Solovay (New York & Oxford: Oxford University Press, 1995), 320; Gödel, "Is Mathematics Syntax of Language" (1953/9), in *Kurt Gödel: Collected Works, Volume III: Unpublished Essays and Lectures*, 354; Føllesdal, "Introductory Note to 1961/?", 369-70; Lauer, "Introduction", 27-48; Tieszen, "Kurt Gödel and Phenomenology", 178; Tieszen, "Gödel's Path from the Incompleteness Theorems (1931) to Phenomenology (1961)", 193.

on the Foundations of Mathematics and Their Implications,” “Our knowledge of the world of concepts may be as limited and incomplete as that of the world of things. It is certainly undeniable that this knowledge, in certain cases, not only is incomplete, but even indistinct.”³⁴

Conclusion

Notwithstanding this incomplete and indistinct state of our cognition, the essences of which we are in search are ideally objective and always remain to be discovered by the act of human consciousness. That is also to say that the consideration of Gödel's incompleteness theorems with regard to stirring up relativity is but an abuse of their results. And yet, what the theorems unravel is that the essences intuited by our incomplete and imperfect cognition transcend our experience of the objects. This is, in Gödel's account, not a denunciation of reality but a manifestation of *how* humans think in terms of grasping the essences of the objects. Therefore, Gödel's incompleteness theorems do not lead us toward a leftward worldview in terms of losing the objective reality of the essences; on the contrary, they are managed to unfold a well-established robust kind of objectivity in which (mathematical) reality exceeds all human attempts to formalize.³⁵ In this regard, just as Husserl's phenomenological method reviving philosophy as a rigorous science,³⁶ so Gödel's incompleteness theorems in virtue of this highly Platonic mathematical realism are properly situated against naturalism, positivism, materialism, empiricism, formalism, or any other reductionist approaches related to the essences.

In a word, what Gödel finds in Husserl's phenomenology that corresponds to his way of mathematical realism is, a thoroughly designated method “that gives mathematical essences their due without necessarily denying the usefulness or importance of formalization. That would be the method of a phenomenological or critical realism in which the epistemological role of categorial intuition is not eliminable.”³⁷ In conclusion, we can say that Gödel, in his later works, finds a promising method in Husserl's phenomenology for his incompleteness theorems. Although he does not offer any in-depth analyses and considerations of Husserl's philosophy in his short essays and lectures, we can argue that when determining his own position in relation to the philosophy of his time, Gödel is close enough to phenomenology's project of grounding philosophy as an exact science. For Gödel, like Husserl, pursues a realism in which we can reach (mathematical) essences rather than adopting a positivist or nihilist attitude toward science.

34 Gödel, “Some Basic Theorems on the Foundations of Mathematics and Their Implications” (1951), 321.

35 Tieszen, “Kurt Gödel and Phenomenology”, 188.

36 Husserl, “Philosophy as Rigorous Science”, 74-79, 88.

37 Tieszen, “Gödel's Path from the Incompleteness Theorems (1931) to Phenomenology (1961)”, 201.

Bibliography

- Braithwaite, R.B. "Introduction." In Kurt Gödel, *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems*. New York: Dover Publications, 1992.
- Carnap, Rudolf. "The Logicist Foundations of Mathematics." In *Philosophy of Mathematics: Selected Readings* (Second Edition). Edited by Paul Benacerraf and Hilary Putnam. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Casti, John L. and Werner DePauli. *Gödel: A Life of Logic*. Cambridge, MA: Perseus Publishing, 2000.
- Føllesdal, Dagfinn. "Introductory Note to 1961/?" In *Kurt Gödel: Collected Works, Volume III: Unpublished Essays and Lectures*. Edited by S. Feferman, J.W. Dawson, Jr., W. Goldfarb, C. Parsons, R.M. Solovay. New York & Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Frege, Gottlob. "The Concept of Number." In *Philosophy of Mathematics: Selected Readings* (Second Edition). Edited by Paul Benacerraf and Hilary Putnam. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Gödel, Kurt. *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems*. Translated by B. Meltzer. New York: Dover Publications, 1930.
- _____. "Russell's Mathematical Logic" (1944). In *Philosophy of Mathematics: Selected Readings* (Second Edition). Edited by Paul Benacerraf and Hilary Putnam. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- _____. "Some Basic Theorems on the Foundations of Mathematics and Their Implications" (1951). In *Kurt Gödel: Collected Works, Volume III: Unpublished Essays and Lectures*. Edited by S. Feferman, J.W. Dawson, Jr., W. Goldfarb, C. Parsons, R.M. Solovay. New York & Oxford: Oxford University Press, 1995.
- _____. "Is Mathematics Syntax of Language" (1953/9). In *Kurt Gödel: Collected Works, Volume III: Unpublished Essays and Lectures*.
- _____. "The Modern Development of the Foundations of Mathematics in the Light of Philosophy" (1961/?). In *Kurt Gödel: Collected Works, Volume III: Unpublished Essays and Lectures*.
- Goldstein, Rebecca. *Incompleteness: The Proof and Paradox of Kurt Gödel*. New York: W.W. Norton & Company, 2005.
- Husserl, Edmund. "Philosophy as Rigorous Science." In *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. Translated by Quentin Lauer. New York: Harper & Row, 1965.
- _____. "Philosophy and the Crisis of European Man." In *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*.
- _____. *Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy; First Book: General Introduction to Pure Phenomenology*. Translated by Daniel O. Dahlstrom. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing, 2014.
- Lauer, Quentin. "Introduction." In Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. Translated by Quentin Lauer. New York: Harper & Row, 1965.
- Tarski, Alfred. "Truth and Proof." *Scientific American* 220/ 6 (June 1969): 63-77.
- Tieszen, Richard. "Kurt Gödel and Phenomenology." *Philosophy of Science* 59/2 (June 1992): 176-194.
- _____. "Gödel's Path from the Incompleteness Theorems (1931) to Phenomenology (1961)." *The Bulletin of Symbolic Logic* 4/2 (June 1998): 181-203.
- Von Neumann, Johann. "The Formalist Foundations of Mathematics." In *Philosophy of Mathematics: Selected Readings* (Second Edition). Edited by Paul Benacerraf and Hilary Putnam. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Çağdaş Eylem Felsefesinde Özgür İrade ve Ahlaki Sorumluluk İlişkisi*

The Relationship Between Free Will and Moral Responsibility in Contemporary Philosophy of Action

Sevgi ÇAKIR**

Öz: Çağdaş eylem felsefesinde özgür irade genellikle ahlaki sorumluluk ile ilişkili olarak tartışılmakta ve açıklanmaktadır. Bu tartışmanın ve ilişkinin anlaşılabilmesi için öncelikle özgür iradenin ne olduğunun anlaşılması gerekir. Özgür irade genel olarak kişinin istediği eylemi ve seçimi yapmasında kontrolün kişinin kendisinde olduğunu ifade eder. Eylemlerin hangi anlamda kişinin kontrolünde olduğu iki şekilde ifade edilmektedir. Bunlar kişinin yaptığı bir eylem için başka türlü yapabilmesinin kişinin kendisine bağlı olması ve kişinin eyleminin kaynağı olmasıdır. Aynı zamanda bu ifadeler özgür iradenin başka türlü yapabilme ve kişinin eyleminin kaynağı olması anlamını da ima eder. Çağdaş felsefede özgür irade ile ilgili tartışmalar daha çok bu iki anlam üzerinden yapılmaktadır. Özellikle kişinin önceden yaptığı bir eylem için başka türlü yapabilmesi ile ilgili olarak ciddi tartışmalar vardır. Bu tartışmalarda özgür iradenin bu anlamı aynı zamanda onun ahlaki sorumlulukla olan ilişkisini anlamak için de önemlidir. Çünkü özgür iradenin ahlaki sorumlulukla birlikte açıklanmasının en önemli nedenlerinden biri, özgür iradenin olmadığı yerde ahlaki sorumluluktan da söz edilemeyecek olmasıdır. Dolayısıyla özgür irade ile ahlaki sorumluluk ilişkisini açıklamak hem onların daha iyi anlaşılması hem de var olan tartışmaları anlamak için önemlidir.

Çağdaş eylem felsefesinde özgür irade ve ahlaki sorumluluk ilişkisi belirlemcilik iddiası ile birlikte açıklanmaktadır. Belirlemcilik, doğada geçmişte meydana gelmiş olan, şu an olan ve ileride meydana gelecek olan her olayın, zorunlu olarak kendinden önce meydana gelmiş olayların bir sonucu olduğunu iddia eder. Bu iddia aynı zamanda, doğada her şeyin evrensel bir nedenselliğe bağlı olduğunu ve her olayın değişmez doğa yasalarına bağlı olarak zorunlu bir şekilde meydana geldiğini ima eder. Belirlemcilik uzun yıllar güçlü ve etkili bir iddia olmuştur. Belirlemcilik ilkçağlardan beri varlığını sürdürse de özellikle 17. yüzyılda daha sistematik ve kapsamlı bir iddia hâline gelmiş ve varlığını daha güçlü bir şekilde uzun yıllar sürdürmüştür. Belirlemciliğin bu gücü karşısında özgür irade ise daha çok bir yanılsama olarak görülmeye başlanmıştır. Özgür iradenin bu şekilde görülmesinin en büyük nedenlerinden biri de belirlemciliğin Galileo'nun (ö. 1642) hesaplanamayanları hesaplanabilir, ölçülebilir olarak açıklama çalışmaları, Kepler'in (ö. 1630) astronomi ile ilgili görüşleri ve Newton'un (ö. 1727) çekim yasası teorisisidir. Tüm bunlar evrenin mekanik-belirlemci bir yapıya sahip olduğu

* Bu makale "Peter van Inwagen ve Harry G. Frankfurt'ta İrade Özgürlüğü ve Ahlaki Sorumluluk" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr., sevgicakir0632@gmail.com,
ORCID: 0009-0001-8004-0787

fikrinin yaygınlaşmasını sağlamakla kalmamış aynı zamanda bu fikrin geçerli olduğu üzerinde ciddi etkiler de bırakmıştır. Bu etkilerden en iyi bilineni evrenin bu açıklamalardan sonra genellikle mekanik-belirlemci bir dille ifade edilmesidir. Buna en iyi örnek, özellikle döneminde adından söz ettiren Pierre Simon Laplace'ın (ö. 1827) belirlemci evren iddiaları verilebilir. Ancak belirlemcilik özellikle daha çok 20. yüzyılda gördüğümüz fizikteki bazı gelişmeler ile birlikte bu gücünü kaybetmiştir. Bu da özgür iradeye sahip olup olmadığımız ve dolayısıyla ahlaki sorumluluktan söz edip edemeyeceğimiz tartışmalarının yeniden canlanmasına yol açmıştır. Dahası bu durum, özgür irade ve ahlaki sorumluluk ilişkisine, belirlemciliğin geçerli olarak kabul eden ve onun imkânsız olduğunu savunan fikirler içinde yeni bir bakış açısı getirmiştir. Günümüzde de oldukça tartışılan ve zengin bir literatüre sahip olan özgür irade ve ahlaki sorumluluk ilişkisi, bazı anlayışlar ile tartışılmaya devam etmektedir. Bu anlayışlar üç başlık altında toplanmaktadır. Bunlar: bağdaşıcılık, bağdaşmazcılık ve libertarianizm olarak adlandırılmaktadır. Bu anlayışlar içinde en uzun süre geçerli olarak kabul edilen ve en iyi bilinen bağdaşıcılık, özgür iradenin ahlaki sorumluluğun varlığı için zorunlu olmadığını savunur. Bağdaşıcılığa göre ahlaki sorumluluktan kaçmak neredeyse imkânsızdır. Buna karşın bağdaşıcılığa göre ahlaken sorumlu olmak için her zaman özgür iradeye sahip olmak gerekmez. Kişi yaptığı eylemi özgür iradesiyle yapmasa da yaptığından ahlaken sorumludur. Başka bir deyişle bağdaşıcılığa göre özgür irade ahlaki sorumluluğun varlığı için zorunlu bir koşul olarak görülmez. Bunun yanında bağdaşıcılık belirlemciliğin geçerli olduğunu, onun özgür iradenin ve ahlaki sorumluluğun varlığı için tehdit olmadığını iddia eder. Bağdaşıcılığa göre belirlemciliğin hâkim olduğu bir dünyada az da olsa özgür iradeye ve ahlaki sorumluluğa sahibiz.

Bağdaşmazcılık ise bağdaşıcılığın bu iddialarına karşı çıkar. Bağdaşmazcılığa göre özgür irade olmadan ahlaki sorumluluktan söz edemeyiz. Özgür irade ahlaki sorumluluğun varlığı için zorunlu bir koşuldur. Bağdaşmazcılara göre bazen yaptıklarımızdan sorumlu olduğumuzu düşünmemiz bile özgür iradenin ve ahlaki sorumluluğun varlığına inanmak için yeterli bir nedendir. Ancak onlara göre aynı durum belirlemcilik için geçerli değildir. Belirlemcilik geçerli kabul edilirse seçimlerimizi ve eylemlerimizi nasıl belirleyebilir, istediğimiz gibi nasıl davranabiliriz? İşte tüm bu nedenlerden dolayı bağdaşmazcılık özgür irade ve ahlaki sorumluluğun belirlemcilik ile bağdaşmaz olduğunu iddia eder. Bağdaşmazcılık ile temelde aynı iddiayı savunan libertarianizm de özgür irade doğru bir şekilde anlaşıldığında onun belirlemcilik ile bağdaşmayacağına da anlaşılacağını savunur. Libertarianizm bu düşüncelerini daha çok özgür iradenin başka türlü yapabilme fikri üzerinden açıklar. Libertarianizmde kişinin yaptığı eylemlerden sorumlu olduğunu ancak belirlemcilik geçerli kabul edildiğinde bu sorumluluktan söz edilemeyeceğini ileri sürer. Bu makalenin amacı bu anlayışlar üzerinden çağdaş eylem felsefesinde özgür irade ve ahlaki sorumluluğun belirlemcilik ile olan ilişkisini açıklamaktır. Bu makaledeki iddia bağdaşmazcılığın özgür irade ve ahlaki sorumluluk arasındaki ilişkiye dair makul ve kabul edilebilir bir anlayış olduğu, bağdaşıcılığın ise kabul görmesinin pek mümkün olmadığını belirtmektedir.

Anahtar Kelimeler: özgür irade, ahlaki sorumluluk, belirlemcilik, bağdaşıcılık, bağdaşmazcılık, libertarianizm.

Abstract: In contemporary philosophy of action, free will is often discussed and explained in relation to moral responsibility. To understand this relationship, it is first necessary to understand what free will is. Free will generally means that one is in the control of one's own actions and choices. The sense that actions are under one's control is expressed in two ways. The ability to do otherwise for an action depends

on the person, and the person is the source of his/her action. At the same time, these expressions also imply that free will is the ability to do otherwise and the source of one's actions. In contemporary philosophy, discussions on free will are mostly based on these two meanings. In particular, there are serious debates regarding the ability to do otherwise for an action that one has already done. The meaning of free will is also important for understanding its relationship with moral responsibility. One of the most important reasons why free will is explained together with moral responsibility is that there can be no moral responsibility when there is no free will. Therefore, explaining the relationship between free will and moral responsibility is important both for a better understanding of them and for understanding current debates.

In the contemporary philosophy of action, the relationship between free will and moral responsibility is explained by including determinism. Although determinism has been a strong and influential claim for many years, it has lost its power, especially with some developments in physics that we have seen mostly in the 20th century. This has led to a revival of the debate on whether we have free will, and therefore, whether we can talk about moral responsibility. Moreover, it brought a new perspective to the relationship between free will and moral responsibility within ideas that accept determinism as valid and argue that it is impossible. Today, the relationship between free will and moral responsibility, which is highly debated and has rich literature, continues to be discussed with some understanding. This understanding can be categorized into three headings. These are compatibilism, incompatibilism, and libertarianism. Compatibilism argues that free will is unnecessary for moral responsibility. According to compatibilism, it is almost impossible to escape moral responsibility, but it is not always necessary to have the free will to be morally responsible. A person is morally responsible for what they do, even if they do not do it out of free will. In addition, compatibilism claims that determinism is valid and is not a threat to the existence of free will and moral responsibility. According to compatibilism, in a deterministic world, we have at least some free will and moral responsibilities.

Incompatibilism, however, opposes these claims of compatibilism. According to incompatibilism, we cannot talk about moral responsibility without free will. Free-will is a necessary condition for moral responsibility. According to incompatibilists, the mere fact that we sometimes think that we are responsible for our actions is sufficient reason to believe in the existence of free will and moral responsibility. However, according to them, this is not true for determinism. If determinism is accepted as valid, how can we determine our choices and actions and how can we act as we wish? For these reasons, incompatibilism claims that free will and moral responsibility are incompatible with determinism. Libertarianism, which essentially makes the same claim as incompatibilism, argues that when free will is properly understood, it will also be incompatible with determinism. Libertarianism explains these ideas mostly through the idea that free will can do so otherwise. Libertarianism argues that one is responsible for one's actions; however, this responsibility cannot be mentioned when determinism is accepted as valid. The aim of this article is to explain the relationship between free will and moral responsibility with determinism in contemporary philosophy of action through this understanding. The claim in this article is that incompatibilism is a reasonable and acceptable understanding of the relationship between free will and moral responsibility, whereas compatibilism is unlikely to be accepted.

Key Words: Free will, moral responsibility, determinism, compatibilism, incompatibilism, libertarianism.

1. Özgür İrade ile İlgili Bazı Görüşler

Özgür irade genel olarak kişinin istediği eylemi veya kararı seçmesinin ve yapmasının kendisinin kontrolünde olduğunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu anlamıyla özgür irade kişinin bir eylem veya bir seçim için karar alması anlamını ima eder.¹ Dolayısıyla özgür irade kişinin kontrolündedir ve ona bağlıdır. Eylemlerin hangi anlamda kişinin kontrolünde olduğu genel olarak iki şekilde ifade edilmektedir. Bunlardan birincisine göre kişinin önceden yaptığı bir eylemi için başka türlü seçebilmesi kişinin kontrolündedir. İkincisine göre kişinin eylemi, *kişinin eylemini kendisinin belirlemesi (self determination)*² anlamında onun kontrolündedir. Aynı zamanda bu iki anlam, özgür iradenin en çok kullanılan ve üzerinde en çok durulan anlamıdır. Dolayısıyla özgür irade ile ilgili açıklamalar da kişinin önceki bir eylemi için başka türlü yapabilmesi ve o eylemin kaynağı olabilmesi ile ilişkilidir.³ Özgür irade ile ilgili olarak bu anlamlardan en çok *başka türlü yapabilme* fikri üzerinde durulmaktadır. Başka türlü yapabilme fikri, kişinin bir eylem ve seçim için bir şey yapabileme gücüne ve yeteneğine sahip olmasını ifade eder. Bu anlamda başka türlü yapabilme fikri, daha çok *yapabilirlik koşulu (ability condition)* üzerinden açıklanır. Özellikle Thomas Hobbes (ö. 1679), John Locke (ö. 1704), G. E. Moore (ö. 1958), A. J. Ayer (ö. 1989) başka türlü yapabilme fikrini yapabilirlik koşulu üzerinden açıklar. Yapabilirlik koşulu onların açıklamalarına göre genel olarak, kişinin önceden yaptığı bir eylem için başka türlü yapabileceği alternatiflere sahip olmasını ima eder.⁴

Bunun yanı sıra özgür irade, ahlaki sorumluluk ile birlikte de açıklanmaktadır. Ahlaki sorumluluk genel olarak Peter Frederick Strawson'un (ö. 2006) *Freedom and Resentment* adlı çalışmasındaki görüşlerinden yola çıkarak geliştirilmiştir. Strawson, ahlaki sorumluluk ile ilgili düşüncelerini, ilişkilerimizde birbirimize karşı yönelttiğimiz tutumlar ve niyetler üzerinden açıklamıştır. Strawson, ilişkilerimizde ortaya çıkan duygu ve tutumları açıklamak için *tepkisel tutumlar (reactive attitudes)* kavramını kullanır. Tepkisel tutumlar ilişkilerimizin temel özellikleridir ve ilişkilerimizi oluşturmaya yardımcı olup onları şekillendirir.⁵ Benzer şekilde tepkisel tutumlar, bizi ahlaken sorumlu tutmanın temelini oluşturur.

1 John Martin Fischer vd., *Four Views on Free Will*, (USA: Blackwell Publishing, 2007), 1; Robert Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, (NY: Oxford University Press, 2005), 2-6; Thomas Pink, *Free Will: A Very Short Introduction*, (NY: Oxford University Press, 2004), 2; Gary Watson, "The Work of The Will" *Weakness of Will and Practical Irrationality* içinde, ed. Sarah Stroud ve Christine Tappolet, (Oxford: Oxford University Press, 2003), 172-173; Kadri Vihvelin, *Causes, Laws, and Free Will*, (NY: Oxford University Press, 2013), 1-2.

2 *Kendi kendini belirleme (self determination)* kavramı için bk. Hakan Gündoğdu, "Corliss Lamont'ta 'Seçme Özgürlüğü ve Belirlenimcilik' Problemi," *Kayı Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (2007), 132, 10. dipnot.

3 David Robb, "Moral Responsibility and the Principle of Alternative Possibilities," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, erişim tarihi 20 Mayıs 2020, <https://plato.stanford.edu/entries/alternative-possibilities/>

4 Robb, "Moral Responsibility and the Principle of Alternative Possibilities;" Ferhat Onur, "İrademiz Özgür Değil: Metafizik Bir Problem Olarak Özgür İrade," *MetaZihin Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, c:3, s:1, (2020), 14.

5 Onur, "İrademiz Özgür Değil: Metafizik Bir Problem Olarak Özgür İrade," 15; Robb, "Moral Responsibility and the Principle of Alternative Possibilities;" Peter Frederick Strawson, "Freedom and Resentment," *Freedom and Resentment and Other Essays* içinde, *Proceedings of the British Academy*, (London: Routledge, 2008), 6-9; John Martin Fischer ve

Ahlaki sorumluluk genel olarak özgür irade ile ilişkilendirilerek açıklanmaktadır. Özgür iradenin olmadığı yerde ahlaki sorumluluktan söz edebilmek de zorlaşacağı için ikisini birbirinden ayrı olarak düşünmek pek de mümkün değildir. Ancak durum böyle olsa da zaman zaman eylemlerimizin ve seçimlerimizin bizim kontrolümüzde olup olmadığı üzerinde ciddi tartışmalar yapılmıştır. Özellikle eylemlerimizin nedeninin Tanrı, doğa yasaları, çevre gibi faktörlere dayandırılması, özgür iradeye sahip olup olmadığımız meselesinin tartışılmasına yol açmıştır. Bu gibi tartışmalar özellikle 17. yüzyılda bilimsel çalışmalarla birlikte doğa yasalarının hâkim olduğu bir evren anlayışıyla hızla yayılmış ve bazı iddiaların yeniden ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu iddialardan en iyi bilineni ve en çok tartışılanı belirlenimciliktir. Belirlenimcilik, sistematik ve kapsamlı olarak 17. yüzyılda karşımıza çıkmaktadır. Pierre Simon Laplace (ö. 1827) tarafından sistematik ve kapsamlı bir şekilde ele alınan belirlenimcilik genel olarak doğada geçmişte meydana gelmiş olan, şu an olan ve ileride meydana gelecek olan her olayın, zorunlu olarak kendinden önce meydana gelmiş olayların bir sonucu olduğu iddiasıdır. Bu aynı zamanda, doğada her şeyin evrensel bir nedenselliğe bağlı olduğu, bundan dolayı da her olayın değişmez doğa yasalarına bağlı olarak zorunlu bir şekilde meydana geldiği anlamını taşımaktadır.⁶

Belirlenimcilik 17. yüzyıldan beri üç şekilde ele alınmıştır. Bunlardan birincisi *katı belirlenimciliktir (hard determinism)*. Daha çok Baruch Spinoza (ö. 1677), Arthur Schopenhauer (ö. 1860), Baron d’Holbach (ö. 1789) ve John Hospers (ö. 2011) tarafından savunulan katı belirlenimciliğe göre her olay, kendinden önceki olaylar tarafından mutlak olarak belirlenmiştir. Bundan dolayı katı deterministler için tüm koşullar aynı kaldığında kişinin daha önce yapmış olduğu bir eylemden başka türlüünü yapabilmesi bir yanılı olarak kabul edilmektedir. Ancak özgür iradenin olmadığı yerde ahlaktan, iyi-kötü veya doğru-yanlış davranışlardan nasıl söz edileceği de bir sorun oluşturmaktadır. Çünkü özgür iradenin varlığına inanç yitirilirse insanların eylemlerinden nasıl sorumlu olup hesap vereceklerini anlamada birçok güçlük ortaya çıkmaktadır.⁷

Belirlenimciliğin ikinci şekli ılımlı belirlenimciliktir (soft determinism). Özellikle David Hume (ö. 1776), Hobbes, Locke ve J. S. Mill (ö. 1873) tarafından savunulan ılımlı belirlenimcilik, hem belirlenimciliğin doğru olduğunu hem de özgürlüğün var olduğunu iddia eder. İlimli belirlenimciliği savunanlara göre kişinin (failin), eylemini gerçekleştirirken dışsal bir

Mark Ravizza, *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 5-6; John Martin Fischer ve Mark Ravizza, *Perspectives on Moral Responsibility*, (Ithaca: Cornell University Press, 1993), 45-66; Gary Watson, “Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme,” *Free Will: Concepts and Challenges* içinde, ed. John Martin Fischer, (NY, 2005), 106-112; Derk Pereboom, *Living without Free Will*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 92-93.

6 John R. Searle, “Determinables and Determinates,” Troy Cross, “Determinables and Determinates [Addendum],” *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert, c:3, (USA: 2nd edition, 2006), 2-3; Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, 6-8.

7 Gündoğdu, “Corliss Lamont’ta ‘Seçme Özgürlüğü ve Belirlenimcilik’ Problemi,” 131; Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, 6-8; Richard Taylor, “Hard and Soft Determinism,” Borchert, *Encyclopedia of Philosophy*, 15; Mehtap Doğan, “Yapay Zekâ ve Özgür İrade: Yapay Özgür İradenin İmkânı,” *TRT Akademi*, c:6, s:13, (2021), 792.

zorlamaya bağlı olmaması, eylemini gerçekleştirmekte bir engelin olmaması, özgür iradenin varlığı için yeterlidir. Bu da özgür iradenin belirlenimcilikle çatışmadığını gösterir. İlmli belirlenimciliği savunanlara göre özgür eylem, insanın kendi isteklerinin, arzularının içsel, psikolojik durumunun etkisi ile gerçekleştirdiği eylemdir.⁸

Belirlenimciliğin üçüncü şekli *libertaryanizmdir (libertarianism)*. Libertaryanizm belirlenimciliğe karşı bir iddia olarak ele alınır ve temel olarak iki iddiadan meydana gelir. Bunlardan ilki Epikuros (ö. MÖ 270), Lucretius (ö. MÖ 55) ve William James'in (Ö. 1910) savunduğu *belirlenmezciliktir (indeterminism)*. Belirlenmezcilğe göre doğada mutlak bir belirlenimcilik yoktur, en azından kısmi bir belirlenimsizlik vardır. Belirlenmezcilikte doğada mevcut bir yasa yoktur, özgür iradenin varlığı da bu yasaların yokluğunu gösterir. Ancak bu görüş herkes tarafından kabul edilmez. Evren nedensellik ilişkisine göre hareket etmediği için doğa yasalarının varlığı özgür iradeyi mümkün kılmaz. Dolayısıyla evrende belirsizlik vardır. Bu belirsizlik içinde dinamik, çoğulcu, içinde birden çok potansiyel bulunan bir dünya düşüncesi hâkimdir. Özgürlükçülüğün diğer iddiasını oluşturan *özbelirlenimcilik veya kendi kendini belirlemede (self determination)* ise özgürlük, öznenin herhangi bir zorlamaya bağlı olmaksızın kendi kendini belirleyebilmesidir. Bu iddia daha çok Thomas Reid (1710-1796) ve Immanuel Kant (ö. 1804) tarafından savunulmuştur.⁹

Belirlenimcilik özellikle 17. yüzyılla birlikte giderek gücünü arttırmıştır. Bu durum da özgür iradeye sahip olduğumuzun bir yanılısına olarak görülmesine yol açmıştır. Hiç şüphesiz bunun en önemli nedenlerinden biri Galile'den (ö. 1642) itibaren maddi cisimlerin nitelikleri araştırılırken hesaplanamayanların hesaplanabilir olarak açıklanmaya çalışılmasıdır. Devamında Kepler'in (ö. 1630) evren ve astronomi konusundaki düşünceleri ve Newton'un (ö. 1727) çekim yasası teorisi de mekanik-belirlenimci yasaların tüm evren için geçerli olduğu fikrinin hızla yayılmasına yol açmıştır. Ayrıca modern fizikteki gelişmelerle de zaman-mekân ilişkisi içinde incelenen olayların ve tabiatın mekanik bir dille ifade edilmeye başlanmasına neden olmuştur.¹⁰ Bu da evrensel olarak önceden bir belirlenmişliğin olduğu fikrini desteklemiştir. Bu fikrin en önemli destekçilerinden biri Laplace'tır. Laplace'ın, *Laplace'ın akli* olarak adlandırılan fikrine göre evrenin belli bir zamandaki konum ve hızını bilebilen üstün bir akıl vardır. Bu üstün akıl, doğumumuzdan önce her şeyi önceden bilebilecek

8 Gündoğdu, "Corliss Lamont'ta 'Seçme Özgürlüğü ve Belirlenimcilik' Problemi," 132; Borchert, *Encyclopedia of Philosophy*, 15-16; Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, 22; Mekiye Demir, "Daniel Dennett ve Özgür İrade" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2022), 15.

9 Gündoğdu, "Corliss Lamont'ta 'Seçme Özgürlüğü ve Belirlenimcilik' Problemi," 132, 133; Timothy O'Connor, "Free Will," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, erişim tarihi 20 Mayıs 2020 <https://plato.stanford.edu/entries/freewill/>, Demir, "Daniel Dennett ve Özgür İrade," 18.

10 Zekeriya Uludağ, "Determinizm ve Zorunsuzluk," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, c. 8, s: 1, (Samsun, 1993), 263; Robert Kane, *The Significance of Free Will*, (Oxford: Oxford University Press, 1996), 6-8; O'Connor, "Free Will," Mehmet Emin Şeker ve Lokman Çilingir, "Gerard't Hooft'da Determinizm ve Özgür İrade," *Temaşa Felsefe Dergisi*, (13: 2020), 113; Timur Karaçay, "Determinizm ve Kaos," Mantık, Matematik ve Felsefe, II. Ulusal Sempozyumu, (Ankara Başkent Üniversitesi: 2004), 4; Patrick Grim ve B. Phil, "Free Will in Context: A Contemporary Philosophical Perspective," *Behavioral Sciences and the Law Behav. Sci. Law* 25, (USA: Wiley InterScience, 2007), 185; İlham Dilman, *Free Will An Historical and Philosophical Introduction*, (England:British Library Cataloguing, 2001), 256.

bir güce sahiptir. Dolayısıyla Laplace'ın bu fikrine göre evrende önceden bir belirlenmişlik söz konusudur. Buna karşın özgür iradeye sahip olduğumuzu iddia edenler Laplace'ın bu fikirlerine evrende özgür iradenin ve ahlaki sorumluluğun varlığına yer bırakmadığı için karşı çıkmışlardır. Onlara göre belirlenimciliğin hâkim olduğu bir dünyada, eylemlerimiz, kararlarımız, seçimlerimiz bir makineden farklı değildir. Sadece yapmamız gerekeni ve seçmemiz gerekeni seçmekten başka türüsünü yapamayız.¹¹

Belirlenimcilik iddiasının ve Laplace'ın fikirleri, özgür iradeye sahip olduğumuz fikrinden ve ahlaki sorumluluktan söz etmekten uzun bir süre alıkoymuş ve 20. yüzyıla kadar bu iddia ve fikirler varlığını güçlü bir şekilde devam ettirmiştir. 20. yüzyılda fizikte meydana gelen gelişmelerle belirlenimcilik iddiasının geçerli olup olmadığı tartışması yeniden ortaya çıkmıştır. Özellikle atom altı parçacıklarda gözlemlenen hareketler belirlenimciliğin reddedilmesini önemli ölçüde etkilemiştir. Bunun yanında kuantum fiziğindeki gelişmeler de belirlenmezliği bu tartışmalara dâhil etmiştir. Belirlenmezliğe göre atom altı parçacıkların hareketleri hem kesin olarak öngörülemez hem de belirlenimci kurallarla açıklanamaz. Bunun yanı sıra atom altı parçacıklardaki hareketlerin yalnızca olasılıklar ile açıklanabilir olduğu iddia edilmiştir. Ama olasılıklar üzerinde özgür iradenin etkisinin olup olmadığını gösterecek kadar yeterli çalışma yoktur.¹² Olasılıklar da doğa yasalarına benzer olarak bize bağlı ve bizim kontrolümüzde olmadığı için bu fikrin de belirlenimcilik gibi özgür iradeye sahip olduğumuz fikri ile örtüşmesi zor gözükmektedir. Dolayısıyla özgür iradeye sahip olup olmadığımız tartışmaları devam etmektedir. Bu tartışmalar genel olarak bazı anlayışlar üzerinden yapılmaktadır.

2. Özgür İrade, Ahlaki Sorumluluk ve Belirlenimcilik Tartışması ile İlgili Anlayışlar

Özgür irade, ahlaki sorumluluk ve belirlenimcilik tartışması, genel olarak üç anlayış üzerinden yapılmaktadır. Bu anlayışlar: *bağdaşıcılık (compatibilism)*, *bağdaşmazcılık (incompatibilism)* ve *libertaryanizmdir (libertarianism)*. Her üç anlayıştaki temel tartışma, özgür iradeye sahip olduğumuz ve olmadığımızdan ziyade özgür irade ve belirlenimciliğin bağdaşır olup olmaması üzerine dayalıdır.

Bu anlayışlardan bağdaşıcılık en çok kabul gören ve en uzun geçmişe sahip anlayıştır. Filozofların çoğu tarafından kabul edilen bağdaşıcılığa göre özgür irade ile belirlenimcilik bağdaşır. Çünkü bağdaşıcılığa göre özgür irade ve belirlenimcilik birbirlerinin varlığı için tehdit değildir. Bu fikre dayanan bağdaşıcılık, modern biçimiyle özellikle 17. yüzyılda ilk kez ortaya çıkmış ve yaygınlık kazanmıştır. Ardından bağdaşıcılık modern felsefede giderek yaygınlaşmıştır. 20. yüzyılda William James'in *ılımlı belirlenimcilik* görüşü, bağdaşıcılık olarak adlandırılmıştır.¹³

11 Doğan, "Yapay Zekâ ve Özgür İrade: Yapay Özgür İradenin İmkânı," 795; Pelin Yeltekin, "20. yy. Felsefesinde Özgür İradenin Varlığı Problemi" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2020), 30; Onur, "İrademiz Özgür Değil: Metafizik Bir Problem Olarak Özgür İrade," 17; Vihvelin, *Causes, Laws, and Free Will*, 2.

12 Doğan, "Yapay Zekâ ve Özgür İrade: Yapay Özgür İradenin İmkânı," 798.

13 Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, 12; Pink, *Free Will: A Very Short Introduction*, 44-45, 66; Bob Doyle,

Bağdaşıcılığa göre özgür iradenin ne olduğunu anladığımızda zaten onun belirlenimci bir evren anlayışıyla çelişmediğini de anlamış oluruz. Bağdaşıcılığı savunanlar da bu fikrin doğru olduğunu göstermek için özgür iradenin doğru bir şekilde anlaşılması gerektiğini iddia ederler. Peki, bağdaşıcılar için özgür irade nedir? Bağdaşıcılar özgür iradeyi, kişinin isteklerine veya arzularına göre hareket etme gücüne ve yeteneğine sahip olması olarak tanımlamaktadır. Bu görüş klasik bağdaşıcılığın tanımıdır. Aynı zamanda bu anlayış Hobbes tarafından da savunulduğu için *Hobbesçu bağdaşıcılık* olarak adlandırılmıştır. Bu görüşe göre kişi seçtiği ve istediği eylemi yapabilme gücüne sahiptir.¹⁴ Buna karşın bağımlılık durumları, fobiler ve psikolojik nedenler kişinin belli bir eylemi özgür iradesiyle yapmasında engelleyici veya zayıflatıcı bir etkiye sahip olduğundan, bu gibi etkilerin yol açtığı problemleri çözebilmek için çağdaş bağdaşıcı öneriler geliştirilmiştir. Bu önerilerden en iyi bilineni kişinin eyleminden sorumlu olması fikrini temel alır ve ahlaki sorumluluğu eylemin sebepleri üzerinden açıklar. Filozoflar bunu daha iyi açıklamak için bazı teoriler üretmişlerdir. Bağdaşıcı teoriler arasında en iyi bilinen ve en çok tartışılan *ağ teorileri* (*mesh theories*) ile *sebepler-tepkiler teorisi* (*reasons-responsiveness theories*).¹⁵

Ağ teorileri ünlü bağdaşıcı Harry G. Frankfurt (ö. 2023) tarafından savunulmaktadır. Frankfurt, özgür irade ve belirlenimciliğin bağdaşır olduğunu bu teoriye dayandırarak açıklar. Ona göre özgür irade, ahlaki sorumluluk ve belirlenimcilik arasındaki tartışma, özgür iradenin tam olarak anlaşılmamasından kaynaklanmaktadır.¹⁶ Özgür irade ve ahlaki sorumluluk arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde anlayabilirsek onlar hakkında daha çok bilgiye sahip oluruz.¹⁷ Frankfurt özgür iradenin yanlış anlaşıldığını düşündüğü için ve bu yanlışlığı düzeltmek için bazı teoriler ve ilkeler oluşturup bu teorileriyle özellikle özgür irade tartışmalarına yön vermiştir. Örneğin Frankfurt, hem ahlaki sorumluluktan kaçmanın imkânsız olduğunu hem de bağdaşmaz iddiaların yanlış olduğunu göstermek ve bağdaşmazcıların -özgür irade ve ahlaki sorumlulukla ilgili- iddialarını ifade etmek için *Alternatif Olanaklar İlkesi'ni* oluşturmuştur. Alternatif Olanaklar İlkesi'ne göre kişinin önceden yaptığı bir eylemden sorumlu olması, onun yaptığından başka türlü yapabilecek bir alternatifte sahip olmasına

Free Will: The Scandal in Philosophy, (USA: Cataloging in Publication Data, 2016), 60; William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, (London: Longmans Green and Co. Press, 1907), 149.

14 Grim ve Phil, "Free Will in Context: A Contemporary Philosophical Perspective," 189-191; Demir, "Daniel Dennett ve Özgür İrade," 25.

15 Michael McKenna, "Contemporary Compatibilism: Mesh Theories and Reasons-Responsive Theories," *The Oxford Handbook of Free Will* içinde ed. by Robert Kane, (Oxford: The Oxford University Press, 2011), 176-178; Michael McKenna, D Justin Coates "Compatibilism," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, erişim tarihi 20 Mayıs 2020, (2019): <https://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>; Fischer, Ravizza, *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, 69-73; Jingbo Hu, "Reasons-Responsiveness, Action and Control: An Event-Causal Account of Agency," Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy, UK: University of Sheffield, (2020), 26.

16 Harry G. Frankfurt, *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), viii; Harry G. Frankfurt, *A Life of Learning Harry G. Frankfurt*, Maryland: Charles Homer Haskins Prize Lecture for ACLS Annual, (2017), vi, viii, ix, 17; Zoltan Wagner, "Reflectivity, Caring and Agency," Hungary: Central European University, the Degree of Doctor of Philosophy, (Hungary, 2011), 9-11.

17 Frankfurt, *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, viii; Frankfurt, *A Life of Learning Harry G. Frankfurt*, vi, viii, ix, 17; Wagner, "Reflectivity, Caring and Agency," 9-11

bağlıdır. Frankfurt bağdaşmazcılarının bu düşüncelerine Alternatif Olanaklar İlkesi adını vermiş ve bu ilkenin yanlış olduğunu iddia etmiştir. Çünkü ona göre ahlaki sorumluluktan kaçmak neredeyse imkânsızdır. Kişinin önceden yaptığı bir eylem için alternatiflerinin olmadığını söylemek ve ahlaken sorumlu tutmak için alternatifleri -yani özgür iradeyi- zorunlu bir koşul olarak görmek bir hatadır. Frankfurt bu düşüncelerini verdiği örneklerle göstermeye çalışır.

Bir örneğinde Frankfurt, bizden Ö (özgür iradeyi temsil eden kişi) ve D (belirlenimciliği temsil eden kişi) kişilerinin bir bankta oturduklarını düşünmemizi ister. D, Ö'yu, B kişisine zarar vermesi için tehdit eder (örneğin eğer D, Ö dediğini yapmazsa B'ye işkence yapacağını söyler). Frankfurt burada bize Ö'nün başka türlü yapmak için bir seçeneğe sahip olup olmadığını sorar. Frankfurt bu soruya hayır yanıtını verir. Ancak Frankfurt'a göre Ö'nün başka türlü yapamayacak olmasının onun yaptığı eylem üzerinde ahlaken sorumlu olmadığı anlamına gelmeyeceğini ifade eder. Ona göre kişi her ne kadar yaptığı eylemden başka türlü yapacak bir alternatif ve bir seçime sahip olmasa da yine de ahlaken sorumludur, bir seçeneğe sahip olmaması mazur görülmez.¹⁸ Frankfurt'un burada savunduğu görüşü, kişinin daha önceden yaptığı bir eylem üzerinde başka türlü yapamamış olmasının ahlaki sorumluluktan kaçmak için geçerli görülmemesidir. Aslında Frankfurt'un bu örnek ve kullandığı diğer örneklerdeki iddiası, onun yapılan bir eylem için alternatiflere sahip olunmasa da kişi yaptığı eylemi baskı, zorlama veya tehdit ile yapmış olsa da o eylemi yapmak için gereken fiziksel hareketleri kişinin kendisinin yapması, ahlaken sorumlu olmak için yeterlidir.

Sebepler-tepkiler teorisi ise geniş bir filozof grubu tarafından tartışılmaktadır. Sebepler-tepkiler teorisine göre önceden yapılan bir eylemin özgürce yapılmış bir eylem olması için o eylemin, eylemi yapan kişi için mevcut olan sebeplere tepki vermesi gerekir. John Martin Fischer ve Mark Ravizza, sebepler-tepkiler teorisini savunan isimlerdendir. Onlar, hem kişinin eyleminde özgür olduğunu hem de kişinin eylemi sırasında eylemine müdahale aracı olarak kullanılan bir *cihaz* eylemin sebeplerine tepki verirse onun eyleminden ahlaken sorumlu olduğunu iddia ederler.¹⁹ Aynı zamanda bu iddia ile Fischer ve Ravizza, Frankfurt'un savunduğu ağ teorilerine karşı çıkar. Çünkü ağ teorilerinde fail eyleminden ahlaken sorumludur. Fakat ağ teorileri failin ahlaken sorumluluğunda failin sorumluluğunu gölgeleyen psikolojik süreçler gibi bazı süreçlere karşı açıklama getiremedikleri için eksiktir. Buna en iyi örnek Frankfurt'un, ağır psikolojik rahatsızlıklar yaşayan bir failin eylemlerinden sorumlu olduğunda ısrar etmesi verilebilir. Fischer ve Ravizza işte bu problemleri çözmek için faili temel alan sebeplerden cihaz olarak adlandırdıkları sebepleri örnek verirler. Onlar sebepler-tepkiler teorisi ile failin bir eylemi yapmadaki yapabilirliğini, yeterliliğini, cihazın eylem sırasında ortaya çıkan bir özelliği olarak kabul ederler. Bu açıklamaya göre failin eylemi sebeplere tepki

18 McKenna-Coates, "Compatibilism," Frankfurt, *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, 26-27.

19 Fischer vd., *Four Views on Free Will*, 4; McKenna ve Coates, "Compatibilism," Fischer ve Ravizza, *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, 69-73; Hu, "Reasons-Responsiveness, Action and Control: An Event-Causal Account of Agency," 26.

veren bir cihaz aracılığıyla oluşur ve cihaz faile aittir. Eş deyişle eylem, fail eylem sırasında eylemi yapması için gerekli olan sebepleri tanıyıp yanıt vereceği şekilde programlanır.²⁰

Fischer bunu Frankfurt'tan uyarladığı bir örnek ile açıklar. Örneğe göre D adlı doktor, J adlı kişinin beyninde bir operasyon gerçekleştirirken onun beynine hareketlerini izleyip kontrol edebilmesini sağlayan cihaz yerleştirir. D, cihazı J'nin A ve B partilerinden hangisine birine oy vereceğini takip etmek için ayarlar. J, A partisi için oy vermeye karar verme eğilimi gösterdiğinde cihaz bu karara müdahale edip onun B partisine oy vermesini sağlar. D'nin cihazı devre dışı bırakıp J'nin de cihazın yönlendirdiği partiye kendi isteğiyle oy verdiğini düşünelim. Bu durumda Frankfurt, J'nin cihazın yönlendirdiği kişi için oy vermekten sorumlu olduğunu belirtir.²¹ Fischer'a göre J'nin ahlaken sorumlu olması, onun özgür iradesiyle kime oy vermeyi seçtiğinde ne olacağına dayanmalıdır. J'nin muhakeme süreci iki parti için oy kullanımının sebeplerine tepki verir. Dolayısıyla cihaz belirlenimcilik ile bağdaşır kabul edilir.²² Fischer'a göre problem, başka türlü yapmaya çalışmanın akla yatkın olmasıdır. Burada bağdaşıcılar için üzerinde durulması gereken kısım önceden bir belirlenmişlik söz konusu olsa da eylemlerimiz üzerinde sorumluluğumuzun olmasıdır ve bu belirlenimcilik ile bağdaşır.

Özellikle bağdaşıcılara göre belirlenimciliğin özgür iradenin varlığı için bir tehdit olduğuna inanmak doğru değildir. Çünkü böyle bir inanış belirlenimciliğin kısıtlama ve zorlama gibi fikirlerle karıştırılmasına yol açmaktadır.²³ Kısıtlama ve zorlama gibi fikirler, kişinin istediği eylemi veya seçimi yapmasını da seçmesini de engeller. Buna karşın bağdaşıcılara göre belirlenimcilik istenilen eylemi veya seçimi yapmayı her zaman engellemez. Örneğin, bağdaşıcılar açısından, nedensel belirlenimcilik, tüm olayların önceki olaylardan kaynaklandığı anlamına gelse de doğa yasalarının bizi sınırladığını düşünmek bir hatadır. Bağdaşıcı Ayer'e göre birçok insan doğa yasalarının bize egemen olduğu ve bizi zorladığı konusunda yanlış bir düşünceye sahiptir. Bundan dolayı Ayer'e göre böyle düşünenler özgür iradenin belirlenimcilikle tutarsız olduğunu düşünür. Dolayısıyla nedenselliğin kısıtlama ile karıştırılmaması gerekir. Buradan da anlaşılacağı gibi bağdaşıcılara göre özgürlüğü engelleyen kısıtlamalardır.²⁴

20 Hu, *Reasons-Responsiveness, Action and Control: An Event-Causal Account of Agency*, 37.

21 John Martin Fischer, *Deep Control: Essays on Free Will and Value*, (USA: Oxford University Press, 2012), 8; John Martin Fischer, "The Freedom Required for Moral Responsibility," *Virtue, Happiness, Knowledge: Themes from the Work of Gail Fine and Terence Irwin içinde*, eds by David O. Brink, Susan Sauvé Meyer, Christopher Shields, vol:135, no:3, (Oxford: Oxford University Press, 2018), 218-219; Harry G. Frankfurt, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility," *Journal of Philosophy*, (USA, 1969.) 829-839; David Widerker, Michael McKenna, *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities*, (Burlington, VT: Ashgate Publishing Company, 2003), 17-25.

22 Hu, *Reasons-Responsiveness, Action and Control: An Event-Causal Account of Agency*, 38; Robb, "Moral Responsibility and the Principle of Alternative Possibilities," Fischer, Ravizza, *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, 35-36; John Martin Fischer, "Recent Work on Moral Responsibility," *Ethics*, vol:110, no:1, (The University of Chicago Press, 1999), 109-110.

220-221.

23 Robert Kane, *The Oxford Handbook of Free Will*, (Oxford: The Oxford University Press, 2011), 17-18.

24 Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, 18.

Bağdaşlıcılara göre kişinin önceden yaptığı bir eylemi tümüyle nedensizce yaptığını düşünmek de bir hatadır. Bağdaşlıcılar, eylemlere kişinin karakterinin ve dürtülerinin neden olduğunu düşünür. Çünkü eylemler, karakterden ve dürtülerden kaynaklanmasaydı onlardan sorumlu tutulmazdık.²⁵ Bu fikir Hume tarafından ele alınmıştır. Hume'a göre hareket-siz durmayı seçersek hareketsiz dururuz, hareket etmeyi seçersek harekete ederiz. Eylemlerimiz için özel bir ahlaki sorumluluğumuz yoktur. Ahlak, yaptıklarımızdan sorumlu olmakla ilgili olmadığı gibi önemli olan eylemler değildir. Hume'a göre eylemler, eylemde bulunan kişinin karakterindeki ve eğilimindeki bir nedenden dolayı ortaya çıkmadıkları sürece kişiye iyi veya kötü bir şey eklemeyiz. Dolayısıyla Hume'a göre eylemler sadece karakterin ve tutkuların işaretleri olmaları bakımından ahlak duygusunun nesnelere dir. Bağdaşlıcılar, Hume'un bu düşüncelerini takip etmişler ve savunmuşlardır.²⁶

Bağdaşlıcılar için başka bir hata da belirlenimciliğin kadercilikle karıştırılmasıdır. Bu karışıklık aynı zamanda, özgür irade ve belirlenimcilik tartışmalarındaki en yaygın karışıklıklardan biridir. Bağdaşlıcılara göre belirlenimcilik böyle bir sonucu ima etmez. Bu fikir J. S. Mill tarafından ele alınmıştır. Mill'e göre belirlenimcilik ve özgür iradenin bağdaşlı olması bizi kaderci yapmaz. Aynı zamanda belirlenimcilik olaylar üzerinde bir etkimiz olmadığı anlamına da gelmez. Bağdaşlıcılara göre olaylar üzerinde bir etkimiz vardır ve belirlenimcilik tek başına bunu dışlamaz.²⁷

Bağdaşlıcılara göre bir diğer hata da belirlenimciliğin doğru veya geçerli olarak kabul edildiği takdirde bizim robot veya bilgisayar gibi çalışan makineler olacağımızı düşünmektir. Onlara göre belirlenimcilik bizim fikirlerimizi ve amaçlarımızı dışlamaz. Tam tersine bunlar bizi özgür, sorumlu ve eylemde bulunabilen bir varlık yapar. Birçok insan belirlenimciliği bu gibi faktörler (kısıtlama, kontrol, kadercilik) ile karıştırmış, belirlenimciliği özgür irade ile bağdaşmaz kabul etmiştir. Ancak bağdaşlıcılar için belirlenimcilik tüm bunlarla tutarlıdır.²⁸

Bağdaşlıcıların belirlenimci bir dünyada özgür iradenin varlığından söz edebileceğini göstermek için başvurdukları fikirlerinde tutarlı olduklarını düşünseler de bağdaşlıcılık belirlenimciliğin nedensellik ile olan ilişkisi nedeniyle de kabul edilemez gözükmektedir. Çünkü belirlenimciliğin nedensellik ile olan ilişkisi mekanik bir evren anlayışına yol açar. Bu da eylemlerimizde istediğimiz ve seçtiğimiz şekilde eylemi yaptığımız fikriyle çelişmektedir.

Aslında bağdaşlıcılarının çoğunun amacı ahlaki sorumluluktan kaçmanın neredeyse imkânsız olduğunu göstermektir. Bunu en ünlü bağdaşlıcılardan Frankfurt'un örneklerinde de görürüz. Peki, bağdaşlıcılık belirlenimciliği açıklamada ve onun hem özgür irade hem de ahlaki sorumlulukla çelişmediği iddiasını göstermede başarılı mıdır? Bağdaşlıcılarının bu konudaki

25 Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, 18-19.

26 David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çev. Oruç Aruoba, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976), 78, 80-81; Pink, *Free Will: A Very Short Introduction*, 11; Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, 19.

27 Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, 20; Demir, Daniel Dennett ve Özgür İrade, 28.

28 Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, 21-22.

iddiasından onların tam anlamıyla özgür iradeden ve ahlaki sorumluluktan söz edilebileceğini savunmadıkları, diğer bir deyişle tümüyle ve her zaman özgür iradeye sahip olduğumuzu savunmadıklarına ulaşılır. Onlara göre belirlenimci bir dünyada az da olsa özgür iradeden ve ahlaki sorumluluktan söz edilebilir. Özgür iradeye ve ahlaki sorumluluğa sahip olmak için onlara tümüyle ve her zaman sahip olmak gerekmez. Örneğin belli bir eylemi yapmak için gerçekleştirdiğimiz fiziksel hareketlerimiz bile belirlenimci bir dünyada özgür iradeden söz edebilmemiz için yeterlidir. Bu bile başlı başına belirlenimciliğin özgür iradenin varlığı için tehdit olmadığını bir göstergesidir. Ancak bağdaşıcıların, belirlenimciliğin geçerli olduğunu ve onun özgür iradenin varlığı için tehdit olmadığını göstermek için verdikleri açıklamalar yeterli değildir. Çünkü en başta belirlenimcilik tanımı gereği zaten özgür iradeyi ve dolayısıyla ahlaki sorumluluğu dışlar. Bunun yanında bağdaşıcıların belirlenimciliğin sadece fiziksel hareketlere dayanarak özgür iradeden söz edilebileceği iddiası da oldukça yetersizdir. Bağdaşıcıların bu iddiaları bağdaşmaz iddialara karşı çıkmak için oluşturulan bir itiraz girişimi olarak görülebilir. Bağdaşıcılar belirlenimciliğin özgür iradenin varlığı için bir tehdit olmadığını göstermek ve ispatlamak istiyorlarsa bu iddialarını daha sağlam açıklamalara dayandırmalıdır.

Bağdaşıcılık bu iddialar ile düşüncelerini savunurken bağdaşmazcılık ise bağdaşıcılığın, özgür irade ve belirlenimciliğin bağdaşır olduğu iddiası başta olmak üzere bağdaşıcılığın doğru olmadığını savunur. Bağdaşmazcılar özellikle, bağdaşıcı filozofların belirlenimciliğin özgür iradenin varlığı için tehdit olmadığını, özgür iradenin belirlenimciliği de içerdiğini ifade eden görüşlerinin doğru olmadığını bazı argümanlarla karşı çıkmışlardır.²⁹ Bağdaşmazcılık lehindeki argümanlardan biri *Manipülasyon Argümanları* olarak adlandırılmaktadır. Bu argüman iki kişiyi içeren olaylardan oluşur. Bu olaylarda müdahaleye maruz kalan ile eylemi üreten -veya eyleme müdahale eden- iki kişi vardır. Bu argümana göre müdahaleye maruz kalan kişi bir eylemi yapmak için o eylemi üreten veya eyleme müdahale eden kişi tarafından yönlendirilir ve argüman şu şekilde ifade edilir: (1) Müdahaleye maruz kalan kişi, eylemi özgürce yapmadığı için yaptıklarından ahlaken sorumlu değildir, (2) eğer belirlenimcilik doğruysa müdahaleye maruz kalan kişi ile özgür eylem arasında bir fark yoktur, (3) [sonuç] bu nedenle eğer belirlenimcilik doğruysa hiç kimse özgürce hareket etmez veya yaptıklarından ahlaken sorumlu değildir.³⁰

Bu argümana göre müdahaleye maruz kalan kişi yaptığı eylemden ahlaken sorumlu görülmez. Manipülasyon argümanlarında mağdur, özgürce eylemde bulunmadığı için bu argüman genel olarak akla yatkın ve makul kabul edilir.³¹ Eğer belirlenimcilik doğruysa biz de

29 Kadri Vihvelin, "Arguments for Incompatibilism," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (2017), erişim tarihi 20 Mayıs 2020, <https://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-arguments/> ; Galen Strawson, (1986), *Freedom and Belief*, (NY: Oxford University Press, 1986), 23, 72; Kane, *The Significance of Free Will*, 9.

30 Vihvelin, "Arguments for Incompatibilism," Vihvelin, *Causes, Laws, and Free Will*, 148; Alfred Mele, *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*, (Oxford: Oxford University Press, 1995), 66, 148-149; Derk Pereboom, "Determinism al Dente," *Noûs*, vol: 29, no: 1, (Blackwell Publishing, 1995), 24-26; Carolina Sartorio, *Causation and Free Will*, (UK: Oxford University Press, 2016), 157.

31 Vihvelin, "Arguments for Incompatibilism," Vihvelin, *Causes, Laws, and Free Will*, 149-151; Mele, *Autonomous*

müdahaleye maruz kalan kişi gibi yaptığımız şeyi, düşüncelerimizin, arzularımızın ve eylem sırasındaki durumlar nedeniyle yaparız. Bu durumların nedenleri dışarıdan gelir. Manipülasyon argümanlarında müdahaleye maruz kalan kişi, özgürce eylemde bulunmadığı bir olay içindedir. Bağdaşırıcılar bu argümanı belirlenimciliğin her zaman özgürce hareket etmediğimiz veya zorlamalara, bağımlılık oluşturan durumlara ve fobilere maruz kaldığımız sonucuna sahip olmadığı sebebiyle eleştirmişlerdir. Buna karşın manipülasyon argümanlarını savunanlar, bu tür olaylar bir kenara bırakılsa bile bu argümanın akla yatkın ve kabul edilebilir olduğunu iddia eder. Çünkü bu argümanda eylemi yapan kişinin kontrolü dışındaki faktörler vardır.³²

Bağdaşmazlıkla ilgili bir diğer argüman *Kaynak Argümanları*'dır. Kaynak Argümanları'nın temel iddiası seçimlerimizin bazılarında sorumlu olmamızdır. Kaynak Argümanları şu şekilde açıklanır: (1) Eğer seçimlerimizin bazılarının nihai kaynaklarıysak o halde eylemlerimizi özgürce yaparız, (2) eğer belirlenimcilik doğruysa o halde yaptığımız her şey kontrolümüz dışındaki olaylardan ve koşullardan kaynaklanır, (3) eğer yaptığımız her şeye kontrolümüz dışındaki olaylar ve koşullar neden oluyorsa o halde seçimlerimizin herhangi birinin kaynağı biz olamayız, (4) bu nedenle eğer belirlenimcilik doğruysa seçimlerimizin hiçbirinin kaynağı biz değil ve (5) [sonuç] eğer belirlenimcilik doğruysa eylemlerimizi özgürce yapmayız ve yaptıklarımızdan dolayı ahlaken sorumlu olmayız.³³ Kaynak Argümanları bu açıklamalar ile belirlenimciliği kabul etmez.

Bağdaşmazlıkla ilgili bir diğer argüman *Sonuç Argümanı* olarak adlandırılmaktadır. Sonuç Argümanı, ilk olarak Carl Ginet, David Wiggins, Peter van Inwagen, James Lamb ve Nelson Pike tarafından ifade edilmiştir.³⁴ Sonuç Argümanı genel olarak belirlenimcilik doğruysa hiçbir şeyin bizim kontrolümüzde olmadığını ileri sürer. Bunun yanı sıra Sonuç Argümanı'na göre belirlenimcilik doğruysa her şey geçmişteki olayların ve doğa yasalarının bir sonucudur. Bu da hem özgür iradenin varlığı için hem de önceden yapılan bir eylem için başka türlü yapabileme olanağının olmadığını ima eder. Sonuç Argümanı'nı savunanlara göre bu fikirler kabul edilemez.³⁵

Agents: From Self-Control to Autonomy, 66, 148-149; Pereboom, "Determinism al Dente," 24-26; Carolina Sartorio, *Causation and Free Will, Causation and Free Will*, (UK: Oxford University Press, 2016), 157.

32 Vihvelin, "Arguments for Incompatibilism," Vihvelin, *Causes, Laws, and Free Will*, 149-151.

33 Vihvelin, "Argument for Incompatibilism," Thomas Nagel, *Moral Questions*, (England: Cambridge University Press, 1979), 26-38; Kane, *The Significance of Free Will*, 33-36; Robert Kane, "Responses to Bernard Berofsky, John Martin Fischer and Galen Strawson," *Philosophy and Phenomenological Research*, vol: 60, no: 1, (2000), 158-162; Ned Markosian, "A Compatibilist Version of the Theory of Agent Causation," *Pacific Philosophical Quarterly*, vol: 80, no: 3, (1999), 258-262; Cristopher Evan Franklin, "If Anyone Should Be an Agent-Causalist, then Everyone Should Be an Agent-Causalist," *Mind*, vol: 125, no: 500, (2016), 1-19; Hilary Bok, *Freedom and Responsibility*, (NJ: Princeton University Press, 1998), 44, 96-97.

34 Peter van Inwagen, "How to Think About the Problem of Free Will," *Journal of Ethics*, (USA, 2008), 337; Peter van Inwagen, "A Dialogue on Free Will," *Method Journal*:3, (2013), 212, 214, 215; Kane, *The Oxford Handbook a Free Will*, 10, 115-116.

35 Vihvelin, "Arguments for Incompatibilism," Sartorio, *Causation and Free Will*, 153; Onur, "İrademiz Özgür Değil: Metafizik Bir Problem Olarak Özgür İrade," 21; Doğan, "Yapay Zekâ ve Özgür İrade: Yapay Özgür İradenin İmkânı," 800.

Çağdaş felsefede özgür irade ve belirlenimcilik problemiyle ilgili tartışmaların çoğu, bağdaşmazcı Inwagen'in Sonuç Argümanı üzerinden yapılmaktadır. Inwagen'in özgür irade ve belirlenimcilik tartışmasına ilişkin sunduğu argümanlar (örneğin Sonuç Argümanı), özgür irade ve belirlenimcilik probleminin şekillenmesinde önemlidir.³⁶ Inwagen'e göre bu tartışmadaki asıl problem, özgür irade ve belirlenimciliğin bağdaşır olup olmamasıdır. Ona göre özgür irade ve belirlenimcilik bağdaşmaz. Çünkü bağdaşırılık eylemlerimiz için belirlenimci bir arka plana sahiptir. Inwagen bağdaşırılığa ancak Sonuç Argümanı ile itiraz edilebileceğini düşünür ve bu argüman ile belirlenimciliğin geçersiz bir iddia olduğu üzerinde durur.³⁷ Bunun yanı sıra Inwagen'e göre özgür irade olmadan ahlaki sorumluluğun varlığından da söz edemeyiz. Bizim yaptıklarımızın bazılarında sorumlu olmamız, özgür iradeye inanmak için yeterli ve akla yatkındır.³⁸ Bu da ahlaki sorumluluğun varlığından söz edebilmek için özgür iradenin varlığını zorunlu hale getirir. Ancak aynısı belirlenimcilik için geçerli değildir.

Özgür irade ve belirlenimciliğin bağdaşmaz olduğunu iddia eden anlayışlardan biri de libertarianizmdir. Libertarianizm, özgür irade ve belirlenimcilik arasındaki bağdaşmazlığın açıklanması için özgür iradenin tam olarak anlaşılması gerektiğini savunur. Libertarianizme göre özgür irade kişinin bir eylem için yaptığından başka türlü yapabilmesi ve bu eylem ile ilgili bir seçime sahip olmasıyla ilgilidir. Bununla ilgili olarak libertarianizm kişinin eyleminin kaynağı olması fikri ile kişinin kendi eylemini kendisinin belirlemesi fikrini üç teori üzerinden açıklar. Bu teoriler *nedensel olmayan libertarianizm*, *olay-nedensel libertarianizm* ve *fail-nedensel libertarianizm* olarak adlandırılmaktadır.³⁹

Nedensel olmayan libertarianizm teorisi, seçimlerimizin önceki olaylar tarafından belirlenmediğini, onların bizim kontrolümüzde olduğunu ileri sürer. Bu teori Carl Ginet, Hugh J. McCann (ö. 2016) ve Thomas Pink tarafından savunulmuştur. Fail-nedensel libertarianizm teorisi ise faillerin eylemlerini kendilerinin belirlediği fikrini savunur. Fail-nedensel libertarianizm teorisi Thomas Reid, Roderick Chisholm (ö. 1999), Richard Taylor (ö. 2003), Randolph Clarke ve Timothy O'Connor tarafından savunulmuştur. Olay-nedensel libertarianizm teorisinde ise yalnızca durumları veya olayları içeren nedensellik vardır. Fail seçimini veya eylemini kendisi yapar. Bu teorinin çeşitli versiyonları Robert Kane ve Ginet tarafından geliştirilmiştir.⁴⁰

36 Inwagen, "A Dialogue on Free Will," 212, 214.

37 Atilla Akalın, "P. van Inwagen Metafizikinde Bağdaşmazlık Sorunu" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2022), 74.

38 Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will*, (Oxford: Clarendon Press, 1983), 161-162; 214. Watson, "The Work of The Will," 172-173; Vihvelin, *Causes, Laws, and Free Will*, 1-2.

39 Gündoğdu, "Corliss Lamont'ta 'Seçme Özgürlüğü ve Belirlenimcilik' Problemi," 132; Demir, "Daniel Dennett ve Özgür İrade," 19; Pink, *Free Will: A Very Short Introduction*, 80; Justin Capes ve Philip Swenson, "Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, erişim tarihi 6 haziran 2022, <https://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-theories/> (2021).

40 Pereboom, *Living without Free Will*, xiv-xv; Capes ve Swenson, "Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will;" Doyle, *Free Will: The Scandal in Philosophy*, 153.

Özgürlükçülerin çoğu, olay-nedensel libertarianizm ve fail-nedensel libertarianizm teorisini savunur. Bu teorilerin ikisi de kişinin kendi eylemini kendisinin belirlemesinin, kısken kişinin kendi seçiminden oluştuğunu ileri sürer. Ancak onlar, kişinin kendi seçimini yapmasını nasıl açıklayacakları konusunda anlaşamazlar. Olay-nedensel libertarianizm teorisine göre kişinin kendi eylemini kendisinin belirlemesinin, kişinin eylemine neden olduğu ve kişinin eylemine neden olmasının tamamen zihinsel durumlarla da ilgili olabileceği düşüncesi vardır. Başka bir deyişle kişiyi ilgilendiren olaylar, bir şekilde onun eylemine neden olur. Örneğin bir kişinin elini kaldırdığını düşünelim. Olay-nedensel libertarianizm teorisine göre kişinin elini kaldırmasının, kişinin elini kaldırmasına neden olması, kişiyi ilgilendiren zihinsel durumlar ve olaylardan oluşur. Fail-nedensel libertarianizm teorisi ise olay-nedensel libertarianizm teorisinin kişinin kendi eylemini kendisinin belirlemesini anlatmakta başarılı olmadıklarını iddia ederler. Ancak özgürlükçülüğün özgür eylem olarak adlandırdıkları nedensel olarak belirlenmemiş eylemlerin nasıl olduğunu açıklayabilmesi gerekir. Çünkü libertarianizm, bu özgür eylemlerin refleksler gibi rastgele hareketlerden farklı olduğunu açıklamalıdır. Aynı zamanda libertarianizm, bir eylemin nasıl olup da yalnızca rastgele veya geçmiş olaylar tarafından nedensel olarak belirlenemeyeceği konusunda bir açıklamada bulunmaz.⁴¹

Sonuç

Özgür irade ve ahlaki sorumluluk tartışması ile ilgili anlayışlar temelde özgür iradenin varlığıyla ilgilidir. Burada bağdaşmazcılık ve libertarianizm anlayışlarının savunduğu fikir akla yatkındır. Çünkü özgür iradenin varlığına inanıyorsak belirlenimcilik geçersiz bir iddia olarak kalır. Aslında bağdaşmaz anlayışların temeli bu fikre dayanır. Bağdaşmaz iddialar özgür irade ve belirlenimcilik ile ilgili iddialarını ahlaki sorumluluk fikri ile destekler.

Ancak ahlaki sorumluluğun varlığına inanıyorsak özgür iradeye sahip olduğumuz hakkında da bir şüphemiz olmamalıdır. Çünkü özgür irade olmadan hiçbir şeyden ahlaken sorumlu olamayız. Bazen yaptıklarımızdan ahlaken sorumlu olduğumuzu söylemek bile özgür iradeye sahip olduğumuzu savunmak için yeterlidir. Özgür iradenin zorunlu olması ve bazı şeylerden sorumlu olduğumuz fikri özgür iradenin varlığına inanmamız için en güçlü fikirdir. Dolayısıyla özgür iradeye sahip olduğumuzu reddetmek, ahlaki sorumluluğun varlığını reddetmektir. Bu da akla yatkın değildir.

Bu fikirleri açıklamakta bağdaşmazcılık ve libertarianizm anlayışları bağdaşıcılık göz önüne alındığında daha başarılıdır. Çünkü bağdaşıcılığın temel iddiası belirlenimci bir dünyada özgür iradenin ve ahlaki sorumluluğun varlığından söz edebileceğimizdir. Ancak bağdaşıcılık bu temel iddiasını açıklamakta yetersiz kalmıştır. Dahası bağdaşıcılık belirlenimci bir dünyada özgür irade ve ahlaki sorumluluğun varlığından az da olsa konuşabileceğimizi

41 Pink, *Free Will: A Very Short Introduction*, 80-82.

iddia etse de bunun nasıl olduğu hakkında çok da yeterli olmayan bir açıklama yapar. Bağdaşıcılıkta bu iddianın bir karşılığı olmadığı gibi onlar bu iddiayı tartişmazlar. Bağdaşıcılar sadece belirlenimci bir dđnyada da olsak eylemi yapanın kişinin kendisi olduğunu ifade ederler ve onlar daha çok ahlaki sorumluluktan kaçmanın imkânsız olduğu fikri üzerinde ısrarla dururlar.

Buna karşın bağdaşıcılar zgür irade ve ahlaki sorumluluk ile ilgili dđřüncelerin özellikle gđnümüzde ciddi şekilde tartişılmasında ve söz konusu tartişmanın belirlenimcilik ile daha da genişlemesinde önemli rol oynamaktadırlar. Ancak onların iddialarına ve dđřüncelerine yakından baktığımızda bize sadece daha çok kişinin önceden yapmış olduğu bir eylem için başka bir alternatifi olmasa da ahlaken sorumlu olduğunu gösterirler. Ama onlar bunun belirlenimci bir dđnyada nasıl söz konusu olabileceğine yeteri kadar değinmedikleri için bu tartişma da bağdaşıcılıkta tamamlanmamıştır. Dolayısıyla bağdaşıcılığın iddiaları bu haliyle savunulamaz.

Kaynaklar

- Akalın, Atilla. "P. van Inwagen Metafiziğinde Bağdaşmazlık Sorunu." Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2022.
- Bok, Hilary. *Freedom and Responsibility*. NJ: Princeton University Press, 1998.
- Capes, Justin ve Swenson, Philip. "Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will" *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, erişim tarihi 6 haziran 2022, <https://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-theories/> (2021).
- Cross, Troy. "Determinables and Determinates [Addendum]." *Encyclopedia of Philosophy*. ed. Donald M. Borchert, c:3, USA: 2nd edition, 2006.
- Demir, Mekiye. "Daniel Dennett ve Özgür İrade." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2022.
- Dilman, İlham. *Free Will: An Historical and Philosophical Introduction*. England: British Library Cataloguing, 2001.
- Doğan, Mehtap. "Yapay Zekâ ve Özgür İrade: Yapay Özgür İradenin İmkânı," *TRT Akademi*, c:6, s:13, 2021.
- Doyle, Bob. *Free Will: The Scandal in Philosophy*. USA: Cataloging in Publication Data, 2016.
- Frankfurt, Harry G. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility." *Journal of Philosophy*, USA, 1969.
- . *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- . *A Life of Learning Harry G. Frankfurt*. Maryland: Charles Homer Haskins Prize Lecture for ACLS Annual, 2017.
- Fischer, John Martin ve Ravizza, Mark. *Perspectives on Moral Responsibility*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- . *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Fischer, John Martin. "Recent Work on Moral Responsibility." *Ethics*, vol:110, no:1, The University of Chicago Press, 1999.
- Fischer, John Martin vd. *Four Views on Free Will*. USA: Blackwell Publishing, 2007.
- Fischer, John Martin. *Deep Control: Essays on Free Will and Value*. USA: Oxford University Press, 2012.
- Franklin, Cristopher Evan. "If Anyone Should Be an Agent-Causalist, then Everyone Should Be an Agent-Causalist." *Mind*, vol: 125, no: 500, 2016.
- Grim, Patrick ve Phil, B. "Free Will in Context: A Contemporary Philosophical Perspective." *Behavioral Sciences and the Law Behav. Sci. Law* 25, USA: Wiley InterScience, 2007.
- Gündoğdu, Hakan. "Corliss Lamont'ta 'Seçme Özgürlüğü ve Belirlenimcilik' Problemi." *Kaygı Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 2007.
- Hu, Jingbo. "Reasons-Responsiveness, Action and Control: An Event-Causal Account of Agency." Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy, UK: University of Sheffield, 2020.
- Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Çev. Oruç Aruoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976.
- James, William. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. London: Longmans Green and Co. Press, 1907.
- Kane, Robert. *The Significance of Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- . "Responses to Bernard Berofsky, John Martin Fischer and Galen Strawson." *Philosophy and Phenomenological Research*, vol: 60, no: 1, 2000.
- . *A Contemporary Introduction to Free Will*. NY: Oxford University Press, 2005.
- . *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford: The Oxford University Press, 2011.
- Karaçay, Timur. "Determinizm ve Kaos." Mantık, Matematik ve Felsefe, II. Ulusal Sempozyumu, Ankara: Başkent Üniversitesi, 2004.

- Markosian, Ned. "A Compatibilist Version of the Theory of Agent Causation." *Pacific Philosophical Quarterly*, vol: 80, no: 3, 1999.
- McKenna, Michael. "Contemporary Compatibilism: Mesh Theories and Reasons-Responsive Theories." *The Oxford Handbook of Free Will* içinde ed. Robert Kane, Oxford: The Oxford University Press, 2011.
- McKenna, Michael ve Coates, D Justin. "Compatibilism," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (2019), erişim tarihi 20 Mayıs 2020, <https://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>;
- Mele, Alfred. *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Nagel, Thomas. *Moral Questions*. England: Cambridge University Press, 1979.
- O'Connor, Timothy. "Free Will," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (2002), erişim tarihi 20 Mayıs 2020, <https://plato.stanford.edu/entries/freewill/>
- Onur, Ferhat. "İrademiz Özgür Değil: Metafizik Bir Problem Olarak Özgür İrade." *MetaZihin Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, c:3, s:1, 2020.
- Pereboom, Derk. "Determinism al Dente." *Noûs*, vol: 29, no: 1, Blackwell Publishing, 1995.
- . *Living without Free Will*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Pink, Thomas. *Free Will: A Very Short Introduction*. NY: Oxford University Press, 2004.
- Robb, David. "Moral Responsibility and the Principle of Alternative Possibilities." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, erişim tarihi 20 Mayıs 2020, <https://plato.stanford.edu/entries/alternative-possibilities/>
- Sartorio, Carolina. *Causation and Free Will*. UK: Oxford University Press, 2016.
- Searle, John R. "Determinables and Determinates." *Encyclopedia of Philosophy*. ed. Donald M. Borchert, c:3, USA: 2nd edition, 2006.
- Strawson, Galen. *Freedom and Belief*, NY: Oxford University Press, second edition, 1986.
- Strawson, Peter Frederick. "Freedom and Resentment." *Freedom and Resentment and Other Essays* içinde, *Proceedings of the British Academy*, London: Routledge, 2008.
- Şeker, Mehmet Emin ve Çilingir, Lokman. "Gerard't Hooff'da Determinizm ve Özgür İrade." *Temaşa Felsefe Dergisi*, 2020.
- Taylor, Richard. "Hard and Soft Determinism." *Encyclopedia of Philosophy*. ed. Donald M. Borchert, c:3, USA: 2nd edition, 2006.
- Uludağ, Zekeriya. "Determinizm ve Zorunsuzluk." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, c. 8, s: 1, Samsun, 1993.
- van Inwagen, Peter. *An Essay on Free Will*, Oxford: Clarendon Press, 1983.
- . "How to Think About the Problem of Free Will." *Journal of Ethics*, USA, 2008.
- . "A Dialogue on Free Will." *Method Journal*:3, 2013.
- Vihvelin, Kadri. *Causes, Laws, and Free Will*. NY: Oxford University Press, 2013.
- . "Arguments for Incompatibilism." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (2017), erişim tarihi 20 Mayıs 2020, <https://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-arguments/>
- Wagner, Zoltan. "Reflectivity, Caring and Agency." Hungary: Central European University, the Degree of Doctor of Philosophy, Hungary, 2011.
- Watson, Gary. "The Work of The Will." *Weakness of Will and Practical Irrationality* içinde, ed. Sarah Stroud ve Christine Tappolet, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- . "Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme." *Free Will: Concepts and Challenges* içinde, ed. John Martin Fischer, NY, 2005.
- Widerker, David ve McKenna, Michael. *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities*. Burlington, VT: Ashgate Publishing Company, 2003.
- Yeltekin, Pelin. "20. yy Felsefesinde Özgür İradenin Varlığı Problemi." Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2020.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Son Dönem Mu‘tezilesinde İmâmet Düşüncesi: Ebü'l-Hüseyn el-Basrî Örneği*

İmâmete Thought in the Late Mu‘tazilites: The Example of Abu'l-Husayn al-Basrî

Halil İbrahim DELEN**

Öz: Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan İslâm toplumunun yönetimi meselesi ilk dönemlerden itibaren Müslümanların gündemini meşgul etmiştir. Toplumun yönetimini düzen esası üzere tesis etmek isteyen Müslümanlar zamanla çeşitli yönetim nazariyeleri geliştirmiştir. Muâmelâta tekabül eden imâmet meselesi Şiilerin müdahalesiyle itikadi bir zemine çekilmiştir. Şiilerin inanç sisteminin merkezini oluşturan imâmet, itikadi bir konumda telakki edilmiş ve kendileri gibi düşünmeyen mezhepler eleştirilere tabi tutulmuştur. Şiilerin bu tutum ve tavırlarının izale edilmesi sebebiyle kelim âlimleri de çeşitli yazım faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Bunun neticesinde de imâmet konuları kelim kitapları içerisinde yer edinerek tartışılmaya başlanmıştır. Kelim âlimleri cevap vermek amaçlı bu meseleleri kelim eserlerine dahil etseler de imâmetin yönetsel bir mesele olduğu noktasında aynı kanaatlerini devam ettirmişlerdir. Son dönem Mu‘tezilesinin en önemli temsilcisi kabul edilen Ebü'l-Hüseyn el-Basrî de bu âlimlerden birisidir. Kendisinden sonra görüşleri etrafında tesis edilen Hüseyniyye ekolünün kurucusu kabul edilen Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, görüşleriyle gerek mezhep içinde gerek mezhep dışında önemli etkiye sahip olmuştur. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin imâmet düşüncesi etrafındaki görüşleri ve özellikle 10. yüzyıl İmâmiyye algısına yönelttiği eleştirileri önem arz etmektedir. Bu çalışmada Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin imâmet meselesine yaklaşımı ele alınacak olup, takipçileri tarafından görüşlerinin nasıl sürdürüldüğünün izleri sürülmektedir. İmâmet noktasında Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, kendisinden önceki üstatları Behşemî ekolle, özellikle hocası Kadî Abdülcebbar ile yer yer farklı düşünmekle birlikte genel anlamda hem fikir oldukları gözlemlenmektedir. İmâmetin gerekliliği noktasında Şiilerin ileri sürmüş olduğu lütuf ve temkin merkezli iddiaları reddetmektedir. Ayrıca fazilet sıralaması yapılmasına diğer bir ifadeyle ashabın fazilet yarışına sokulmasına karşı çıkmaktadır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî imâmet meselesini yönetsel bir mesele olarak algılamakta ve insanların maslahatı açısından meselelere yaklaşmaktadır. Ona göre imâmetteki en önemli unsur toplumsal faydadır. Temelde amaç dini ve dünyevi işlerin doğru bir şekilde tanzim edilmesidir. Bu noktadaki tavrı imâmetin gayesi, imâmetin şartları, mefdûlün imâmeti, imamın atanması, imamın azlı gibi konularda net bir şekilde gözlemlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelim, Mu‘tezile, Hüseyniyye, İmâmet, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî

* Bu çalışma 28.12.2023 tarihinde Prof. Dr. Ramazan Yıldırım danışmanlığında tamamladığımız "Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelim Sistemi" başlıklı doktora tezinin ilgili bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

** Dr. Arş. Gör., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, hidelen@nku.edu.tr,
ORCID: 0000-0003-2803-0300

Abstract: The issue of governance of Islamic society, which came to the agenda after the Prophet's death, has been on the agenda of Muslims since the early periods. Muslims who wanted to establish the governance of society on the basis of order developed various theories of governance over time. The issue of imāmete, which corresponds to practice, was drawn to a theological ground through the intervention of the Shiites. Imāmete, which constitutes the center of the belief system of the Shiites, was considered in a theological position, and sects that did not think like them were subjected to criticism. Due to the elimination of these attitudes and behaviors of the Shiites, theological scholars also engaged in various writing activities. As a result, the imāmete began to be discussed in books of theology. Although theological scholars included these issues in their theological works to respond to them, they maintained the same conviction that the imāmete was an administrative issue. Abu'l-Husayn al-Basrī, who is considered the most important representative of the late Mu'tazila, is one of these scholars. Abu'l-Husayn al-Basrī, who is considered the founder of the Husayniyya school established around his views, had a significant influence both within and outside the sect with his views. For this reason, Abu'l-Husayn al-Basrī's views on the idea of Imāmete and his criticisms of the 10th century Imāmiyya perception are important. In this study, Abu'l-Husayn al-Basrī's approach to the issue of imāmete is discussed, and how his views were maintained by his followers is traced.

What stands out in Abu'l-Husayn al-Basrī's views on imāmate and politics is his introduction to the issue by defining the imāmah. These issues were previously discussed within the Mu' tazila. What differentiates al-Basrī here is that he begins by defining this issue. This should not be interpreted as meaning that the issues mentioned in the definition were not discussed before al-Basrī. The elements that al-Basrī mentioned in the definition were discussed before him. A clear definition and discussion of the issue began only with al-Basrī. This definition mentioned by al-Basrī was adopted by later Mu'tazilite scholars. Al-Basrī disagrees with the Bahshamiyya's claim that the imāmate is necessary from the sam'i point of view and states that it is necessary both intellectually and by tradition. He rejected Shiite's claims on the necessity of the imāmate based on grace and caution. Basrī thinks that the removal of harm, rather than favor, can be evidence of the necessity of an imāmate. al-Basrī's extensive treatment of the issue of grace and his criticism of the Shiites in this regard suggest that he was addressing the Imāmī thought of the 10th century. In this respect, it is especially important for the reader to witness the debates that occurred in his time and region.

Abū al-Husayn al-Basrī perceives the issue of imāmate as an administrative matter and approaches it from the point of view of the public good. According to him, the most important element in imamates is social benefit. The aim is to organize religious and worldly affairs in the correct way. His stance on this point is clearly observed in issues such as the purpose of the imāmate, the conditions of the imāmate, the imāmate of the mafḍūl, the appointment of the imām, and the dismissal of the imām.

The most prominent distinction within the Mu'tazila at this point was the degree of virtue of the person who would succeed to the imamate. al-Basrī opposed the ranking of the rāshid caliphs who undertook the issue of governance after the Prophet (pbuh) in terms of virtue, in other words, he opposed putting the companions in a race of virtue. al-Basrī, who argues that all of them were favored by the Prophet, opposes those who make a ranking at this point. al-Basrī criticizes his own sect as he criticizes different sects. According to al-Basrī, no scale can measure virtue in imameteç, and al-Basrī believes that political competence is decisive in such cases. On the other hand, al-Basrī does not mention virtue in situations where the imam should be dismissed. According

to him, even if there is someone more virtuous than the imam in society, the current imam should not be dismissed to avoid causing chaos; that is, the imâm of the mafdûl is permissible according to him.

Although al-Basrî disagreed with his predecessors in the Bahshamî school, especially his teacher Qādî 'Abd al-Jabbâr, it was observed that they were in general agreement. It is well known that al-Basrî differs from Bahshamiyya in terms of methodology and certain theological issues. However, it is difficult to say that this divergence was maintained in the issue of the imâm. While there was a differentiation in minor points of detail, it is seen that he maintained the views of his teacher, Qādî 'Abd al-Jabbâr, on the issue of imâm. This line was continued by al-Basrî, which was also maintained by his closest follower, Ibn al-Malâhimî. It is even clear from the texts that Ibn al-Malâhimî quoted Abû al-Husayn al-Basrî on this point.

Keywords: Kalâm, Mu'tazila, Husayniyya, Imâmate, Abu 'l- Husayn al-Basrî

Giriş

İslâm'da devlet yönetimine yönelik meselelerin ele alındığı konular *imâmet* başlığı altında incelenmektedir. İncelenen konulara bakıldığı zaman imâmet meseleleri itikadî tartışmalardan ziyade uygulamaya, diğer bir ifadeyle muâmelâta tekabül etmektedir.¹ Özellikle Şiiilerin imâmete dair yapmış oldukları yorumları bertaraf etmek amacıyla imâmet meseleleri kalam kitapları içerisinde de tartışılmaya başlanmıştır.² Şiiilere karşı geliştirilen bu tepkisel hareket neticesinde Mu'tezilî âlimler ile Şiiiler arasında tartışmalar meydana gelmiş, bunun neticesinde de etki-tepki bağlamında karşılıklı etkileşim söz konusu olmuştur.³

Mu'tezilî âlimler de gelişen bu tasniften bigâne kalamamış, kalam kitapları içerisinde imâmet bölümlerine yer vermeye başlamışlardır.⁴ Son dönem Mu'tezilî ekol olarak adedilen Hüseyiniyye'nin kurucusu kabul edilen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye (ö. 436/1044) kadar Mu'tezilî imâmet anlayışında farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.⁵

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin⁶ yaşadığı dönem Büveyhîler hanedanlığının hâkim olduğu yıllara tekabül etmektedir. Deylem asıllı bir hanedanın tesis ettiği Büveyhîler Devleti, İslam dünyası açısından çeşitli mezhepsel çatışmalara sahne olmuş olsa da özellikle Adudüddevle (ö. 372/983) döneminde devlet entelektüel açıdan çok sesli bir döneme girmiştir. Bu dönem, sadece farklı İslami mezheplerin değil, farklı dine mensup insanların rahatça yaşayabildiği, görüşünü ifade edebildiği dönemdir. Kütüphaneler, imarethaneler, hastane ve köprü yapımı gibi faaliyetlerin de çok olduğu bu dönemi bazı araştırmacılar *İslam'ın Altın Çağı* olarak

1 Veysi Ünverdi, *Mu'tezile ve İmâmîyye Şiası'nın İmâmîyye Anlayışının Eleştirisi: Kâdi Abdülcebbar Örneği-* (İstanbul: Endülüs, 2020), 11.

2 Meselenin ayrıntıları için bk. Rıdvan Özdiç, *İtikat ve Siyaset: Sünni Kalamında İmâmet - Hilafet Meselesi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 51-76.

3 Ebü Ali Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm Cübbâi, *Kitâbü'l-Makâlât: İtikadi Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*, thk. Özkan Şimşek vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 98.

4 Mu'tezilî düşüncede imâmet meselesi genel olarak dinî bir meseleden ziyade maslahatı gerektiren siyasi bir tavır olarak telakki edilmiştir. Bu sebeple gelenek içerisinde yöneticinin toplum tarafından seçilmesi gerektiği düşüncesi öngörülmüştür. Bu noktada imâmîyye seçilecek kişinin özellikleri konusunda Mu'tezile, efdal olanın göreve getirilmesi gerektiği fikrini savunanlar ve mefdül olanın imam olabileceği görüşünü kabul edenler olmak üzere iki ana gruba ayrılmaktadır. Mu'tezile içindeki bu iki farklı tutumu benimsemelerinde buldukları sosyal çevrenin etkisi barizdir. Efdal-mefdül şeklindeki bu temel ayrımın Mu'tezile'de imâmet düşüncesinin şekillenmesinde en önemli etken olduğu da söylenebilir. Mu'tezile'nin imâmet anlayışının efdaliyyet ve mefdüliyyet eksenli gelişimi için bk. Osman Aydın, "Mu'tezilî Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci: Kâdi Abdülcebbar'ın İmâmîyye Anlayışı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V/1 (2005), 114-117.

5 Mu'tezile içerisinde temel anlamda bu noktada en belirgin ayrım imâmîyye gelecek kişinin fazilet derecesi ile ilgili olmuştur. En faziletli olan mı imâmîyye layıktır yoksa en faziletli olan varken ondan faziletçe daha alt seviyede olan da imâmîyye geçebilir mi tartışmasıdır. Terimsel olarak efdal-mefdül tartışması olarak ifade edilen bu konuda ilk görüşler Mu'tezile'nin kurucuları olarak kabul edilen Vâsil b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd'e (ö. 144/761) dayanmaktadır. Basra ve Bağdat Mu'tezile ekolü arasındaki görüş ayrılıklarından biri olan bu konuda Basra ekolü Amr b. Ubeyd'in imam olacak kişinin en faziletli kişi olması gerektiği görüşünü benimserken; Bağdat ekolü Vâsil b. Atâ tarafından dile getirilen mefdül görüşüne meylenmişlerdir. Osman Aydın, "Mu'tezile'nin İmâmîyye Nazariyesi: Teori ve Pratik", *Dinî Araştırmalar* III/7 (2000), 20 vd.; Ayr. bk. Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset - Mu'tezilizmin İktidar Serüveni* (İstanbul: Endülüs, 2017), 68.

6 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin hayatı ve görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Halil İbrahim Delen, *Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kalam Sistemi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023).

tanımlamaktadırlar. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî de bu dönemde Bağdat'ta yaşamıştır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin yaşamış olduğu bu dönemi tarihçiler aynı zamanda *Şii Yüzyıl* olarak tanımlamaktadırlar. Her ne kadar Abbâsî hilâfeti devam etse de halifenin etki gücü azalmış, Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) ifadesiyle sadece isimleri kalmış olup Şiiler birçok bölgede etkin güç haline gelmiştir.⁷

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Basra Mu'tezilesinin en önemli kollarından biri olan Behşemiyye içerisinde yetişmiş ve bu ekolü devam ettirmiş Kâdî Abdülcebbar'ın öğrencisidir.⁸ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî bu ekolün içerisinde yetişmesine rağmen çoğu konuda hocalarına muhalefet etmiş, birçok önemli konuda farklı fikirler benimsemiştir. Bundan dolayı Behşemiyye içerisinde aykırı, muhalif bir kişilik olarak görülmüştür.⁹

Basrî'nin yetiştiği fikrî ortama bakıldığında, Fârâbî ekolü içerisindeki Bağdat okuluna yakınlığı dikkat çekmektedir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin düşünce yapısında Bağdat Felsefe Okulu olarak anılan Fârâbî (ö. 339/950), Yahyâ b. Adî (ö. 364/975), Ebû Süleyman es-Sicistânî (ö. 391/1001 [?]), Ebü'l-Ferec Abdullâh b. et-Tayyib el-Bağdâdî (ö. 435/1044) ve İbnü's-Semh (ö. 418/1027) gibi âlimlerin olduğu felsefe okulu dikkate alınmalıdır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin eğitim gördüğü bu okulun en önemli özelliklerinden birisi, Aristo şârihi olmaları ve tıp ile uğraşmalarıdır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin -ruh gibi meselelerde- tıpçılarla aynı fikri paylaşması, daha önce geçtiği üzere tıp eğitimi almış olması bu noktada aydınlatıcı unsurlardandır.¹⁰

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'den sonra öğrencileri Ebû Ali Muhammed bin Ahmed bin el-Velid el-Kerhî (ö.478/1086) ve Ebü'l-Kâsım b. Berhân (ö. 456/1064) tarafından ders halkası Bağdat'ta devam ettirilmiştir.¹¹ Harez m bölgesine Mu'tezilî kelamının, hassaten Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin görüşlerinin aktarılmasında önemli aktör Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfâhânî'dir (ö. 507/1114). Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) hocası olan ve Hüseyinî düşünce-nin en önemli temsilcilerinden kabul edilen İbnü'l-Melâhîmî'nin (ö.536/1141) kelimini Dabbî'den öğrendiği düşünülmektedir. Yani Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin görüş ve düşünce

7 Biveyhiler ile ilgili olarak bk. John J. Donohue, *The Buwayhid dynasty in Iraq 334h./945 to 403h./1012 : shaping institutions for the future* (Leiden: E.J. Brill, 2003); Muharrem Akoğlu, *Biveyhiler Döneminde Mu'tezile* (Ankara: İlahiyat, 2008); Ahmet Güner, *Biveyhiler'den Adudu'd-Devle ve dönemi (338-372/949-983)*. (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora, 1992) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)); Reşad b Abbas Ma'tuk, *el-Hayatü'l-ilmîyye fî'l-İrak hilâle'l-asrî'l-Biveyhi: 334-447 H / 945-1055 M.* (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, Doktora, 1997); Hasan Müneymine, *Tarihü'd-Devleti'l-Biveyhiyye : es-siyasi ve'l-iktisadi ve'l-ictimai ve's-sekafi -mutakaatu faris- 334-447 h, 945-1055 m* (Beirut: ed-Dârü'l-Câmîiyye, 1987).

8 el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald Wilzer (Beirut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhâsi's-Şarkîyye [Orient-Institut Beirut], 2009), 119; Mehdî-Lidînillâh Ahmed b Yahyâ b Murtaşâ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel fi şerhi'l-Milel ve'n-nihâl*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1979), 199.

9 S. M. Stern, "Ibn al-Samh", *Journal of the Royal Asiatic Society* 88/1-2 (1956), 37; Daniel Gimaret, "Abu'l-Hosayn Basrî", *Encyclopædia Iranica*, 2011.

10 Tony Street, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 58-59.

11 George Makdisi, *İbn Akil ed-Dînü ve's-Sikâfetü fî'l-İslâmi'l-Klâsikîyyi*, çev. Muhammed İsmail Halil (Beirut: Merkezü'n-Nemâ li'l-Buhusi ve'd-Dirâsât, 2018), 58-59.

yapısını Harez m bölgesine ilk aktaran kişi Dabbî'dir.¹² Basrî'nin tesis ettiği ekol 6./12. yüzyılın başlarında İbnü'l-Melâhimî'nin Harez m'deki dersleri ve yazılarıyla tekrar canlanmıştır.¹³ Hassaten Melâhimî'den sonra bölgede Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî el-Gazmîni (ö. 658/1260),¹⁴ Basrî'nin önemli takipçileri arasında zikredilmektedir.¹⁵ Yine Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin en önemli takipçileri arasında zikredilmesi gereken isim Ahmed b. Said el-Ucâlî'dir (7./13. yüzyıl).¹⁶ Diğer taraftan *el-Keşşâf* isimli eseri ile tanınan Zemahşerî'nin de Hüseyinî öğretiden etkilendiği bazı modern araştırmalarda geçmektedir.¹⁷

6./12. yüzyılın sonuna doğru Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin görüş ve düşünceleri Şîa -özellikle İmâmiyye- arasında giderek etkili olmaya başlamıştır.¹⁸ İmâmiyye arasında, Sadîdüddin Mahmûd el-Himmaşî er-Râzî (ö. 600/1204), ağırlıklı olarak Basrî ve onun en sıkı takipçisi İbnü'l-Melâhimî'nin kelim çalışmalarına dayanmıştır.¹⁹ 7./13. yüzyılda İmâmi düşüncenin son önemli temsilcileri olarak kabul edilen Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325), Basrî'yi tam anlamıyla takip etmeseler de üzerlerinde etkisinin olduğu barizdir.²⁰ Diğer taraftan Kemâleddin Mitham el-Bahrânî (ö. 699/1300), kelim çalışmalarında sıklıkla Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'den ve ekolünden alıntılar yapmış ve görüşlerini desteklemiştir.²¹ Basrî'nin kelami görüşlerini takip eden diğer bir Şîi kelimci da İbn Ebû Cumhur'dur (ö. 904/1499 [?]). Nevi şahsına münhasır bir âlim olan İbn Ebû Cumhur, Şîi olmakla birlikte eserlerinde Eş'arîlik ve Mu'tezile arasında uzlaştırıcı bir tavır takınmakta, tasavvuf, İshrâkîlik ve Mu'tezile'yi sentezleyerek söylem geliştirmeye çalışmaktadır. Kendisi Şîilikten taviz vermemekle birlikte genel olarak Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve takipçilerinin görüşlerini benimsemektedir.²²

12 Bk. Halil İbrahim Delen, "Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî (1114)", *İslam'ın Akılcıları / Mu'tezili Öncüler*, ed. Özden Kanter (İstanbul: Mana Yayınları, 2021), 477-479.

13 Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin en önemli takipçisi ve öğrencisi olarak İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) geçmektedir fakat İbnü'l-Melâhimî ile Basrî arasında yaklaşık bir asırlık zaman farkının olması bu hoca-öğrenci ilişkisini imkânsız kılmaktadır.

14 Bk. Halil İbrahim Delen, "Ebü'r-Recâ el-Gazmîni (1260)", *İslam'ın Akılcıları / Mu'tezili Öncüler*, ed. Özden Kanter (İstanbul: Mana Yayınları, 2021), 526-530.

15 Ebü Abdillâh İzzüddin Muhammed b. İbrâhîm b. Ali el-Yemânî İbnü'l-Vezîr, *Tercîhu esâlibi'l-Kur'an 'alâ esâlibi'l-Yûnân* (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 88.

16 Özcan Taşcı, *Son Mu'tezile Kelamcısı Takıyyüddün Necrani* (Sentez Yayım Ve Dağıtım Tic. San. A. Ş., 2013), 18.

17 bk. Ulvi Murat Kılavuz ve İskender Sarıca, "Zemahşerî ve el-Minhâc fî usûli'd-dîn", *Mu'tezile Akâidi - Kitâbü'l-Minhâc fî usûli'd-dîn* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 7-36.

18 Sabine Schmidtke, "The Karaites' Encounter with the Thought of Abû l-Husayn al-Basrî (d. 436/ 1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg", *Arabica* 53/1 (2006), 109.

19 Martin J McDermott, "Abu'l-Husayn al-Basrî on God's volition", *Culture and memory in medieval Islam: Essays in honour of Wilferd Madelung*, ed. Farhad Daftary - Josef W. Meri (London: Institute of Ismaili Studies, 2003), 86.

20 Wilferd Madelung, "İmamiyye ve Mu'tezile Teolojisi", çev. A. Bülent Ünal, *Dinî Ekoller ve Mezhepler* (İzmir: 69-93, 2001), 91.

21 Sabine Schmidtke, *The Theology of al- 'Allâma al-Hillî (d. 726/1325)* (Berlin: Klaus Schwarz, 1991), 4.

22 Bk. Sabine Schmidtke, "İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâ'i ve Müclî Mir'âti'l-Müncî'si", çev. Mustafa Yalçınkaya, *İslam Felsefesi: Filozoflar ve Eserleri*, ed. Khaled el-Rouayheb - Sabine Schmidtke (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 553-578.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Zeydiler içinde de etkilediği isimler bulunmaktadır. Hatta bazı kaynaklar ondan *şeyh* ve *hoca* olarak bahsetmektedir. Bu durum, özellikle usûl eserlerinde gözlemlenmektedir. Zeydilik içerisinde Behşemiliğin baskın etkisi bulunmakla birlikte, Zeydiler arasında İmam Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza (ö.741/1346) gibi Basrî'nin kelami görüşlerini takip edenler de bulunmaktadır. Zeydilik içerisinde Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin görüşlerini alıntılarla aktaran ve kendisine sıklıkla atıf yapan isimlerden bir tanesi de Abdullah b. Zeyd el-Ansî (ö. 640/1242) ve İbnü'l-Vezîr'dir (ö. 840/1436).²³

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî Zeydiyye, İmâmiyye gibi fırkaların dışında farklı görüşlere mensup âlimlerin de takdirini kazanmıştır. Bu âlimlerin başında Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gelmektedir.²⁴ Josef van Ess (ö. 2021), felsefe-kelâm ilişkisi bağlamında Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Fahreddin er-Râzî'ye öncülük ettiğini ve Râzî'nin bu bağlamda Basrî'yi alternatif bir karşılık olarak bulduğunu ifade etmektedir.²⁵ Bu noktada İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de örnek gösterilebilir.²⁶ İbn Teymiyye, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin son dönem Mu'tezile içerisinde mahir bir isim olduğuna işaret etmektedir.²⁷ Basrî'nin sıklıkla zeki bir şahsiyet olduğunu vurgulayan İbn Teymiyye görüşleri hakkında -katılmasa da- hayranlığını gizleyememektedir.²⁸

Yahudilikte de Mu'tezilî düşünce yapısı 9. yüzyıldan itibaren çeşitli derecelerde benimsenmiştir.²⁹ Yahudilerin Karâî mezhebi arasında Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin kelami görüşleri, çağdaş olan Ebû Yâkub Yûsuf el-Basîr (ö.428-30/1037-9) tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir. Buna mukabil Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin kelami görüşleri, 5./7. yüzyılın ikinci yarısında Mısır'daki önde gelen Karâî ilahiyatçısı Sehl b. el-Fadl et-Tüsterî (ö. 12. yy. başları) tarafından desteklenmiştir.³⁰ Karâî Yahudilerinden Yûsuf el-Basîr, Basrî'nin kelami ge-

23 Wilferd Madelung, "Abü'l-Husayn al-Basrî", *Encyclopaedia of Islam, THREE*, 2007.

24 Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Sa'îd Fâde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 4/19; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, *el-Me'tâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, ts.), 1/87.

25 Josef van Ess, *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen haeresiographischen Texten* (Berlin: Walter de Gruyter, 2010), 2/1070; Ayr. bk. Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Buğyetü'l-mürtâd fi'r-red' ale'l-mütefelsife ve'l-Ķarâmiya ve'l-Bâtıniyye*, thk. Mûsâ b. Süleyman ed-Düveyş (Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1405), 450.

26 M. Sait Özervarlı, İbn Teymiyye'nin düşünce metodolojisi ve kelâmcılara eleştirisi, 2. b., İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017, s. 154.

27 Bk. Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Minhâcüs-sünneti'n-nebeviyye fi nakzi kelâmîş-Şî'a ve'l-Ķaderiyye*, nşr. Muhammed Reşad Sâlim (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1409), 2/570-573; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-âkl ve'n-naql = Muwâfaqatü şahihi'l-menkül li-şarîhi'l-ma'kül*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991), 9/132.

28 Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin düşünce metodolojisi ve kelâmcılara eleştirisi*, 73; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabi et-Türkmâni el-Fâriki ed-Dımaşki Zehebi, *Kitâbü'l-'Arş*, thk. Muhammed b. Halife et-Temimî (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1999), 1/165-166.

29 Wilferd Madelung ve Sabine Schmidtk, *Rational Theology in Interfaith Communication* (Leiden, The Netherlands: Brill, 2006), vii.

30 Madelung, "Abü'l-Husayn al-Basrî"; Yûsuf el-Basîr tarafından kaleme alınan bu iki reddiye Karâilerin Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin görüşleri çok erken bir dönemde tanıştıklarının göstergesidir. Bkz: Schmidtk, "Abü Al-Husayn al-Basrî on the Torah and Its Abrogation", s. 559-560.

leneğini eleştirse de yöntem açısından benimsediği görülmektedir. Yûsuf el-Basîr tarafından Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Behşemî düşüncesi kritik edişinin sıkı bir şekilde takip edilmesi, Karâî Yahudileri arasında Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin görüşlerinin önemli bir konuma sahip olduğuna işaret etmektedir.³¹

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin, görüşlerine ulaşabildiğimiz en net konulardan birisi imâmettir. Kendisine nispet edilen *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* eserinin "İmâmet" bölümü olduğu tahmin edilen eseri günümüze ulaştırmıştır.³² Bu eserden onun imâmet hakkındaki görüşlerine ulaşmaktayız. Basrî'nin düşünceleri ele alıp daha sonra takipçileriyle kıyasladığımızda, kendisinden sonra gelen âlimler tarafından takip edilmiş olduğunu görmekteyiz. Hatta en yakın takipçisi İbnü'l-Melâhimî, imâmet bölümünü bu düşünce sistemine dayanarak ele almıştır da diyebiliriz.³³

Basrî'nin hocası Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-'adl*'in son iki cildini imâmet meselelerine ayırmıştır. Bunun üzerine, Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) da mezkûr bölüme reddiye olarak *eş-Şâfi fi'l-imâme* isimli bir eser hazırlamıştır.³⁴ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî de, Şerîf el-Murtazâ'nın bu reddiyesine karşı *Nakzüş-Şâfi fi'l-imâme* başlıklı bir eserle cevap vermiş, ayrıca yine Şerîf el-Murtazâ'nın *el-Mukni' fi'l-ğaybe* eserine de *Nakzü'l-Mukni' fi'l-ğaybe* isimli bir reddiye kaleme aldığı kaynaklarda geçmektedir.³⁵ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin imâmet noktasında görüşlerine ve eserlerine reddiyeler yazıldığı da kaynaklarda geçmektedir. Şerîf el-Murtazâ'nın önde gelen öğrencilerinden olan Sellâr b. Abdülaziz ed-Deylemî'nin *er-Red 'ale Ebi'l-Hüseyn el-Basrî fi nakdihi Kitabîş-Şâfi* isminde bir reddiye kaleme aldığı ifade edilmektedir.³⁶ Şerîf el-Murtazâ'nın diğer bir öğrencisi Ebü'l-Feth Karâcîkî (ö. 449/1057) tarafından yazılmış diğer bir reddiye de, *Risâletü't-Tenbih 'alâ Aglâti Ebi'l-Hüseyn el-Basrî'dir*.³⁷ Zeydî âlimlerden Abdülcelil b. Ebü'l-Feth er-Râzî'nin, *Nakd et-Taşaffuh li Ebi'l-Hüseyn el-Basrî* isimli bir reddiye kaleme aldığı bilinmektedir. Bunun, imâmet meselesine dair kaleme almış olması kuvvetle muhtemeldir.³⁸ Bu eserlerden Basrî'nin görüşlerinin gerek Şii ge-

31 David Sklare, "Mu'tazili Trends in Jewish Theology - A Brief Survey", *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (ts.), 165.

32 Bkz: Ebü'l-Hüseyn Basrî, *Faşlu'n Münteze 'a min Kitâbi Şerhi'l-Uşul fi'l-İmâme*, Avusturya Milli Kütüphanesi, Cod. Gl. 114; Halil İbrahim Delen vd., "Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'sinin İmâmet Bölümü: Tahkik ve İnceleme", *Tahkik İslâmî İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/1 (30 Haziran 2021), 111-201; Hassan Ansari, *Nüşhâ-yi hattî-yi fasl-i imâmet ez kitâb-ı Şerh-i Usûli'l-Hamse-yi Ebü'l-Hüseyn Basrî* (Erişim 04 Şubat 2020).

33 Bk. Rüknu'ddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi usûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung - Martin J McDermott (Tahran: Müessesesi-i Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 2007), 548-630.

34 Hulusi Arslan, *İslâm düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtaza Örneği)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 58.

35 İbnü'l-Murtazâ, *Münye*, 199.

36 Babanzade Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Mehmet Şerafettin Yaltkaya (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâs, 1972), 3/553; Eserin yazılmasını bizzat Şerîf el-Murtazâ'nın istediği ifade edilmektedir. Halil İbrahim Bulut, *Şiada Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 114.

37 Bu reddiyenin Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Şerhu'l-Uşulî'l-hamse'sinin imâmet bölümüne yazıldığı tahmin edilmektedir. Bkz: Delen vd., "Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'sinin İmâmet Bölümü", 115.

38 Ali b. Ubeydillâh b. Hasen el-Kummî er-Râzî Müntecebüddîn, *Fihristü esâmi 'ulemâ 'iş-Şi'a ve muşannifihim*, thk. Celâleddin Muhaddis Urmevî (Kum, 1366), 285.

rek Zeydî âlimler tarafından çeşitli eleştirilere konu edildiği anlaşılmaktadır. Bu noktada daha farklı reddiyelerde bulunmakla birlikte maalesef günümüze ulaşmamışlardır.³⁹

Çalışmada temel kaynak yine tarafımızca neşri yapılan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'sinin* "İmâmet" bölümüdür.⁴⁰ Diğer metinde Basrî'nin imâmet düşüncesi genel olarak ele alınmış daha ziyade tahkik ilmi bakımından eserin özellikleri, yani eserin adı ve müellife nispeti, nüshanın genel durumu ve tenkitli metin neşrinde izlenen yöntem gibi meselelere yer verilmiştir. Bu çalışmada ise Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin imâmet görüşleri merkeze alınarak son dönem Mu'tezilesinin imâmet düşüncesi hakkındaki kanaatlerinin incelenmesi konu edilmektedir. Özellikle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî öncülüğünde başlayan Behşemiyeye-Hüseyniyye farklılaşmasının imâmet meselelerinde de devam edip etmediğinin izleri sürülecektir. Bu noktada Ebü'l-Hüseyin el-Basrî öncesi Mu'tezile'de imâmet düşüncesi ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.⁴¹ Çalışmanın temel hareket noktası da daha önce yapılan araştırmaların bıraktığı yerden meseleyi ele alarak Mu'tezile içerisinde imâmet meselesinde bir sürekliliğin mi yoksa kelim yönteminde olduğu gibi bir ayrışmanın mı olduğu incelenecektir.

1. İmâmetin Tanımı

"Kendisine uyulan, yol, kumandan, halife, delil" gibi anlamlara gelen imâmet, "Müslümanların yönetimini üstlenmek" olarak tarif edilmektedir.⁴² Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların işlerini idare etmek için kullanılan makam veya mevkie, *imâmet* veya hut *hilâfet* adı verilmiştir. Mezheplere göre farklılık arz etse de⁴³ kelim ve fıkıh âlimleri devlet işleri ile ilgili meseleleri "İmâmet" başlığı altında incelerken, râşit halifelerden Osmanlı'nın yıkılışına kadar olan dönemi de hilâfet olarak değerlendirmişlerdir. İmam, halife ve sultan kavramları eş anlamlı olarak kullanılmakla beraber hilâfet, yönetimin en üst rütbesi olarak kullanılırken, imâmet kimin bu mevkie geçeceği, bunun meşruiyet zemini gibi konularla ilgili olarak ele alınmıştır.⁴⁴

39 Bk. Muhammed b. Ahmed b. Velid Kureşî, *el-Cevâbü'n-nâtıku's-şâdiğ bi-halli şübehi Kitâbi'l-Fâ'ik fîmâ hâlefe fîhi İbnü'l-Melâhîmi mezâhibe'z-Zeydiyye fi'l-imâme*, thk. Faysal Bedir Avn (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2010).

40 Delen vd., "Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'sinin İmâmet Bölümü".

41 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî öncesi Mu'tezile imâmet düşüncesinin ele alındığı önemli araştırmalar için bk. W. Montgomery Watt, "The Political Attitudes of the Mu'tazilah", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1/2 (1963), 38-57; Osman Aydın, *Mu'tezile'de İmâmet ve Siyaset* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017); Osman Aydın, "Mu'tezile'nin İmâmet Nazariyesi: Teori ve Pratik", *Dini Araştırmalar* III/7 (2000), 17-52; Osman Aydın, "Mu'tezilî Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci: Kâdî Abdulcebbar'ın İmâmet Anlayışı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V/1 (2005), 113-146; Ay, *Mu'tezile ve siyaset*; Ünverdi, *Mu'tezile ve İmâmet*.

42 Mustafa Öz ve Avni İlhan, "İmâmet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000), 22/201.

43 İmâmetin kelim ilminde tartışılan anlamının ilk olarak Şiiler tarafından ortaya atıldığı belirtilmektedir. Yani imâmetin kavramsal olarak yerleşmesini ilk sağlayan Şiiler olmuştur. Onlara göre imâmetin nübüvvet ilişkisi ön plana çıkarılmakta ve tanımda buna uygun olarak yapılmaktadır. Bkz. Hasan Onat, "Şii İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tüsi'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXII (1992), 89.

44 Ünverdi, *Mu'tezile ve İmâmet*, 27.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî imâmeti “ümmetin herhangi bir şahsının din ve dünya işlerindeki genel riyaseti” şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁵ Basrî gibi farklı tanımlar yapanlar da bulunmaktadır. Gerek Eş'arilik gerek Ehl-i Sünnet içerisinde farklı açılardan tanımlar yapılmıştır. Mu'tezile içerisinde de imâmet meselesini tanımlayarak konuya giriş yapan ilk kişinin,⁴⁶ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁷ Daha sonraki süreçte Mu'tezilî âlimler tarafından bu tanım devam ettirilmiştir.⁴⁸

Basrî'nin yapmış olduğu tanımda göze iki unsur çarpmaktadır: Din ve dünya işleri. Din ile dinî işlerin tertibi, dinî vecibelerin değerinin korunması gibi unsurlar söz konusu olurken; dünya işleri ile de toplumun idaresi, tanzimi kastedilmektedir.⁴⁹ Basrî tarafından zikredilen bu iki nokta aynı zamanda imâmet müessesinin temel gayesini de teşkil etmektedir. Din ve dünya işlerinin tanziminin ümmetin görevi değil, imamın görevi olduğu vurgulanmaktadır. Diğer taraftan tanımda geçen “şahıs” ifadesi de bunu teyit etmektedir. Ümmet şahıslardan oluşan topluluktur. İmâmetin şahısların değil, bir şahsın işi olduğunu vurgulamak amacıyla tanıma bu kayıt düşülmüştür. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, tanımda zikredilen “umum/genel” kaydının da kadî, emir gibi yöneticilerle karıştırılmamasını ifade etmek için kullandığını söylemektedir. Çünkü emir gibi yöneticiler de din ve dünya işlerini tanzim ile görevlidirler lakin imam gibi genel bir başkanlıkları söz konusu değildir. İmamın, kendisine tâbi olunan ve uyulan bir kişi olduğunu ifade etmek için imam/önder ifadesi kullanılmaktadır. Namazdaki imâmet de aslında bunun gibidir. Kendisine uyulan ve tâbi olunan kişiye imam denilmektedir.⁵⁰

2. İmamın Gerekliliği

İslâm toplumu içerisinde dinî ve dünyevî işlerin tanzimini sağlayacak bir yöneticinin gerekliği âlimler tarafından tartışılmış olup, gerekli ise bunun nedenlerine dair bazı açıklamalarda bulunulmuştur. Din ve dünya işlerinin sağlam temeller üzerinde devamlılığın

45 Delen vd., “Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'sinin İmâmet Bölümü”, 136.

46 Mu'tezile içerisinde bu konular daha öncesinde tartışılmaktadır. Burada Basrî'yi farklılaştıran unsur meseleye tanımlayarak başlamasıdır. Bu Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'den önce tanımda zikredilen meselelerin ele alınmadığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Basrî'nin tanımda zikrettiği unsurlar kendisinden önce de tartışılmıştır. Sadece bu şekilde net bir tanımlama yapıp meseleyi tartışmak Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ile başlamıştır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî öncesi Mu'tezile içindeki imâmet tartışmaları için bk. Aydınlı, *Mu'tezile'de İmâmet ve Siyaset*, 43 vd.

47 İbnü'l-Melâhimî'nin imâmet anlayışı üzerine çalışma yapan Mikail Yaşar Mu'tezile içerisinde ilk imâmeti tanımlayanın İbnü'l-Melâhimî olduğunu ifade etmektedir. Lakin İbnü'l-Melâhimî'nin eserinde yapmış olduğu tanım Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin yapmış olduğu tanımdır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî Melâhimî'den önce imâmeti tanımlamaktadır. Eserin yeni tahkik edilmiş olması sebebiyle araştırmacının gözünden kaçmış olması muhtemeldir. Bk. Mikail Yaşar, *İbnü'l-Melâhimî el-Hârezmî'nin İmâmet Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018), 27.

48 İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 548; Zemhaşerî'den hareketle Minhâc'ı tercüme edenlerin belirttiği gibi Şii tandanslı bir tanım olduğu yönündeki iddialara ihtiyat kaydıyla yaklaşmak gerektiğini söylemek gerekmektedir. Ulvi Murat Kılavuz - İskender Sarıca, “Zemhaşerî ve el-Minhâc fi usûli'd-dîn”, *Mu'tezile Akâidi - Kitâbü'l-Minhâc fi usûli'd-dîn* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 21-22 Bkz: 58. Dipnot.

49 Kâdi Abdülcebbar'a göre imâmetin gerekli bir kurum oluşuna en önemli gerekçe dünyevî meselelerdir. Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedâni Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Süleyman Dünya ve Abdülhalim Mahmud (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963), 20(I-II)/1: 17 vd., 77.

50 İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 548.

sağlanması için imâmet Ebü'l-Hüseyn el-Basrî tarafından gerekli görülmektedir. Basrî, Haricilerin⁵¹ ve Ebû Bekir el-Esam'ın (ö. 201/816) bu konuda farklı düşündüğünü aktarmaktadır. Ebû Bekir el-Esam, toplumun yönetimi aralarında bölüşüp zulümden de emin oldukları müddetçe imâmetin gerekli olmadığını savunmaktadır.⁵² Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Esam tarafından ileri sürülen bu görüşün bireysel, yaygın olmayan bir görüş olduğunu ifade ederek imâmetin ümmet nazarında ittifakla gerekli olduğunu söylemektedir.⁵³

İmâmetin gerekliliği noktasında kayda değer bir görüş ayrılığı bulunmamakta olup, asıl fikir ayrılığı imâmetin gerekliliğinin aklî mi yoksa şer'î mi olduğu noktasındadır. İmâmiyye gibi bir gurup bunun aklen vâcip olduğunu savunurken; Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Zeydiyye bunun şer'an vâcip olduğunu iddia etmektedir.⁵⁴ Câhiz (ö. 255/869), Hayyât (ö. 255/869) ve Ebü'l-Kasım el-Kâ'bî'nin (ö. 319/913) de içinde bulunduğu diğer bir gurup ise hem aklen hem de şer'an vacip olduğunu dile getirmektedir.⁵⁵

Sem'i açıdan imâmetin vacip olduğunu ifade etmek için "Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının ellerini kesin"⁵⁶ ayeti delil olarak kullanılmaktadır. Ayette hırsızlık yapanların ellerinin kesilmesi emredilmektedir. Ümmetin bu noktada imamdan başka kimsenin el kesme cezasını uygulamayacağına dair icmâsının olduğunu aktaran Basrî, hadleri uygulamada imamın veya onun görevlendirdiği kişinin rolüne dikkat çekerek imâmetin gerekliliğini bu ayetle delillendirmeye çalışmaktadır. Ayetteki el kesme cezası aslında tüm insanlara yönelik bir emirdir. İnsanların hepsinin bu eylemi uygulamasının imkânsızlığı ortadadır. Bu sebeple insanların bu emri yerine getirmeleri için bu fiili yerine getirecek birini yetkilendirmeleri gerekmektedir ki, bu da imamdır.⁵⁷

Diğer taraftan sahabenin imam atamaktan hiçbir zaman vazgeçemedikleri tarihsel bir vaka olarak ortadadır. Savaşlar, iç karışıklıklar gibi zor zamanlarda dahi sahabeler bir imamın

51 Buradaki haricilerden kasıt Haricilerin Necâdât grubudur. Necâdât dışından imâmetin gerekliliği noktasında mezhepler arası bir konsensüs söz konusudur. Bk. Ünverdi, *Mu'tezile ve İmâmet*, 39.

52 Başka kaynaklarda Hişâm el-Fuâtî'nin (ö.218/833?) de zikredilmektedir. Bkz: Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-'adl*, thk. Süleyman Dünya ve Abdülhalim Mahmud (Kahire: ed-Darü'l-Misriyye, 1963), 20(I-II)/1: 48-49; Sa'düddin Mes'ud b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 5/236-237.

53 Ebü'l-Hüseyn Basrî, "Faslun Münteza' min Kitâbi Şerhi'l-Usûl fi'l-imâme", *Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'sinin İmâmet Bölümü: Tahkik ve İnceleme*, thk. Halil İbrahim Delen vd. (Tahkik İslâmî İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi, 2021), 4/1/137; İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 548.

54 Kâdî Abdülcebbar'a göre de imâmetin gerekliliğinin aklî bir dayanağı bulunmamaktadır. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 20(I-II)/1:17-31.

55 Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 20(I-II)/1: 41; Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 750; Basrî, "el-İmâme", 4/1/137; İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 548-549; Zeydiyye mezhebinde de imâmetin gerekliliğini aklî ve naklî olarak temellendirme gayreti söz konusudur. Zeydiyye Mezhebinde imâmetin gerekliliği hususunda bk. Mehmet Ümit, *Zeydî İmâmet Düşüncesinin Teşekkülü* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012), 121-126, 154-157.

56 Mâide, 5/38.

57 Hadleri ikame edecek bir imamın bulunması gerekmektedir. Bu gerekliliğin kendisi ile tamamlandığı şey de vâcip olmalıdır. Bu sebeple imâmet de vâciptir. Basrî, "el-İmâme", 4/1/137-138.

olması gerektiğini savunmuş ve bunun terkine de izin vermemişlerdir. Bu onların bir yöneticinin seçilmesinin gerekliliğine inandıklarını ispat etmekte olup, tarihi bir vaka olarak da imâmetin gerekliliği üzerinde süregelen bir icmânın olduğunu göstermektedir.⁵⁸

İmâmet zararların defî, dünyevi faaliyetlerin aksaklığa uğramaması, adalet gibi iyiliklerin yayılarak, kaos ortamlarının bertaraf edilmesi gibi sebeplerden dolayı aklen vacip görülmektedir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî de imâmetin hem şer'î de hem de akli açıdan gerekli olduğuna katılmaktadır. Şer'î açıdan ve akli açıdan bunun nasıl delillendirildiğini göstermeye çalışan Basrî, akli açıdan imâmetin gerekliliğini ifade ederken İmâmiyye'nin iddia ettiği⁵⁹ lütuf ve temkin düşüncesini kabul etmeyip, karşı çıkmaktadır.⁶⁰

İmâmetin temkin ve lütuf olduğunu ileri sürenlere karşı Basrî, bunun akli açıdan bir delil olmadığını ifade etmektedir. “Gerekliliği şayet akılla bilinseydi gerekliliğini sağlayan vecih/yönünde bilinmesi gerekirdi” demektedir. Buradan hareketle de akılda vücûbiyet yönünü ifade eden durumun din ve dünya işleri sebebiyle olması gerektiğini savunmaktadır. Dine râcî olan kısım da, lütuf ve temkin olmaktadır. Temkin de ya kudretle ya aletle ya da delil ortaya koymakla gerçekleşmektedir ki, imâmet bu ihtimallerden hiçbirisiyle ilgili değildir. Temkin açısından imâmetin gerekliliğine delâlet eden iki noktanın olduğu ifade edilmektedir. Bunlardan birincisi akliyyat, ikincisi ise sem'iyâtıdır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî akliyata taalluk eden konuların bilinmesi bakımından imâmetin temkin açısından vücûbiyet ifade etmesinin geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bu noktada akıl ve ulemanın görüşü yeterlidir. Bu sebeple tevhit ve nübüvvet gibi konuları, imâmete dair bir fikrimiz olmadan önce bilmekteyiz. Sem'iyâta delâlet ettiğini varsaydığımızda da imâmetin akli açıdan değil, sadece sem'î açıdan bilinmesi söz konusu olmaktadır. Diğer bir nokta ise sem'iyâta dair meselelerin bilinmesinde kitap, sünnet, icmâ, içtihatın yeterli olmasıdır. Bu sebeple imâmetin sem'iyâta taalluk eden meselelerde de temkin olması mümkün değildir. Dünyaya râcî olan kısım ise dünyadaki zararın izale edilmesidir. İmâmetin gereklilik yönünün zikredildiği bu durumlar dışında bir şey olmayacağını ifade eden Basrî, imâmetin lütuf ve temkin sebebiyle vacip olduğuna karşı çıkmaktadır. Kaldı ki, lütuf sebebiyle olması halinde imâmetin lütuf sebebiyle gerekli olduğuna dair akli açıdan bir delil olması gerekmektedir.⁶¹

Lütuf olması açısından az önce de belirtildiği üzere lütuf ifade eden yönün bilinmesi gerekmektedir. İmâmetin lütuf olduğunu kabul edenler, bu yönle/vecihle olarak imâmın varlığında insanların iyiliğe yönelip kötülükten kaçındıkları, zulme engel olup, iyiliği

58 Basrî, “el-İmâme”, 4/1/138; Ayr. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 20(I-II)/1: 46-48.

59 İmâmiyyenin bu noktadaki düşünceleri için bkz: Şerif el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, thk. Abdüzzehrâ el-Hüseynî el-Hatîb (Tahran: Müessesetü's-Sâdık li't-Tiba'î ve'n-Neşri, 2006), 1/41-42, 47-49; Metin Bozan, “Şii Teo-Politik Söylemin Zemini Olarak İmamet (Teori-Pratik)”, *Turkish Journal of Shiite Studies/Şiilik Araştırmaları* 1/1 (2019), 1-24.

60 Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin hocası Kâdî Abdülcebbâr, imâmetin aklen gerekliliği noktasına katılmamaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 20(I-II)/1: 29; İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 548.

61 Basrî, “el-İmâme”, 4/1/138-139; Hasan Ansari, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin lütuf eleştirilerinden hareketle Şeyh Müfid ve Şerif Murtazâ'yı eleştirdiğini söylemektedir. Bkz: Ansari, *Nüşâ-yı hattî-yi fasl-i imâmet*.

desteklediklerini ifade etmektedir. Bu durum, tıpkı cezalandırarak veya ödüllendirecek olanın bilinmesinin iyiliğe sevk edip kötülüklerden sakınmaya sebebiyet vermesine benzetilmektedir. Bu sebeple imâmetin lütuf olarak değerlendirildiğini ifade etmektedirler. Çeşitli şekillerde bunun çürütüldüğünü ifade eden Basrî, şayet böyle bir durum söz konusu olsaydı her bölgede hatta köyde bir imamın olması gerektiğini söylemektedir. Bu ise gereksiz bir durumdur. Bu durum teklif açısından da geçersiz kabul edilmektedir. Çünkü bu durumda teklife muhatap olanların kötülüklerden sakınıp, iyiliklere sarılması imamın korkusu sebebiyle olmaktadır. Bu durumda da ortada zoraki bir fiiliyat zinciri söz konusu olmaktadır. İmâmetin bu cihetten lütuf olarak değerlendirilmesi söz konusu değildir.⁶²

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, nihâî olarak Câhiz'in⁶³ bu noktada doğru söylediğini ifade ederek imâmetin aklen ve naklen gerekli olduğunu ikrar etmektedir.⁶⁴ Yaşadığı dönemi de göz önüne alan Basrî, insanların istek ve arzularının farklı farklı olduğunu, birbirlerine düşmanlık güttüklerini ifade etmektedir. Geçmiş dönemlerde olduğu gibi düşmanlığın bertaraf edilerek huzurun sağlanması, dünya işlerinin yoluna koyulması, toprak bütünlüğünün sağlanması gibi hususlar ancak bir liderin/imamın varlığı ile mümkün olmuştur. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyin el-Basrî imam atamadaki amacı, din ve dünya işlerinin yönetimi olarak ifade etmektedir. Bu temel amacın altında da yanlış yolda olanın irşat edilmesi, fetva verme, haksımların arasında hüküm verme, nesli koruma, zalim ve zulümle mücadele etme, düşmanla savaşma, hadlerin uygulanması ve vergilerin toplanıp paylaşılması gibi amaç ve görevlerinin olduğu zikredilmektedir.⁶⁵

3. İmâmetin Şartları

Yönetim görevini üstelenecek olan imamın hangi vasıfları haiz olması gerektiğine dair tartışmalar önemli bir yekûn tutmaktadır. Özellikle bunların içerisinde imamların Kureyş'ten olması gerektiği tartışması her dönem güncelliğini korumaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, imâmetin şartlarında temelde ikili bir tasnif yapmaktadır: Birincisi ancak şer'î açıdan bilinen şartlardır. İmamların Kureyş'ten olması bu şekilde bir şarttır. Ona göre eğer Kureyş'ten birisi varsa öncelik onun hakkıdır. Olmadığı takdirde Kureyş dışından biri imam olarak atanmaktadır. İkinci grup şartlar ise *itibarî şer'î açıdan bilinen şartlar, imâmetin amacının gerçekleşmesi açısından şartlar ve kendisinde var olduğunda güvenin oluştuğunun bilinmesini sağlayan şartlar*dır. Basrî, bu şartlar içinde de ilim, siyasi tecrübe, adalet, cesaret, yetkinlik gibi şartları saymaktadır.⁶⁶

62 Basrî, "el-İmâme", 4/1/139; İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 550-551; Krş: Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, 20(I-II)/1: 19-23.

63 Câhiz'in görüşünün delillendirmesi için bk. Ebü Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb Câhiz, "el-Cevâbât ve İstihkâkî'l-İmâme", *Resâ'ilü'l-Câhiz*, thk. Abdüsselâm M. Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1979), 283-307; Ebü Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb Câhiz, *Kitâbü'l-'Osmâniyye*, thk. Abdüsselâm M. Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Cilî, 1991), 265.

64 Câhiz'in imâmet anlayışı ile ilgili olarak bk. Aydınlı, *Mu'tezile'de İmâmet ve Siyaset*, 127 vd; Sabri Hizmetli, "Kitâbu'l-Osmâniyye'ye Göre Câhiz'in İmâmet Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXVI (1983), 681-716.

65 Basrî, "el-İmâme", 4/1/140.

66 Basrî, 141-142.

Basrî ilim şartı ile usûliddîni ve furû' fikhî bilmesini ve içtihadı ehil olmasını kastetmektedir. Şüphelerin ortadan kalkması ve yanlış yolda olanların irşadı, fetva sorana fetva verilebilmesi, hasımlar arasında hükmedebilmesi için bunlar gerekli görülmektedir. Tecrübe ve siyasi yetkinlik, savaş durumlarında önem arz ettiği gibi normal zamanlarda da işlerin yerli yerince halledilebilmesi için büyük önem arz etmektedir. Cesaret ise imamın savaşta sabrederek savaşa vâkıf olması ve hadleri uygulamaktan çekinmemesi için ileri sürülmektedir.

İmam için ileri sürülen şartlardan bir tanesi de adalettir. İmamın görünür olan işlerinde âdil olması gerekmektedir. Hadlerin uygulanması, vergilerin toplanması ve dağıtımında haksızlık yapılmaması, malların hak ettikleri yerlere ulaştırılması için adaletin gerekli olduğu ifade edilmektedir. Bir imamın âdil olmasının anlaşılması için de fısktan sakınması gerekmektedir. Aleni bir şekilde fısktan, yani günahtan sakınmayan bir imamın âdil olduğu bilinemez.⁶⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ileri sürülen bu şartların geçerli olabilmesi için dört temel şart zikretmektedir. *Akıllı olmak, Müslüman olmak, hür olmak ve erkek olmak* şeklinde sıraladığı bu şartları imâmetin temel şartları olarak ileri sürmektedir. Akli kemâle sahip olmak ve Müslüman olmanın zaten apaçık bir şekilde ortada olması sebebiyle izahına gerek duymayan Basrî, neden özgür olması ve erkek olması gerektiğini açıklamaktadır. Özgürlük durumunu kölelik üzerinden örneklendiren Basrî, özgürlüğün olmadığı durumlarda insanların baskı altında olduğunu ve aynı zamanda özgürlüğünü elinde bulunduran kişilere karşı sorumlulukları olduğundan, insanların işlerine harcayacak bir vaktinin olmaması sebebiyle imamın mutlak anlamda hür olması gerektiğini ifade etmektedir. Yönetim işlerinin kadınların tabiatına uygun olmadığını ifade eden Basrî, imâmet için zikredilen şartların kadınların tabiatına uygun olmadığını ifade etmektedir. Diğer taraftan kadınların kadı olmamasından hareketle imam olmamaları gerektiğini örneklendirmeye çalışmaktadır.⁶⁸

3.1. İmamın Kureyş'ten Olması

İmamların Kureyş'ten olmasına dair şart, aslında imâmetin temel şartlarından ziyade tali/ikincil şartları arasında zikredilmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî imamların Kureyş'ten olması gerektiğini temelde kabul ederken bazı gruplar tarafından ileri sürülen Kureyş'in belirli bir kolundan olması gerektiği ve aynı zamanda masum olması gerektiği gibi görüşlerin bir değeri olmadığını söylemektedir.⁶⁹

İmamın Kureyş'ten olmasına gelince, Basrî, Câhiz'den imâmette Kureyşilik şartını Mu'tezile'nin çoğunun kabul etmediğine dair aktarımda bulunmaktadır.⁷⁰ Lakin, Ebü Hâ-

67 Basrî, 141; İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 552.

68 Basrî, 142; İbnü'l-Melâhimî, 552; Ayr. bk. Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ħamse*, 753.

69 Basrî, 142.

70 Krş. Ebü Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb Câhiz, "Maḳâlâtü'z-Zeydiyye ve'r-Râfıza", *Resâ'ilü'l-Câhiz*, thk. Abdüsselâm M. Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1979), 4/322-323; Câhiz, *'Osmâniyye*, 204 vd.

şim el-Cübbâi ile Ebû Ali el-Cübbâi ve Kâdî Abdülcebbar'ın bu şarta itibar ettiği, yani imam olacak kişinin Kureyş'ten olması gerektiğini savunduklarını söyleyen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bunu şart koşanların temel dayanağının "İmamlar Kureyş'tendir"⁷¹ hadisi olduğunu ifade etmektedir. Ensar'ın huzurunda Hz. Ebû Bekir tarafından nakledilen bu hadis Ensar tarafından da onaylanmıştır. Buradaki imâmet bir türü ifade etmesi sebebiyle de tüm imamların Kureyş'ten olması gerektiği ileri sürülmektedir.⁷²

İmâmiyye, imamların Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in soyundan olması gerektiğini savunurken; Zeydiyye Hz. Fatma'nın soyundan olması gerektiğini iddia etmektedir. Ayrıca Ravendiyye'de imamların Hz. Abbas'ın soyundan olması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu görüşlerin hiçbirisine katılmayan Basrî, buna dair herhangi bir delil olmadığını söyleyerek bu görüşlerin mesnetsiz görüşler olduğunu vurgulamaktadır. Hakkında delil olmayan, birbiriyle çelişen meselelerin şart olarak ileri sürülmesi doğru değildir. Ona göre evlâ olan, Hz. Peygamber'den sonra ona en yakın olanın imâmete layık olmasıdır ve tüm özellikleri eşit olduğu takdirde farklı ikincil özelliklere bakılması gerekmektedir.⁷³

3.2. Fazilet ve Mefdûlün İmâmeti

En faziletli olan varken ondan daha az faziletli olanın imâmetinin durumu ilk dönemlerden itibaren imâmetle ilgili tartışılan konulardandır. Aslında imamın zamanın en faziletlisi olmasının gerekli olup olmadığıyla yakından alakalıdır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Mu'tezile içinde faziletin imâmette muteber bir şart olduğunu ve bu noktada bir görüş ayrılığının bulunmadığını ifade etmektedir. Lakin kendisi mefdûl olanın da imâmete gelebileceğini söylemektedir.

Abbad b. Süleyman'ın (ö. 250/864) imâmette efdaliyet şartını gerekli gördüğünü, Bağdatlıların efdaliyet şartını gerekli görmeyerek mefdûlün imâmetini kabul ettiğini aktaran Basrî, Cübbâiler'in de mefdûlün imâmetini kabul etmediklerini ve fazilet bakımından eşitlik olduğu zaman aktin yapılabileceği noktasında cevaz verdiklerini aktarmaktadır. Bu noktada konuyu biraz daha açan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, buradaki fazilet ile dinî yaşantı, ilim ve siyasi açıdan yetkinliği kastetmektedir. Bu sebeple imamın sadece dindar olması onun için yeterli değildir. Eğer bir kişi dindar iken siyasi yetkinlik açısından zayıf ise, imâmete ehil olarak değerlendirilmemektedir. Ona göre insanların siyasi yetkinliğe sahip olan birine ihtiyacı,

71 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu hadisin farklı bir versiyonunu aktarmaktadır. "Allah'a itaat ettikleri ve O'nun emri istikametinde buldukları müddetçe yöneticiler Kureyş'tendir" Bk. Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 8/246/16537; Ali el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekri Hayyani ve Saffet Sakka (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 5/596-597/14059; İlgili rivayet hem hadis ilmi açısından hem de kelimelerine hassaten imâmet bahislerine nasıl yansıdığı Mehmed Said Hatipoğlu tarafından ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. bk. Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği* (Otto, 2016).

72 Basrî, "el-İmâme", 4/1/142; İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 552; Ayr. Bkz: Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 20(1-II)/1: 235-239; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 753.

73 Basrî, 142.

ibadet eden kişi olan ihtiyacından daha fazladır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ilim, dindarlık ve siyasi açıdan birbirine denk iki kişi arasından birine yapılan akidin diğerine yapılmış gibi olduğunu kabul etmektedir. Lakin tüm özellikleri birbirine eşit olup biri dinî yaşantı bakımından diğerine üstün iken diğeri siyasi meziyet açısından üstün olduğunda, Basrî'ye göre siyasi meziyeti baskın olan tercih edilir. Yani takva bakımından daha faziletli olana siyasi meziyet açısından faziletli olanın tercih edilmesi daha evlâ bir durumdur.⁷⁴

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ifadelerinden anlaşılan, ona göre mefdûlün imâmeti câizdir. Ona göre bu fazileti belirleyen unsurlar da baskın karakter siyasi yetkinliği haiz olmasıdır. Yani bir kimse takva bakımından diğerine nazaran daha baskın olmasına rağmen yönetim kabiliyetindeki eksiklik sebebiyle imam atanmaması daha önceliklidir.

Kaldı ki imâmette fazileti ölçebilecek bir ölçek söz konusu değildir. Yani kimin ibadet bakımından daha faziletli olduğunu anlayabilmek ve net bir şekilde tespit etmek söz konusu değildir. Bu sebeple burada Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ifadesi ile "ihtiyar," yani imâmet akdini gerçekleştirenlerin imâmete gelen kişi hakkındaki zann-ı galipleri devreye girmektedir. Yani fazilet bakımından diğerine nazaran üstün olduğu temenni edilen kimseye akit gerçekleştirilmektedir. Bu durumda da ibadetin, dindarlığın veya takvanın belirleyici bir unsur olması zordur. Çünkü dıştan bakarak bunun ölçülmesi söz konusu değildir. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu durumlarda siyasi yetkinliğin daha belirleyici olduğuna inanmaktadır.⁷⁵

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, mefdûlün imâmetini kabul etmekle birlikte Hz. Ebû Bekir'in halife olarak seçildikten sonra hutbede "Sizin en hayırlınız olmadığım halde beni seçtiniz" ifadesinin Bağdatlılar⁷⁶ gibi yorumlanmasını da doğru bulmamaktadır. Çünkü Bağdatlılar efdaliyet düşüncesini eleştirmek için bu sözü nakletmekte olup, Hz. Ebû Bekir'in efdal olmadığı halde halife seçildiğini savunmaktadırlar. Bu düşünceye katılmayan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Hasan-ı Basrî'den yaptığı nakille Hz. Ebû Bekir'in bu sözünü Müslüman vakarına yakışır, tevazu ifadesi olarak değerlendirmektedir. Onun, kendi nefsinin dizginlemek için bu ifadeyi kullandığı, aslında Hz. Ebû Bekir'in sahabenin en hayırlısı olduğunu ifade etmektedir.⁷⁷ Diğer taraftan Basrî, imamın azledilmesi gerektiği durumlar arasında fazilet durumunu zikretmemektedir. Ona göre toplumda imamdan daha faziletli biri olsa bile kargaşaya yol açmaması için mevcut imamın azledilmemesi gerekmektedir, yani mefdûlün imâmeti ona göre câizdir.⁷⁸

74 Basrî, 142-143; İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 553.

75 Basrî, 143.

76 Bağdatlılar Hz. Ebu Bekir'in bu ifadeleri üzerine ashap arasından herhangi bir itirazın olmadığını ileri sürerek bu noktada icma meydana geldiğini söylemektedirler. Bkz: Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata ve Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 4/66; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İbn Kesir - Ali Şîrî, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1408), 5/269.

77 Basrî, "el-İmâme", 4/1/143; İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 553-554.

78 Basrî, 150.

3.3. İsmet

İmâmiyye'ye göre imamlar masum kabul edilmektedirler. Hatta bazı gruplar daha da ileriye giderek imamların *zelle* denilen hatalardan, gafletten bile korunduğunu ifade etmişlerdir. İmâmiyye bu düşüncesini dinin korunması ve uygulamada bir yanlışlığa sebebiyet vermemekle temellendirmektedir.⁷⁹ Diğer taraftan imamların, peygamberlerin varisleri olarak kabul edilmesi, peygamberlerin haiz olduğu özellikleri de tevarüs edecekleri anlamına gelmektedir. Çünkü onlara göre nübüvvet bir lütuftur. İmâmeti de lütuftan olarak telakki ettikleri için ismet sıfatında aynı derecede olduklarını kabul etmektedirler. Bu açıdan peygamberler için ispat ettikleri ismet sıfatını imamlara da nispet etmektedirler. Aslında bakıldığında imamın masumiyeti düşüncesi imamların nasla tayin edildiği düşüncesinin doğal bir sonucudur.⁸⁰

Basrî, İmâmiyye tarafından ileri sürülen bu görüşleri kritik ederek tek tek çürütmektedir. Mu'tezile, Zeydiyye, Ashabu'l-Hadis ve Haricilerin imâmette ismet şartını kabul etmedikleri bilinmektedir. Bu şartı tek dile getiren İmâmiyye'dir. Basrî, imamların masum olduğu veya olması gerektiği görüşüne katılmamaktadır. Ona göre imamlar, yaptığı iş bakımından emir ve hâkim ile aynıdır. Yani imamın yaptığı iş emir ve hâkim de yapmaktadır. Eğer imamın masum olduğunu iddia edersek emirlerin ve hakimlerin de masum olduklarını söylememiz gerekmektedir. Aynı şekilde zararların defî için imama ihtiyacın olması sebebiyle imamların masum olması gerektiği düşüncesi akla gelebilir. Lakin aynı görevi doktorlar da ifa etmektedirler. Yani belirli zararlardan ve hastalıklardan korunmak için doktorlara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu durumda nasıl ki doktorların masum olması söz konusu değilse, imamların da masum olması mümkün değildir. Çünkü yönetim şekli veya yönetime seçilme şekli ile ismet arasında herhangi bir ilişki bulunmamaktadır.

Diğer taraftan bu noktada sahabe arasında icmâ olduğunu ifade eden Basrî, delil olarak Hz. Ebû Bekir'in "Hz. Peygamber vahiyle korunmaktaydı. Beni sürekli yanlış yola çağırın bir şeytanım var. Doğru yolda olursam bana yardım edin eğer yanlış yola saparsam da beni düzeltin" sözünü zikretmektedir. Hz. Ebû Bekir'in hutbedeki bu sözlerine şahit olan sahabe arasından kimsenin itiraz etmediğini ifade eden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, imamların masum olmadığına dair icmâyı teyit etmektedir.⁸¹

İmâmiyye, imamların masum olduğunu farklı açılardan delillendirmeye çalışmaktadır. Eğer imamlar ismet sıfatını haiz değilseler günah ve hatalardan da beri değillerdir. Bu, imamları da günahattan alıkoyacak başka bir masum imam arayışına sevk edecektir. Bu da masum bir imam bulma noktasında teselsüle yol açacaktır. Teselsül de geçersiz olduğuna

79 Bk. Metin Bozan, "İmâmiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmâmet Anlayışlarının Mukayesesi", *Dini Araştırmalar* IX/26 (2006), 109-111; Habib Kartaloğlu, "Evâilü'l-Makâlât Adlı Eseri Bağlamında Şeyh Müfid'in İmâmet Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/31 (2015), 49-50.

80 Bozan, "Şii Teo-Politik Söylemin Zemini Olarak İmâmet (Teori-Pratik)", 4-5.

81 Basrî, "el-İmâme", 4/1/144; İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 554.

göre imamın masum olması gerekmektedir. İmâmiyye bu sonuca insanların hata işleme potansiyeli ve imâmeti lütuf olarak değerlendirmesi neticesinde ulaşmaktadır.⁸² Ebû'l-Hüseyin el-Basrî imamın insanlar için bir lütuf olması söz konusu olduğu gibi ümmetin de imam için bir ikram olduğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca imamların hatadan beri olmaları söz konusu değildir. Çünkü insanların ferdi olarak hataya düşmeleri mümkündür. İmam da bu insanlar içerisinde bir ferttir. Bu sebeple o da hataya duçar olabilir. Bu açıdan tüm insanların ihtiyaç duyduğu şeye o da muhtaçtır. Bu da ümmettir. Ümmet imamlar günahkâr olup adaletten saptığında onları azledemediği gibi hadleri doğru bir şekilde yerine getirip görevini düzgün yaptığında da ona tâbi olmakta, imam olarak atamaktadır.⁸³

Diğer bir nokta, imamın lütuf olarak görülmesinin aslında onun güçlü ve kudretli olduğu dönemler için söz konusu olmasıdır. Yani insanların güçlü ve kudretli bir imama ihtiyacının temel nedeni böyle durumlarda terör ve kaos ortamlarını bertaraf etme beklentisi ve toplumların huzur ortamına daha yakın olmasıdır. Lakin vakıa durumun böyle olmadığı zamanlar da olmuştur. Bu sebeple toplumdaki bozulmaların temel düzelme noktası güçlü bir imam değil, kötülüklerden sakındırması yani toplumun birbirini irşat faaliyetidir ki burada imama bir ihtiyaç söz konusu değildir. Basrî, teselsül örneğini burada da zikretmektedir. Güçlü bir imam için iki ihtimalden bahsetmektedir. Birinci ihtimalde, imamın bu otoritesi kendisinden menkuldür ki bu asrının önderi olmasını, sağlam bir yapıya sahip olmasını ve en önemlisi de ortada, yani gaybet halinde olmamasını gerektirmektedir. Bu durum da İmâmiyyenin kendi gaybet düşüncesi ile çelişmektedir. Diğer bir seçenek ise, imamların bu otoriteyi orduları ve yardımcılarıyla temin etmesidir. İmamların elde etmiş olduğu bu gücü sağlayan ordunun ve yardımcılarının, hatadan korunmuş olup olmadıkları sorusu akıllara gelmektedir. Bu durumda da iki ihtimal söz konusudur. Ya imam gibi hatadan korunmuş olup masum olacaklardır, bu durumda da imama ihtiyaç kalmayacaktır. Bu sebeple mümkün değildir. Hatadan korunmadıklarına göre bunları hatadan ve günahattan uzak tutacak başka bir imama ihtiyaç söz konusu olacaktır. Bu da teselsülen sonsuza kadar gideceği için mümkün değildir. Nihâî olarak Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, imamı masum kabul edersek bu durumun imamın görevini ifa etmesine yardımcı olan ordu ve yardımcı unsurların da masum olmasını gerektireceğini ifade ederek bu görüşün geçersiz bir görüş olduğunu ispat etmektedir.⁸⁴

İmâmiyye'nin, imamların masum olması gerektiğiyle ilgili ileri sürdüğü delillendirme had cezalarının ve ahkâmın uygulanması ile ilgilidir. Eğer imamın hata yapması imkân dahilinde kabul edilirse öncelikli olarak ahkâmın tatbiki noktasında kendisine güven oluşmayabilir. Diğer taraftan yanlış fetva vererek kendisine tâbi olanları yanlış yola sevk etmesi de

82 Şerif el-Murtazâ, *Resâ'ilü's-Şerif el-Murtazâ*, thk. Mehdi er-Recâi (Kum: Müessesetü's-Sâdik li't-Tiba'ti ve'n-Neşri, 1405), 2: 294; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfid - Mehdi Muhakkik, *Evâ'ilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât* (Tahran: el-Mu'temürü'l-Âlemiyyi li elfiyyetü's-Şeyh Müfid, 1372), 4; Ayr. bk. Kartaloğlu, "Şeyh Müfid'in İmamet Anlayışı", 49-50.

83 Basrî, "el-İmâme", 4/1/144; İbnü'l-Melâhimi, *Fâ'ik*, 554.

84 Basrî, 144-145; Sedidüddin Maḥmûd b. 'Alî b. el-Ḥasan el-Ḥimmaşî er-Râzi Ḥimmaşî, *el-Münkız mine't-taklid ve'l-Mürşid ile't-Tevhîd* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmiyye, 1414), 2/282.

mümkün olur. Başka bir açıdan bakıldığında da imamların masum olmadığı kabul edilmediği takdirde hadleri yanlış uygulaması söz konusu olabilir. Yani hak etmediği, suçu olmadığı halde, insanları cezalandırması söz konusu olabilir. İmâmiyye'ye göre bu durumda imamın ya masum olması gerekir ya da hataya düşmemesi için imamı ve riayetindeki ordu ve yöneticileri ikaz edecek doğru yola davet edecek bir başka imamın varlığı gerekmektedir. Bu da sonsuza kadar gidemeyeceği için imamların masum olması gerekmektedir.⁸⁵

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî bu noktada daha önce söylediği üzere atanma şeklinin masumiyeti gerektirmediği üzerinden cevap verilebileceğini ifade etmektedir. Çünkü hadlerin uygulanmasında oluşabilecek hatalardan endişe sebebiyle gerçekleştirilen masumiyet ispatı, benzer görevleri yapan emirlerin, hâkimlerin, imamın yardımcılarının, ordunun da masum olmasını gerektirmektedir. Basrî, hâkimlerin ve emirlerin hata yaptıkları ve aşırıya kaçtıkları zaman imamlar tarafından uyarılabileceklerini hatırlatarak masum olmamaları gerektiği şeklinde itirazı da kabul etmemektedir. Çünkü ona göre imamın her şeyi bilmesi söz konusu değildir. İmam, yönetimi altındaki idarecilerin yaptıklarından haberdar olmayabilir. Bu yöneticiler, imamdan, kendi yaptıkları ve telafisi olmayan hataları gizleyebilirler. Bu sebeple bu mümkün değildir. Bunun üzerine ismet iddiasında olanlar imamın masum olması lazım ki bu tarz emirlere kısas uygulayabilsin itirazında bulunmaktadırlar. Basrî burada bu durumun yanlış düzeltmeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü imam ona kısas uygulasa da bu durum mesela insan katletmeyi zulüm olmaktan çıkarmaz. Basrî bunun mümkün olmasının, bu görüşü iddia edenlerin kendi görüşleriyle çeliştiğini ifade etmektedir. Bu şekilde bir kabul olduğu takdirde hak etmediği bir şekilde öldürülen bir imamın yerine ümmetin bunun intikamını alması için bir imam atadığındaki/seçtiğindeki durumu örnek vermektedir ki, bu da İmâmiyye'nin kabul edeceği bir husus değildir. Diğer taraftan teklif açısından da itiraz edilmektedir. Hadlerin ihlali, maslahatın ihlalidir. Başkasına ait bir maslahatın ihlal edilmesi teklif açısından câiz olmadığı gibi, onlara bu durumun tesisi de ancak ismet ile sağlanabilmektedir. Basrî yukarıda da geçtiği üzere aynı durumun tüm yönetim kademeleri için geçerli olduğunu ifade ederek cevap vermektedir. Kısacası Basrî, imamın ismet sıfatını haiz olmasının ortada olan hataları bertaraf etmeyeceğini, bu sebeple de masumiyet iddiasının doğru olmadığını ispat etmeye çalışmaktadır.⁸⁶

İmamların masum olması noktasında ileri sürülen bir diğer husus da Kur'an'da, mütevâtir haberlerde, icmâda yeri olmayan, hakkında içtihat ve kıyas yapılabilecek bir delil olmayan şer'î konulardaki ihtilafın nasıl giderileceği ile ilgilidir. Bu noktada İmâmiyye ihtilafının ancak masum bir imamlarla giderilebileceğini savunmaktadır. İmam olmadığı takdirde meseleler çözüm bulamayacak, insanlar da çözümsüz bir meselenin halli ile mükellef olacaklardır. Onlara göre şer'î ahkamı tesis edecek yegâne merci imamdır. Çünkü toplumun hataya

85 Basrî, 144; İbnü'l-Melâhimî, 554-555.

86 Basrî, 145-147; İbnü'l-Melâhimî, 555; Krş. Şerif el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, 2006, 1/128, 179-181; Bozan, "Şii Teo-Politik Söylemin Zemini Olarak İmâmet (Teori-Pratik)", 4-5; Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmâmet Anlayışlarının Mukayesesi", 109-111.

düşmesi söz konusudur. Hatta tamamı da hata işleyebilir. Bu sebeple icmâyı direkt olarak delil kabul etmemekte olup, ancak içlerinde masum biri varsa bunun hüccet olacağını savunmaktadırlar. Aynı şekilde mütevâtir haberi de her yönüyle güvenilir görmemeleri sebebiyle kabul etmemektedirler. Rivayetin naklinde eksiltme ve eklemelerin olabileceğini, bu ihtimallerden müstağni kalamaması sebebiyle de delil olamayacağını savunmaktadırlar.⁸⁷

Basrî bu şüphelerini haber-i vâhid, kıyas ve icmânın delil olmadığı üzerine inşa ettiklerini lakin ayakları yere basan bir görüş olmadığını söylemektedir. Çünkü bu görüşü müsellem görüş kabul ettiğimiz takdirde onların dile getirdikleri görüşlerin de bir delil değeri yoktur. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ahkama taalluk eden meselelerde ittifak ettiğimiz ve ihtilaf ettiğimiz konularda akıllarımız mucibince amel ettiğimizi ifade etmektedir. Aklî delil bir hüccettir. Ona göre bu konu aynı şekilde taharette niyetin farz olup olmadığı noktasındaki ihtilaf gibidir. Yani aslına bakılırsa fikhî bir konudur. Eğer bu -iddia edildiği gibi- zorunlu bir husus olsa, Allah Teâlâ buna sem'î açıdan işaret ederdi. Bu şekilde zorunluluğa dair bir delil olmadığına göre, bir vücûbiyyetten söz etmek doğru değildir. Yani kısacası şer'î bir konu olması sebebiyle iki şekilde ispat mümkündür: Ya nasla ispat edilecektir ki, ortada böyle bir nas bulunmamaktadır. Ya da akli açıdan ispat edilebilir lakin, İmâmiyye burada imam dışında herkesi bir töhmet altına alarak aslında kendilerini de nakzetmiş olmaktadır. Basrî'nin burada söylemiş olduğu mesele aslında bir usûl konusudur.

Basrî icmâda ismeti sabit birinin olması gerektiğine dair görüşleri de kabul etmemektedir. İmamın ismeti kabul edildiği takdirde, icmâ ile nasıl delil getirilecektir? Bu durum kendi içerisinde çelişki ifade etmektedir. Masumiyet için geçerli icmânın sahih olması için tekrar masumiyete ihtiyaç bulunmaktadır. Bu da kendi içinde kısır döngüyü ifade etmektedir. İmamın ismeti için delil var deyip, bu delil için de ismet olması gerektiğini ifade etmektedirler. Basrî mütevâtir haber anlayışlarını da eleştirmektedir. İfade edildiği gibi mütevâtir haberin aktarımında çıkarma ve ekleme mümkünse, imamdan işittikleri ve aktardıkları hükümlerin sıhhatinin nasıl bilinebileceğini sormaktadır. Çünkü imam gaybet dönemindedir ve imamdan hükümler getirdiğini iddia edenler, bunların sıhhatini nasıl ispat edeceklerdir? Aynı şekilde, kendilerinin iddia ettiği gibi mütevâtir haberin muhtemel illetlerinden kendilerini nasıl kurtaracaklardır? Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu noktada onlara kendi kabullerinden hareketle çıkarım süreçlerini sorgulatmaktadır. Çünkü imam gaybettedir. Gaybet halindeki masum imamdan şeriatı öğrenmenin yegâne yolu da nakildir. Nakilde güvenin olmadığını iddia edilmesi de, kendi bilgi aktarım yollarının kapatılması demektir.⁸⁸

Basrî, İmâmiyye tarafından ileri sürülen imamın masum olmasının gerekliliğine dair tüm tezleri tek tek ele alarak reddetmektedir. Gerek teklif açısından gerek lütuf açısından olsun fark etmez, hangi veçheden delillendirmek isteseler bu durumun ellerinde kalacağına ispat etmeye çalışmaktadır. Mesela imamların masum olmadıkları kabul edildiği takdirde insanların

87 Basrî, 147.

88 Basrî, 147-148; İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 555-556.

hatalardan ve noksanlıklardan kurtarılması ve doğru yola yönlendirilmesinin mümkün olmayacağını iddia etmektedirler. Diğer taraftan imamların masumiyetiyle insanları zehirli yiyecekler noktasında uyabilecek olmaları gibi egzotik sebeplerle masum olmaları gerektiği ileri sürülmektedir. Eğer imam zehirli gıdalar noktasında ikaz etmezse insanlar bu gıdaları tüketerek yaşamını yitirebilir ve böylece teklif de geçersiz olur. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî unutkanlık ve hata gibi durumlarda kulların mükellef olmadığını ifade ederek öncelikli olarak birinci duruma itiraz etmektedir. Diğer taraftan bunun imamlarla imkânı söz konusu değildir. Âlimler de bu vazifeyi ifa etmekte olup masum olmaları da gerekmemektedir. Eğer İmâmiyye'nin ifade ettiği gibi insanları hatalardan irşat görevi masumiyeti gerektirecekse, bu görevi ifa eden herkese şamil olması gerekmektedir ki bu da mümkün değildir. Diğer taraftan tarihsel vakıa olarak bakıldığında imamların -onların iddiasına göre masum imamların- var olmasına rağmen ümmetin hatadan korunmadığı da ortadadır. Zehirli gıdaların bilgisi noktasında Basrî, hayatın devamlılığını sağlayan unsurun gıdalar arasındaki zehirli olanlar ile olmayanların bilgisine vakıf olmak olmadığını ifade etmektedir. Çünkü vakıa da bunu göstermektedir. İnsanların böyle bir bilgisi olmadığı gibi, böyle bir araştırmaya gerek duymaksızın hayatını devam ettirmektedirler. Diğer taraftan bu tür zehirli gıdaları öğrenmenin yolu da doktorlardan geçmektedir. Yani insanların hangi besinin zehirli veya zararlı olduğunu öğrenmesi için müraaat edecekleri yer imamlar olmayıp doktorlar ve onların yazdıkları eserlerdir. Bu sebeple Basrî bu son görüşü kayda değer bir itiraz olarak bile değerlendirmemektedir.⁸⁹

4. İmamın Tayini

İmamın yönetime nasıl geleceği noktasında mezhepler arasında farklı görüşler ileri sürülmektedir. Nasla mı yoksa seçimle mi olacağı tartışma konusudur. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, bu noktada seçimden yana görüş belirtmektedir. İmâmetin nasla tayin edilmesi fikrine karşı çıkan Basrî nasla tayin fikrinin, vakıadan hareketle geçersiz olduğuna hükmetmektedir. Nassın bir imamın olması gerektiği noktasında rolünün olduğunu lakin kimin imam olacağının belirlenmesi noktasında geçerli olmadığını söylemektedir.⁹⁰ Şayet böyle bir durum söz konusu olsaydı bu yöntemi Hz. Peygamber kullanırdı. Diğer bir ifadeyle eğer Hz. Peygamber kendisinden sonra imâmete gelecekler hususunda bir nas bırakmış olsaydı, yönetim hususunda bir ihtilafın olmaması gerekirdi. Bu sebeple nas bir imamın tayininin gerekliliği hususunda geçerli bir aktör iken, kimin imam olarak tayin edileceği hususunda bir etkide bulunmamaktadır.⁹¹

Basrî imamın göreve ihtiyar/seçimle atanması gerektiğini savunmaktadır. Buna delil olarak da ilk dört halifenin hilafete geliş şeklini örnek göstererek bu noktada icmâ olduğunu

89 Basrî, 149-150.

90 Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İmamse*, 762 vd.

91 Basrî, 150-151; Nass ile tayin fikrine yöneltilen eleştiriler için bkz: Özkan Şimşek, "Nass ile Tayin Fikrine Mu'tezili Bir Eleştiri: Ebü Tâhir Rüknuddin et-Tureysisi Örneği", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (31 Aralık 2019), 1117-1150.

ifade etmektedir. Sakîfetü Benî Sâide'de meydana gelen tartışmaları ve konuşmaları aktaran Basrî nihâi olarak Hz. Ebû Bekir'in imâmete seçim yoluyla geldiğini ifade etmektedir.⁹² Benî Sâide'de cereyan eden tartışmalarda ileri sürülen imamın Ensar'dan olması, Kureyş'ten olması, Ensar'dan ve Kureyş'ten birer yönetici olması gibi fikirlerin neticesinde Hz. Ebû Bekir'in imam olması tercih edilmiştir. Bu da, bir seçimdir.⁹³

Basrî, Hz. Osman'ın imâmete geliş şeklindeki şûrâ ve akit yöntemini de örnek gösterecek bunun da bir seçim olduğunu ifade etmektedir. Bu yöntem de seçime dayalı olarak gelişmektedir. Hz. Ömer'in vefatına yakın halifenin seçilmesi işi, altı kişilik heyete tevdi edilmiş ve Hz. Ali ve Hz. Osman arasında gidip gelen imâmet, Abdurrahman b. Avf'ın kararı ile Hz. Osman'a verilmiştir. Hz. Ali de dahil şûrâda bulunanların rıza göstermesi üzerine Hz. Osman halife seçilmiştir. Basrî de bu durumun seçim olduğunu ifade etmektedir.⁹⁴

Hz. Ali'nin imâmete geliş sürecini ve Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra yaşananları özellikle Muaviye ile arasında geçen diyalogları anlatan Basrî, Hz. Ali'nin de hilafete geliş yönteminin seçim olduğunu söylemektedir. Hz. Ali'yle Muaviye arasındaki konuşmalardan da örnekler göstererek bu işin seçim olduğunu tekraren göstermeye çalışmaktadır. Çünkü Hz. Ali'nin ifadelerinde de nassa dair ufak bir telmih dahi bulunmamaktadır. Eğer bu noktada bir nas vaki olsaydı, Hz. Ali'nin bunu Muaviye'ye karşı ileri sürmesi gerekirdi. Diğer taraftan hakkında nas olduğu halde kendisini gizlemesi, nassa aykırı hareket etmesi kabul edilebilir bir görüş değildir. Nihai olarak tarihsel süreçte imâmet seçimle gerçekleşmiştir. Bu seçimi yapanlar da sahabedir. Basrî bu sebeple sahabe arasında imâmete geliş şeklinin seçim olduğuna dair icmânın olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁵

Basrî imam seçiminin nasla olduğunu ifade edenlerin görüşlerini ele alarak tek tek eleştirmektedir.⁹⁶ Özellikle Hz. Ali özelinde ileri sürülen görüşleri ele almaktadır. Hz. Ali hakkında nas olduğu ama Hz. Ebû Bekir'in seçildiğini ifade eden görüşleri mantıklı bulmaktadır. Çünkü öncelikli olarak bu, İmâmiyye tarafından çizilen Hz. Ali profiliyle de uyumsuzdur. Yere göğe sığdırılamayan bir Hz. Ali profiliyle hakkı ve doğruyu açıklamaktan çekinen, takiyye yapan, korkan bir Hz. Ali profili birbiriyle çelişmektedir. Bu sebeple

92 Kâdi Abdülcebbar da seçim görüşünü benimsemekte ve bunun Mu'tezile'nin genel görüşü olduğunu ifade etmektedir. bk. Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, 20(I-II)/1: 306-319; Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, 755 vd.

93 Basrî, 152-153; Krş: İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 561-562; Ebû Ali el-Cübbai imâmetin vücubiyetinin nassla olmadığı noktasında ashab arasında fikir birliği olduğunu ifade etmektedir. Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, 20(I-II)/1: 272.

94 Basrî, 153; Krş: İbnü'l-Melâhimî, 562.

95 Basrî, 153-154; Krş: İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 563; Kâdi Abdülcebbar, 123.

96 İmâmiyye için imamın tayini itikadi bir zeminde algılandığı için, insanların seçimine bırakılmamış ve nassla tayin edilmesi gerektiği sıkı sıkıya savunulmuştur. Çünkü dünyevi işlerin tanziminin yanında dini işlerinde hamisi konumunda addedilen imam vahiy hariç Hz. Peygamber'in vâsisi olarak addedilmiştir. Bu sebeple de onlara göre ilahi tespit ile tayin edilmekte olup, ilahi kontrol [ismet] altındadır. İmamiyye'nin bu noktadaki görüşleri ve Mu'tezile'ye yönelmiş olduğu eleştiriler için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfid, *el-İfşâh fi'l-imâme* (Kum: el-Mu'temürü'l-Âlemiyyi li elfiyeti's-Şeyh Müfid, 1413), 29; Şerif el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, thk. Abdüzzehrâ el-Hüseynî el-Hatîb (Tahran: Müessesetü's-Sâdık li't-Tibâti ve'n-Neşri, 2006), 2/5 vd.

hakkında nass varsa Hz. Ali'nin bunu açıklamaması mümkün değildir. Diğer taraftan Basrî, bu düşünceleri ileri sürenlerin sahabe algısında da problem olduğunu ima etmektedir. Çünkü dinî yaşantı ve kalbî kıvam bakımında dine bağlılığı sorgulanamayacak olan bir kuşağın, ortada olan bir nassın yüz çevirmesi söz konusu değildir. Hayat serencamı Hz. Peygamber ile tevhit mücadelesinde geçmiş bir kuşağın nassın yüz çevirmeleri veyahut diğer bir ifadeyle Hz. Ali'nin, haklarında nassa tâbi olmazlar diye ümit kesmesi makul değildir.⁹⁷

Basrî, İmâmiyye tarafından ileri sürülen, sahabenin Hz. Ebû Bekir'e muhabbetinin Hz. Ali'den fazla olması sebebiyle Hz. Ali'nin onlardan ümidini kesmesi; Hz. Ali'nin İslâm'ın ilk zamanlarında akrabalarını katletmesi sebebiyle sahabenin kendisine buğzetmesi, bir fenalıkta bulunması endişesiyle takiiyyeyi tercih etmesi; fitne ve kargaşa ortamına sebebiyet vermemek için nassı gizlediği iddialarını ele alarak tek tek reddetmektedir. Kendi içerisinde mantık hatalarıyla dolu olan bu görüşlerin tutarsızlığını ortaya koyan Basrî, takiiyyenin geçersiz olduğunu, hakkında nas bulunan mevzuda ne sahabenin ne de Hz. Ali'nin bunu gizleyecek bir durumlarının olmadığını ifade etmektedir.⁹⁸

Basrî imâmetin gerekliliğinin temel şartlarından birisinin zararın izâle edilmesi olduğunu ifade etmektedir. İmâmet, akli açıdan gereklidir ve bu gerekliliği de zararın def'i ile temellendirmektedir. Bu sebeple akıl sahipleri, kendilerinden zararı uzaklaştırmak için gayret etmelidir ki bunun için de nassın gerekliliği söz konusu değildir. Basrî bu duruma savaş halinde, zor durumda kalan askerlerin ve toplumların durumunu örnek vermektedir. Bu durumda kalan kimseler içlerinden birini işlerin yürütülmesi için seçip ona tâbi olurlar. Bu durumda kalan herkes seçilen kişiye tâbi olmaktadır. Aynı şekilde tâbi olmayanların da yerilmesi gerekmektedir. Doğal bir süreç içerisinde işleyen bu durumda nassın gerekliliği söz konusu değildir. Basrî sahabenin de aynı şekilde davrandığını söyleyerek Mu'te Savaşı'nda Hâlid b. Velid'in komutan olarak seçilmesini örnek göstermektedir. Mü'te Savaşı'nda Zeyd b. Hârise, Ca'fer b. Ebû Tâlib ve Abdullah b. Revâha sırasıyla şehit düşünce sahabe, Hz. Peygamber'in talimatı gereği bir seçim yapmaya yönelmiştir. Seçim nihayetinde Hâlid b. Velid kumandan seçilmiştir.⁹⁹

Basrî imamın seçiminde nas şartını arayanların, seçim görüşüne bazı eleştiriler yönelttiklerini söylemektedir: İmamların masum olması gerektiğini savunanlar bunun bilinmesi için ancak vahyin olması gerektiğini ileri sürmektedirler. Diğer taraftan imam dinî, ilmî ve siyasi açıdan zamanının en faziletlisi olmalıdır. İnsanların seçim aracılığıyla bunu temin etmeleri mümkün değildir. Bu sebeple nasla atanması gerekmektedir. İmamların seçimle yönetime gelmesi kabul edildiği takdirde kâfir olup bunu gizleyen kimselerin de seçilmesi mümkündür. Çünkü insanların bunu seçimle ayırt edebilmesi söz konusu değildir. Ancak nasla tespit edilebilir. Başka bir husus seçimin kargaşa ve karışıklığa yol açmasıdır. Çünkü imamın vefatı halinde her bölge kendi imamını seçmek isteyebilir. Her bölgeden bir imamın

97 Basrî, "el-İmâme", 4/1/154-155.

98 Basrî, 156-158; Krş: İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 563-564; Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, 20(I-II)/1: 121-122.

99 Basrî, 159.

seçilmesi demek kargaşa çıkması demektir. Yine aynı şekilde kargaşa argümanını mezhepler üzerinden ileri sürmektedirler. Farklı farklı mezheplerin olması sebebiyle her mezhebin kendi imamını seçme imkânı ortaya çıkmaktadır ki, bu da kargaşaya hatta fitneye sebebiyet vermektedir. Çünkü her mezhep kendi mezhebinden olmayanı seçmeyecektir. Başka bir eleştiri de imamı seçen kişilerin kendilerinin imâmete ehil olmaması üzerinden yöneltilmektedir. Eğer imâmete ehil değilseler kendilerinde olmayan yetki ve salahiyeti başkalarına da vermeleri mümkün değildir. Basrî bu itirazların hepsinin masum imam düşüncesine dayanması sebebiyle tekrar uzunca cevaplamak yerine kısa cevaplar vererek geçmektedir. Bu itirazların temeli olan masum imam düşüncesinde gerekli cevapları -daha önce- vermiştir.¹⁰⁰

4.1. İhtiyar Heyeti

Seçim görüşünün bir devamı niteliğinde olan husus ise seçime katılanların kemiyet ve keyfiyet durumudur. Seçime tüm toplum mu katılmalıdır, yoksa belirli bir grup tarafından mı seçilmeleri gerekmektedir? Ayrıca bir grup seçici üye tarafından seçilecekse bu üyelerin özellikleri ne olmalıdır? Dönemin şartları göz önüne alındığında toplumun her ferdinin katılımı ile gerçekleşen bir seçim imkân dahilinde gözükmemektedir. Bu sebeple imamın fazilet bakımından toplumun önde gelen insanları tarafından seçilmesi söz konusudur. Ehlü’ş-Şûra, Ehlü’l-İçtihad, Ehlü’l-Hal ve’l-Akd gibi farklı şekillerde isimlendirilen bu kurulun üç, beş, kırk gibi farklı sayılardan oluşabileceğini söyleyenler bulunmaktadır.¹⁰¹ Basrî dört halifenin seçim yöntemini göz önüne alarak buradaki yöntemini belirginleştirmiştir. Çünkü seçim yönetimi onlara göre şeriattır ve sahabe de bu hususta icmâ etmiştir. Buna göre de kurulun beş kişiden oluşması gerekmektedir. Beş kişi ya bir kişiyi seçerler ya da beş kişiden biri seçimi gerçekleştirir diğerleri de buna rıza gösterirler ki, seçimler de bu şekilde gerçekleşmiştir.

Basrî başka birisi tarafından seçilmeyi ,diğer bir ifadeyle kendisi dışında birisinin ona akit yapmasıyla gerçekleştirilen seçimin daha evlâ olduğunu söylemektedir. Çünkü kişinin kendisini ileri sürmesi, kendisini diğerlerinden üstün görmesi söz konusu olabilir. Bu sebeple dışarıdan bir gözün tetkiki sonucu seçilmesi daha uygundur. Basrî asgari beş kişi şartını ileri sürdükten sonra seçici kurulda olacak kişilerin bazı özellikleri haiz olması gerektiğini ifade etmektedir. Öncelikli olarak imamın ilmî yetkinliğini anlayabilmek için kendisinin de ilmî salahiyeti haiz olması gerekmektedir. İmâmet görevinin ehline verilmesi ve imam seçiminde güvenin tesisi için seçici kurulda olacak kişilerin dindar, emanet bilincini haiz ve hevasından yüz çevirebilen birisi olması gerekmektedir. Aynı şekilde seçim işlerinden anlayan, tercih yapabilen, diğer bir ifadeyle kendi başına karar verebilecek birisi olması gerekmektedir. Çünkü kendi kendisine karar veremeyen kimsenin imam seçmesi söz konusu değildir. Basrî’ye göre bu özellikleri haiz kişiler imamı seçecek heyet içerisinde bulunabilirler.¹⁰²

100 Basrî, 159-162; Krş: İbnü’l-Melâhimî, 564-568; Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, 20(I-II)/109-101, 259-270.

101 Abdülhamid İsmail el-Ensârî, “Ehlü’l-Hal ve’l-Akd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (1994); İlk dört halife üzerinden meselenin işlenişi için bkz: Kâdi Abdülcebbar, 251-258.

102 Basrî, “el-İmâme”, 4/1/162; Krş: İbnü’l-Melâhimî, *Fâ’ik*, 568; Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, 20(I-II)/1: 267.

5. İmâmet Sıralaması

Hız. Peygamber'den sonra İslâm Devleti'nin riyasetini kimin üstleneceği meselesi mezhepler arasında tartışılmalan konulardan bir tanesidir. Öncelikli olarak ifade etmek gerekir ki mezhepler arasında tartışılmasının sebebi, bu konunun itikadi bir konu olmasından değil, Şia'nın suni olarak gündeme sokmasından dolayı kaynaklanmaktadır. Hız. Peygamber'in vefatının akabinde defin işlemleri devam ederken başlayan başkanlık tartışmaları, Müslümanların gündemini uzun bir müddet işgal etmiştir. Bu sebeple Müslümanların, Hız. Peygamber'in vefatından sonra karşılaştıkları ilk sınavın yönetim meselesi olduğu söylenebilir. Daha sonra devam eden tartışmalar neticesinde de mezheplerin görüşleri de belirmiştir. Basrî, Mu'tezile ve Zeydiyye içerisinde Sâlihiyye kolunun¹⁰³ ve Hâricilerin Hız. Peygamber'den sonra imamın Hız. Ebû Bekir olduğu noktasında fikir birliği içerisinde olduğunu söylemektedir. Hız. Ebû Bekir'in ilk imam olduğunu ifade edenler de kendi içerisinde nasla veya seçimle geldiği noktasında farklı görüşler ileri sürmektedirler. Basrî, İmâmiyye'nin ve Zeydiyye'nin Hız. Peygamber'den sonra Hız. Ali'nin imam olduğunun nasla sabit olduğunu savunduklarını ifade etmektedir. Bu noktada farklı bir görüş süren grup Râvendiyye'dir. Onlara göre Hız. Peygamber'den sonra imam Hız. Peygamber'in amcası Hız. Abbas'tır.¹⁰⁴

Basrî, Hız. Peygamber'den sonra göreve gelen halifelerin ve onları seçen sahabenin fazileti ile başlayarak sırasıyla ilk dört halifenin imâmete geliş şeklini ve üzerindeki tartışmaları ayrıntılı olarak ele almaktadır. O, sahabenin pervasızca eleştirilmesine karşı çıkmaktadır. Ne zaman ashab hakkında olumlu bir cümle kurulsa onları küçülten, her türlü kötülüğü onlara izafe eden, dinî yaşantı ve inanç bakımından eksik olduklarını söyleyen bir güruhtan bahsetmektedir. Bunların selefi tekfir ettiği, onları sürekli yerip kötülediğini ifade etmektedir. Basrî bu yanlış tutumu eleştirmekte, sahabenin faziletine hâle getirmeme noktasında titiz davranmaya çalışmaktadır. Mezheplerin de bu noktadaki tutumunu eleştiren Basrî, her mezhebin kendisine yakın hissettiği isimleri kabul ederken, onlara yönelik eleştirileri de sorgulamaksızın inkâr etmeye giriştiğini ifade etmektedir. Basrî bu eleştirisinden Mu'tezile'yi de istisna etmemektedir.¹⁰⁵

Basrî, Hız. Peygamber'in "Ashabıma dua ediniz, Nefsime elinde tutan Allah'a yemin olsun ki sizden birisi Uhud dağı kadar altın sadaka vermiş olsa onlardan birinin bir müd ve yarım müd sadakasına ulaşamaz"¹⁰⁶ hadisini zikrederek sahabenin konumunu gözler önüne sermeye çalışmaktadır. İktibaslarına devamla Basrî, "İslâm'ı kabul ve ona hizmette öne geçen Muhacir ve Ensar'ın ilkleri ile bunların yoluna en güzel bir şekilde uyanlar var ya, Allah onlardan razı olmuş, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. ..." ¹⁰⁷, "... onlar Allah'ın lütfu

103 bk. Mehmet Ümit, "Zeydiyye Mezhebi, İmâmet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/2 (2015), 98-99.

104 Basrî, "el-İmâme", 4/1/163; Krş: İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 573.

105 Basrî, 164.

106 Buhârî, 3673.

107 Tevbe 9/100.

ve rızası peşindedirler ve Allah'ın dinine ve Peygamberi'ne yardım etmektedirler. Onlar, imanlarında ve üzerlerine düşen vazifeleri yerine getirmede samimi ve dürüst olanların tâ kendileridir”¹⁰⁸, “Muhakkak ki Allah, Hudeybiye’de o ağacın altında sana biat ettikleri sırada o Mü’minlerden razı oldu”¹⁰⁹ gibi ayetleri delil getirerek sahabenin hem Kur’an’da hem de Hz. Peygamber nezdinde övüldüğünü ifade etmektedir. Bu ayet ve hadislerin sahabeyi zemededen, onları tekfir eden, onları tekfir etmeye çalışanlar için önemli bir uyarı ve sakındırma olduğunu söylemektedir.¹¹⁰ Tarihsel vakıa olarak sahabenin İslâm’ın sancılı dönemlerinde tüm sıkıntılara katlanarak, kendi rahatlarını feda etmeleri de önemli bir artı değer olarak nitelendirilmektedir. Çünkü her şeye rağmen sabrederek dinde sebat etmişlerdir.¹¹¹

5.1. Hz. Peygamber’den Sonra Halifeler

Basrî’nin en geniş şekilde incelediği halife Hz. Ebû Bekir’dir. Burada Şiîlerin nass iddiası çerçevesinde ve özellikle Benî Sâidedeki etkisinden dolayı Hz. Ebû Bekir’e yoğun eleştiriler yöneltmelerinin etkisi söz konusudur. Çünkü onlara göre imâmet Hz. Ali’nin hakkıdır. Dolayısıyla ondan önceki üç halife, Hz. Ali’nin hakkını gasp etmekte olup Hz. Ebû Bekir de bu gasp halkasının ilki olmasının yanı sıra zihinlerindeki gasp fikrini meşrulaştıran halifedir.¹¹² Bu sebeple Basrî’nin Hz. Ebû Bekir’in meşru bir halife olduğunu ispat etmesinde sürekli olarak İmâmiyye bir cevap ve itiraz bulunmaktadır.¹¹³

Hz. Ebû Bekir’in hilafetiyle ilgili Basrî, ilk halife olarak zikrederek onun faziletine dair bazı aktarımlarda bulunmaktadır. İslâm’a ilk girenlerden olması, çokça infakta bulunması, elindeki köleleri azat ettiği gibi başka işkence altında olan köleleri de satın alarak azat etmesi, Mekke’de İslâm adına ilk mescidi inşa etmesi, Hz. Peygamber’le beraber hicrete ve savaşlara iştirak etmesi gibi özelliklerini zikretmektedir.¹¹⁴

Hz. Ebû Bekir’in imâmetinin deliline gelince, öncelikli olarak Basrî tarafından icmâ ileri sürülmektedir. Sahabenin Hz. Ebû Bekir’in imâmeti hususunda konsensüs içerisinde olduğunu ifade eden Basrî, kimsenin buna itiraz etmediğini ifade etmektedir. Ümmetin de hata üzere birleşmesinin mümkün olmadığı ortada olduğu için, Hz. Ebû Bekir’in imâmetinin geçerliliğini gösteren en önemli unsur icmâ olmaktadır. Hz. Ali ve birkaç sahabenin biate katılmadığını aktaran Basrî, bu konunun oluşan icmâyâ zarar vermeyeceğini savunmaktadır.¹¹⁵ Bu noktada en önemli hususlardan bir tanesi Hz. Ali’nin Hz. Ebû Bekir’e biat etmesidir ki,

108 Haşr 59/8.

109 Fetih 48/18.

110 Basrî, “el-İmâme”, 4/1/164.

111 Basrî, 165; İbnü’l-Melâhimi, *Fâ’ik*, 620-624.

112 Şeyh Müfid, *İfşâh*, 180-183; Şerif el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi’l-imâme*, 2006, 2/210-214.

113 Bu durum Basrî’nin seleflerinde de aynıdır. Örneğin hocası Kâdi Abdülcebbar’da meseleyi aynı tavırdan ele almaktadır. bk. Aydınlı, “Mu’tezili Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci”, 126.

114 Basrî, “el-İmâme”, 4/1/165.

115 Ensar’dan Sa’d b. Ubâde’nin de biat etmediği bilinmektedir. Ebû’l-Hüseyn el-Basrî bunun icmâyâ engel bir şey olmadığını düşünmektedir. Bkz: Basrî, 169; Krş. Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, 20(I-II)/282.

Basrî onun da bir gün sonra Hz. Ebû Bekir'e biat ettiğini ifade etmektedir.¹¹⁶ Hz. Ali'nin de biat etmesi üzerine hem şûrâdaki herkes biat etmiş hem de toplumun tüm kesiminin biati tamama ermiştir.¹¹⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'den sonra halife oluşunun haklı gerekçelerini gerek ayetlerden yapılan tevillerle, gerek Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir hakkındaki söz, fiil ve takrirleri ile anlatmaya çalışmaktadır. Hz. Ebû Bekir'in hilafeti noktasında dikkat çeken husus Şiîlerin Hz. Ali'nin imâmeti hak ettiği iddiası sebebiyle Hz. Ebû Bekir hakkındaki iddialarına verilen cevaplardır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ilk halife olarak Hz. Ebû Bekir'i zikretmekte olup Şiîler tarafından ileri sürülen iddiaların asılsız olduğunu ve bazı durumların da Şiîler tarafından yanlış anlaşılıp yorumlandığını ifade etmektedir. Bu noktada Hz. Ebû Bekir'e yöneltilen iddiaların iftira derecesine vardığını, ortada apaçık rivayetler varken şaz olan görüşlere meylettiklerini söylemektedir.¹¹⁸

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî nihâî olarak Hz. Ebû Bekir'in meşru halife olduğunu savunmakta olup bu nokta da gelen tüm eleştirileri çürütmeye çalışmaktadır. Ona göre Hz. Ebû Bekir, Müslüman olmak, hür olmak, âlim, siyasi bilgiyi haiz olmak, cesur ve akıl sahibi olmak olarak ileri sürülen tüm imâmet şartlarını taşımaktadır. Ehlü'l-Hal ve'l-Akd da Hz. Ebû Bekir'in imâmet şartlarını haiz olduğunu tespit etmiş ve bir imamın olmadığı, herhangi birine de biat gerçekleşmediği dönemde kendisine biat ederek halife seçmişlerdir.¹¹⁹

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Hz. Ebû Bekir'in hilafeti meselesini geniş bir şekilde incelediği gibi bundan sonra da Hz. Ali'nin hilafeti hakkında nas olduğunu savunanların görüşlerini zikrederek ayrıntılı bir şekilde incelemektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Hz. Peygamber'den sonraki hilafet mevzusunda Hz. Ebû Bekir'in hilafeti meselesini ve Hz. Ali'nin imâmeti hakkındaki nas iddiasını ele almaktadır. Şiîlerin bu noktadaki iddialarının etkisi onu bu şekilde bir incelemeye itmiş olabilir. Kaldı ki kendisi de diğer meseleleri *Taşaffuh*'ta detaylı olarak inceleyeceğini ifade etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Hz. Ali'nin imâmeti hakkında nass iddia edenlerin delillerini tartıştığı uzun bölüm "mevlâ ayeti"¹²⁰, "mevlâ hadisi" ve "menzile hadisi" etrafında cere-

116 Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e biatinin Hz. Fatıma'nın vefatından sonra olduğu kaynaklarda daha net ifade edilmektedir. Bu da altı aylık bir zaman zarfından sonra Hz. Ali'nin biat ettiğini göstermektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bu noktada kaynaklarda sık rastlanmayan farklı bir rivayet zikrederek biatin kısa bir süre içerisinde olduğunu ifade etmektedir. Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e biati ile ilgili Sünnî ve Şii kaynaklarda geçen bilgilerin değerlendirilmesi için bk. Şaban Öz, "Şii ve Sünnî Tarih Yorumu Açısından Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e Bey'ati Meselesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/4 (01 Ağustos 2007), 192-195.

117 Basrî, "el-İmâme", 4/1/166-167; Krş: Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 20(I-II)/1: 279-282.

118 Basrî, 167-169 ve 172-173.

119 Basrî, Hz. Ebû Bekir'in imâmet şartlarını haiz olduğunu ayrıntılı örneklerle delillendirmektedir.

120 Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah'tır, Resûlüdür, iman edenlerdir; onlar ki Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılar, zekâtı verirler. (Mâide 5/55). Şii müellifler bu ayettin sebab-i nüzulü ile ilgili kurdukları bağlantı ile ayette geçen velayet ifadesini Hz. Ali'nin imâmetine delil olarak değerlendirmektedirler. Hz. Peygamber'e bu âyet nazil olduktan sonra mescide gider orada bir ihtiyaç sahibi birisini görür. Hz. Peygamber ihtiyaç sahibine kendisine birisinin herhangi bir şey verip vermediğini sorması üzerine ihtiyaç sahibi de birisinin kendisine bir yük tasadduk ettiğini ifade eder. Yüzüğü kimden aldığı sorulunca da o kişi namazda rükû halindeki olan Hz. Ali'yi işaret eder. Bunun üzerine Hz. Peygamber de: "Ben kimin dostu[velisi] isem Allah da onun dostudur, Allah'im

yan etmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Şiiler tarafından ileri sürülen bu ayet ve hadislerin yanlış anlaşıldığını söyleyerek tek tek ayrıntılı bir şekilde izah etmeye çalışmaktadır.¹²¹

Bu noktada akıllara imâmet sıralamasının aynı zamanda bir fazilet sıralaması olup olmadığı gelmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî Hz. Peygamber'den sonra gelen ilk meşru halifenin Hz. Ebû Bekir olduğunu ifade etmekle birlikte fazilet yönünden herhangi sıralama veya imada bulunmamaktadır. Kaldı ki mefdûlün imâmeti bahsinde de ifade ettiği üzere fazileti ölçmek ve anlamak dışarıdan bakmak ile mümkün değildir. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyin el-Basrî herhangi bir fazilet sıralaması yapmamaktadır. İmâmiyye'nin ithamları karşısında Hz. Ebû Bekir'i savunmakla birlikte onun ahlaki meziyetlerine dair ayet, hadis ve tarihsel şahitlikleri de aktarmaktadır. Lakin buradaki aktarımlar Hz. Ebû Bekir'in en faziletli kişi olduğunu ispatlamaktan ziyade meşru bir halife olduğu ve İmâmiyye'nin iddia ettiği gibi biri olmadığını ifade etme amaçlıdır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî sahabenin faziletli olması noktasında herhangi bir şüphe olmadığını kabul etmektedir. Hz. Ali'nin ahlaki meziyetleri için aktarılan rivayetleri de kabul etmektedir. Hatta kendisi Hz. Ali'nin bu aktarılanlardan daha da faziletli biri olduğuna inanmaktadır. Lakin benzer rivayetlerin Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve başka sahabeler için de var olduğunu söylemektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî sahabenin özellikle halifelerin faziletleri hakkında aktarılan tüm haberleri kabul ettiğini, hepsinden razı olduklarını ve hiçbirisi hakkında kötü bir zan beslemediklerini açıkça söylemektedir. Bazı rivayetlere sarılarak, diğer bir kısmını görmeyerek, halifeler hakkında kötü ithamlarda bulunulmasına karşı çıkmaktadır. Bu sebeple Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin bir fazilet sıralaması yaptığını söylemek zor gözükmektedir.¹²²

5.2. Muâviye'nin Hilafet Durumu

Hz. Osman'ın şehadetinden sonra Hz. Osman'ın katillerinin üzerine gidilmemesini ileri süren ve hatta Hz. Ali'nin de Hz. Osman'ın katillerine yardım ettiğini iddia eden Muâviye b. Ebû Süfyan (ö. 60/680), Hz. Ali'ye biat etmemiştir. Hz. Osman'la kan bağıını da ileri süren Muâviye, Hz. Osman'ın kan hakkının aranmasının kendisinin hakkı olduğunu ifade ederek Şam'da halktan biat almıştır. Devamında Muâviye'nin, Hz. Ali'nin hilafetini sorgulaması ve yeniden halife seçilmesi talepleri doğrultusunda Sıffin gibi savaşlar meydana gelmiş olup, Hz. Ali'nin şehadeti sonrası Hz. Hasan'ın hilafeti Muâviye'ye devretmesi ile neticelenmiştir. Bu sebeple Muâviye'nin imâmetinin meşruiyeti sürekli tartışma konusu olmuştur.¹²³

ona dost olana dost, düşman olana düşman ol" şeklinde buyurur. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfid, *Tefsîru'l-kur'âni'l-mecîd el-mustahrec min turâsî Şeyh Mu'fid*, thk. Seyyid Muhammed Ali Ayâzî (Kum: Müessesetu Bustân, 1424), 182-182; Ayetin Şii tefsirlerindeki yorumu için bk. Bayram Ayhan, "Hilafetin Nass ile Tayini Meselesi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 50 (31 Aralık 2018), 87-88.

121 Delen vd., "Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Şerhu'l-Usûl'l-Hamse'sinin İmamet Bölümü", 127; Basrî, "el-İmâme", 4/1/173-194; Himmaşi, *Münkız*, 2/339-341.

122 Basrî, "el-İmâme", 4/1/191-193; Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâini İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabi, 1965), 1/8.

123 Ünverdi, *Mu'tezile ve İmâmet*, 175-176; Konu hakkında detaylı bilgi için bk. İrfan Aycan, *Saltanat Giden Yolda Muaviye Bin Ebi Süfyan* (Ankara Okulu Yayınları, 2015), 90-138.

Basrî, Muâviye'nin imâmeti ile ilgili direk bir yorum yapmamaktadır. Sadece Sa'd b. Ubâde'nin Hz. Ebû Bekir'e biat etmemesi üzerine icmâya yönelik eleştirilere verdiği cevaplarda buna dair bazı ipuçları vermektedir. Çünkü eğer bazı kimselerin katılmaması veya geç katılması icmâya zarar vermiyorsa, Muâviye'nin de imâmetinin geçerli olabileceğini, çünkü Şam halkının ona biat ettiği şeklindeki bir eleştiriyi kabul etmemektedir. Basrî, Hz. Hasan'ın hilafeti Muâviye'ye teslim etmesinin zorunluluktan kaynaklandığını ifade etmektedir. Hz. Hasan babasını yarı yolda bırakmış olmalarından dolayı riyaseti altındakilere güvenmemiş olup, bu sebeple Muâviye'ye hilafeti teslim etmiştir. Hz. Hasan'ın hilafeti teslim etmesi aslında belirli bir yılgınlığın sonucudur. Basrî'nin ifadelerinden, Muâviye'nin imâmetine sıcak bakmadığı anlaşılmakta olup, onun hilafetini meşru kabul etmediğini ihsas ettirmektedir.¹²⁴

6. İmamın Azli

Genel kanaate göre yönetime engel bir durum söz konusu olmadığı takdirde imamın görevinden azledilmesi söz konusu değildir. İmâmiyye'ye göre ise imamın azledilmesi söz konusu değildir, çünkü imamlar ismet sıfatını haizdir. Bu sebeple imamların yönetime engel olacak bir hataya düşmeleri söz konusu değildir.¹²⁵ Basrî ise imamların belirli durumlarda azledilebileceğini ifade etmektedir. Ona göre açıktan büyük günah işlemek, aklî melekelerini yitirmek/delilik ve körlük, imâmet akdinin feshedilmesini gerektiren sebeplerdir. Çünkü bu sebepler imâmetin amaçlarını yerine getirmeye engel teşkil etmektedir.

Bu noktada farklı bir husus esir olan imamın durumu hakkındadır. Basrî düşman elinde esir olan imamın kurtulma ümidi yoksa azledilmesi gerektiğini savunmaktadır. Lakin eğer imamın işlerini arkasından bıraktığı kişi ve kişiler idare edebiliyorlarsa bu durumda azledilmesine gerek olmadığını ifade etmektedir.

İmamın azledilmesi ile ilgili başka bir husus da fazilet meselesidir. İmamdan daha faziletli birisi varsa imamın azledilip yerine onun atamak gerekmekte midir? Basrî, mefdûlun imâmetini kabul ettiği için böyle bir duruma gerek olmadığını ifade ettiği gibi, bu şekilde bir uygulamanın toplumda kargaşaya sebebiyet vereceğini belirterek karşı çıkmaktadır.¹²⁶

7. Aynı Anda İki İmamın Bulunması

İmâmet meselelerinde tartışılan dikkate şayan hususlardan bir tanesi de aynı anda iki imamın bulunması meselesidir. Basrî aynı anda iki imamın varlığına karşı çıkmaktadır. Benî Sâide'de Ensar'dan gelen aynı anda bir Ensar'dan bir Kureyş'ten emirin olması fikrinin kabul edilmeme gerekçelerini zikreden Basrî, bu durumun makul olmadığını, yönetim mekanizması içinde sıhhatli bir yöntem olmadığını ifade etmektedir. Çünkü bu durum yönetimde

124 Basrî, "el-İmâme", 4/1/170; Krş: İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 625; Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, 20(I-II)/1: 70-72, 132.

125 Şerif el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, 2006, 1/319-320.

126 Basrî, "el-İmâme", 4/1/150; Krş: İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 560; Kâdi Abdülcebbar, *Muğni*, 20(I-II)/2: 169.

kaosa sebebiyet verebilir ve neticesinde büyük bir fitneye yol açabilir.¹²⁷ Basrî verdiği bu örnek ile aynı anda iki imam atamanın geçersiz olduğuna dair sahabe arasında bir icmâ olduğunu ifade etmektedir. Çünkü aynı anda iki imam atamak kargaşaya yol açmaktadır. Bu da imâmetin amacına ters bir durumdur. Bu sebeple aynı anda iki imamın atanması söz konusu değildir.¹²⁸

Sonuç

Hz. Peygamber'in vefatı ile birlikte Müslümanların yönetimini üstelenecek kişinin belirlenmesi toplumun gündeminde önemli bir yer edinmiştir. Toplumun yönetimini düzen esası üzere tesis etmek isteyen Müslümanlar, zamanla çeşitli yönetim nazariyeleri geliştirmiştir. Muâmelâta tekabül eden imâmet meselesi Şiîlerin müdahalesiyle itikadi bir zemine çekilmiştir. Şiîlerin inanç sisteminin merkezini oluşturan imâmet, itikadi bir konumda telakki edilmiş ve kendileri gibi düşünmeyen mezhepler de eleştirilere tabi tutulmuştur. Şiîlerin bu tutum ve tavırlarının izale edilmesi sebebiyle kelim âlimleri de çeşitli yazım faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Bunun neticesinde de imâmet kelam kitapları içerisinde yer edinerek tartışılmaya başlanmıştır. Kelam âlimleri cevap vermek amaçlı bu meseleleri kelam eserlerine dahil etseler de imâmetin yönetsel bir mesele olduğu noktasında aynı kanaatlerini devam ettirmişlerdir. Son dönem Mu'tezilesinin en önemli temsilcisi kabul edilen Ebü'l-Hüseyn el-Basrî de bu âlimlerden birisidir. Mu'tezile içinde Hüseyniyye ekolünün kurucusu kabul edilen Ebü'l-Hüseyn el-Basrî görüşleri ile kendisinden sonra gerek mezhep içi gerek mezhep dışı önemli etkiye sahip olmuştur. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin imâmet düşüncesi etrafındaki görüşleri günümüze kadar gelmiş olup çalışma boyunca genel hatlarıyla incelenmiştir.

Basrî öncesinde özellikle Kâdî Abdülcebbar'a kadar Mu'tezile içerisinde imâmet meselesi tesis edilmiş, daha sonraki süreçlerde ise tesis edilen bu yapının ayrıntılandırılarak incelenmesi başlamıştır. Basrî de imâmet noktasında kendisinden önce tesis edilen bu sisteme tabi olmaktadır. Özellikle hocası Kâdî Abdülcebbar'ın bu noktada üzerinde önemli etkisi olduğu gözlemlenmektedir. Mu'tezile içerisinde imâmet konusu daha öncesinde tartışılmaktadır. Burada Basrî'yi farklılaştıran unsur, meseleye tanımlayarak başlamasıdır. Bu, Basrî'den önce tanımda zikredilen meselelerin ele alınmadığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Basrî'nin tanımda zikrettiği unsurlar kendisinden önce de tartışılmıştır. Sadece bu şekilde net bir tanımlama yapıp meseleyi tartışmak, Basrî ile başlamıştır. Basrî tarafından zikredilen bu tanım, daha sonraki Mu'tezilî âlimler tarafından da benimsenmiştir. Basrî, imâmetin gerekliliği noktasında Behşemiyye'nin imâmetin sem'i açısından gerekli olduğu iddiasına katılmayarak hem aklen hem de naklen gerekli olduğunu ifade etmektedir. İmâmetin gerekliliği noktasında Şiîlerin ileri sürmüş olduğu lütuf ve temkin merkezli iddiaları reddetmektedir. Basrî

127 Basrî, "el-İmâme", 4/1/152.

128 Basrî, "el-İmâme", 4/1/162; İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'ik*, 565-566.

lütüftan ziyade zararın giderilmesinin, imâmetin gerekliliği noktasında delil olabileceğini düşünmektedir. Onun lütuf meselesini geniş bir şekilde ele alması ve burada Şiilere yöneltmiş olduğu eleştirilerden, yaşadığı 10. asırdaki İmâmî düşünceyi muhatap aldığı anlaşılmaktadır. Bu açıdan özellikle yaşadığı dönem, bölgede yaşanan tartışmalara okuyucunun da şahitlik etmesi bakımından önemlidir.

Basrî, imâmet meselesini yönetsel bir mesele olarak algılamakta ve insanların maslahatı açısından meselelere yaklaşmaktadır. Ona göre imâmetteki en önemli unsur toplumsal faydadır. Temelde amaç dini ve dünyevi işlerin doğru bir şekilde tanzim edilmesidir. Bu noktadaki tavrı imâmetin gayesi, imâmetin şartları, mefdûlün imâmeti, imamın atanması, imamın azli gibi konularda net bir şekilde gözlemlenmektedir. Basrî Hz. Peygamber'den sonra yönetim meselesini üstlenen raşit halifeler hakkında fazilet sıralaması yapılmasına, diğer bir ifadeyle ashabin fazilet yarışına sokulmasına karşı çıkmaktadır. Hepsinin Hz. Peygamber'in iltifatına mazhar olduğunu savunan Basrî, bu noktada bir sıralama yapanlara karşı çıkmaktadır. Basrî burada farklı mezhepleri eleştirdiği gibi kendi mezhebini de tenkit etmektedir.

İmâmet noktasında Basrî'nin, kendisinden önceki üstatları Behşemî ekolle ve özellikle hocası KâdîAbdülcebbâr'la yer yer farklı düşünmekle birlikte genel anlamda hemfikir oldukları gözlemlenmektedir. Basrî'nin Behşemiyyeden yöntem konusunda, belirli kelami meselelerde ayrıştığı malumdur. Lakin imâmet konusunda bu ayrışmanın devam ettirildiğini söylemek güçtür. Çünkü ufak ayrıntı noktalarda farklılaşma söz konusu iken, imâmet konusunda hocası Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerini sürdürdüğü görülmektedir. Basrî tarafından devam ettirilen bu çizgi, en yakın takipçisi olan İbnü'l-Melâhimî tarafında da sürdürülmüştür. Hatta İbnü'l-Melâhimî'nin, Basrî'yi bu noktada ciddi bir şekilde alıntıladığı metinlerden anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Akoğlu, Muharrem. *Büveyhiler Döneminde Mu'tezile*. Ankara: İlahiyat, 2008.
- Ali el-Müttakî el-Hindî. *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-aqvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekri Hayyani - Saffet Sakka. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1985.
- Ansari, Hassan. *Nüshâ-yı hattî-yi fasl-i imâmet ez kitâb-ı Şerh-i Usûli'l-Hamse-yi Ebü'l-Hüseyn Basrî*. Erişim 04 Şubat 2020. <http://ansari.kateban.com/post/1613>
- Arslan, Hulusi. *İslam düşüncesi Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtaza Örneği)*. İstanbul: Endülü's Yayınları, 2017.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset - Mu'tezilizmin İktidar Serüveni*. İstanbul: Endülü's, 2017.
- Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebi Süfyan*. Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Aydınlı, Osman. *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Aydınlı, Osman. "Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik". *Dini Araştırmalar* III/7 (2000), 17-52.
- Aydınlı, Osman. "Mu'tezilî Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci: Kâdı Abdülcebbar'ın İmamet Anlayışı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V/1 (2005), 113-146.
- Ayhan, Bayram. "Hilafetin Nass ile Tayini Meselesi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 50 (31 Aralık 2018), 79-103. <https://doi.org/10.29288/ilted.459189>
- Bağdatlı İsmâil Paşa, Babanzade. *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*. thk. Mehmet Şerafettin Yaltkaya. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs, 1972.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn. "Faslun Münteza' min Kitâbi Şerhi'l-Usûl fi'l-imâme". *Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'sinin İmamet Bölümü: Tahkik ve İnceleme*. thk. Halil İbrahim Delen vd. 4/1/136-194. Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi, 2021.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn. *Faşlu'n Münteze 'a min Kitâbi Şerhi'l-Uşûl fi'l-İmâme*. Avusturya Milli Kütüphanesi, Cod. Gl. 114, 39 vr.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424.
- Bozan, Metin. "İmamîyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi". *Dini Araştırmalar* IX/26 (2006), 95-112.
- Bozan, Metin. "Şii Teo-Politik Söylemin Zemini Olarak İmamet (Teori-Pratik)". *Turkish Journal of Shiite Studies/Şiilik Araştırmaları* I/1 (2019), 1-24.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Câhiz, Ebü Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. "el-Cevâbât ve İstihkâki'l-İmâme". *Resâ'ilü'l-Câhiz*. thk. Abdüsselâm M. Hârûn. 4/283-307. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1979.
- Câhiz, Ebü Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitâbü'l-'Osmâniyye*. thk. Abdüsselâm M. Hârûn. Beyrut: Dârü'l-Cilî, 1991.
- Câhiz, Ebü Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. "Mağâlâtü'z-Zeydiyye ve'r-Râfıza". *Resâ'ilü'l-Câhiz*. thk. Abdüsselâm M. Hârûn. 4/309-324. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1979.
- Cübbâi, Ebü Ali Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm. *Kitâbü'l-Mağâlât : İtikadi Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*. thk. Özkan Şimşek vd. İstanbul: Endülü's Yayınları, 2019.
- Delen, Halil İbrahim. *Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelam Sistemi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Delen, Halil İbrahim vd. "Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'sinin İmamet Bölümü: Tahkik ve İnceleme". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/1 (30 Haziran 2021), 111-201. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5008252>

- Delen, Halil İbrahim. "Ebü'r-Recâ el-Gazmîni (1260)". *İslâm'ın Akılcıları / Mu'tezili Öncüler*. ed. Özden Kanter. 526-530. İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Delen, Halil İbrahim. "Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî (1114)". *İslâm'ın Akılcıları / Mu'tezili Öncüler*. ed. Özden Kanter. 477-479. İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Donohue, John J. *The Buwayhid dynasty in Iraq 334h./945 to 403h./1012 : shaping institutions for the future*. Leiden: E.J. Brill, 2003.
- Ensârî, Abdülhamid İsmail el-. "Ehlü'l-Hal ve'l-Akd". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1994. Erişim 01 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehlul-hal-vel-akd>
- Ess, Josef van. *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen haeresiographischen Texten*. Berlin: Walter de Gruyter, 2010.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *el-Metâlibü'l- 'âliye mine'l- 'ilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, ts.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *Nihâyetü'l- 'ukûl fî dirâyeti'l-uşûl*. thk. Sa'îd Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Gimaret, Daniel. "Abu'l-Hosayn Başrî". *Encyclopædia Iranica*. 1/322-324, 2011. <http://www.iranicaonline.org/articles/abul-hosayn-mohammad-b>
- Güner, Ahmet. *Büveyhiler'den Adudu'd-Devle ve dönemi (338-372/949-983)*. İzmir: Dokuz Eylül üniversitesi, Doktora, 1992. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hilafetin Kureyşliliği*. Otto, 2016.
- Hişmaşî, Sedîdüddîn Mahmûd b. 'Alî b. el-Hâsan el-Hişmaşî er-Râzî. *el-Münkız mine't-taklîd ve'l-Mürşid ile't-Tevhîd*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1414.
- Hizmetli, Sabri. "Kitâbu'l-Osmâniyye'ye Göre Câhız'ın İmâmet Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXVI* (1983), 681-716. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000246
- İbn Ebi'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî. *Şerhu Nehci'l-belâğa*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 20 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1965.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn - Şîrî, Ali. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1408.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Buğyetü'l-mürtâd fî'r-red 'ale'l-mütefelsife ve'l-Qarâmiha ve'l-Bâtmiyye*. thk. Mûsâ b. Süleyman ed-Düveys. Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 2. Basım, 1405.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Der 'ü te 'âruzi'l- 'aql ve'n-naql = Muvâfakatü şahihi'l-menkül li-şarihi'l-ma'kül*. thk. Muhammed Reşad Salim. 10 Cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 2. Basım, 1991.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmiş-Şi'a ve'l-Ğaderiyye*. nşr. Muhammed Reşad Sâlim. 9 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1409.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata - Mustafa Abdülkadir Ata. 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî. *Kitâbü'l-Fâ'ik fî uşûli'd-din*. thk. Wilferd Madelung - Martin J McDermott. Tahran: Müessesese-i Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2007.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ. *Ṭabaqâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald Wilzer. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasîş-Şarkıyye [Orient-Institut Beirut], 2009.
- İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-Lidînillâh Ahmed b Yahyâ b Murtazâ. *el-Münye ve'l-emel fî şerhi'l-Milel ve'n-nihâl*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.

- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Ali el-Yemânî. *Tercîhu esâlibi'l-Kur'an 'alâ esâlibi'l-Yûnân*. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- KâdiAbdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdi'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l- 'adl*. thk. Süleyman Dünya - Abdülhalim Mahmud. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.
- KâdiAbdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdi'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 1988.
- Kartaloğlu, Habib. "Evâilü'l-Makâlât Adlı Eseri Bağlamında Şeyh Müfid'in İmamet Anlayışı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/31 (2015), 45-59.
- Kılavuz, Ulvi Murat - Sarica, İskender. "Zemahşeri ve el-Minhâc fî usûli'd-dîn". *Mu'tezile Akâidi - Kitâbü'l-Minhâc fî usûli'd-dîn*. 7-36. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Kureşi, Muhammed b. Ahmed b. Velîd. *el-Cevâbü'n-nâtıku's-şâdiq bi-halli şübehi Kitâbi'l-Fâ'ik fîmâ hâlefe fîhi İbnü'l-Melâhimî mezâhibe'z-Zeydiyye fî'l-imâme*. thk. Faysal Bedir Avn. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2010.
- Madelung, Wilferd. "Abû l-Husayn al-Başri". *Encyclopaedia of Islam, THREE*, 2007. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_0011
- Madelung, Wilferd. "İmamiyye ve Mu'tezile Teolojisi". çev. A. Bülent Ünal. *Dini Ekoller ve Mezhepler*. İzmir: 69-93, 2001.
- Madelung, Wilferd - Schmidtke, Sabine. *Rational Theology in Interfaith Communication*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2006. <https://brill.com/view/title/12980>
- Makdisi, George. *İbn Akil ed-Dînu ve's-Sikâfetü fî'l-İslâmi'l-Klâsikiyyi*. çev. Muhammed İsmail Halil. Beyrut: Merkezü'n-Nemâ li'l-Buhusi ve'd-Dirâsât, 1. Basım, 2018.
- Ma'tuk, Reşad b Abbas. *el-Hayatü'l-ilmiyye fî'l-Irak hilâle'l-asri'l-Büveyhi : 334-447 H / 945-1055 M*. Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, Doktora, 1997.
- McDermott, Martin J. "Abu 'l-Husayn al-Başri on God's volition". *Culture and memory in medieval Islam: Essays in honour of Wilferd Madelung*. ed. Farhad Daftary - Josef W. Meri. 86-93. London: Institute of Ismaili Studies, 2003.
- Müneymine, Hasan. *Tarihü'd-Devleti'l-Büveyhiyye : es-siyasi ve'l-iktisadi ve'l-ictimai ve's-sekafi -mutakaatu faris- 334-447 h, 945-1055 m*. Beyrut: ed-Dârü'l-Câmiyye, 1987.
- Müntecübüddîn, Ali b. Ubeydillâh b. Hasen el-Kummî er-Râzi. *Fihristü esâmi 'ulemâ 'i's-Şi'a ve muşannifihim*. thk. Celâleddin Muhaddis Urmevi. Kum, 1366.
- Onat, Hasan. "Şii İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tüsü'nin Görüşleri Çerçevesinde)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXII (1992), 89-110.
- Öz, Mustafa - İlhan, Avni. "İmâmet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 22/201-203. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000.
- Öz, Şaban. "Şii ve Sünnî Tarih Yorumu Açısından Hz. Ali'nin Hz. Ebu Bekir'e Bey'ati Meselesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/4 (01 Ağustos 2007), 187-200.
- Özdiñç, Rıdvan. *İtikat ve Siyaset: Sünni Kelamında İmâmet - Hilafet Meselesi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- Özervarlı, M. Sait. *İbn Teymiyye'nin düşünce metodolojisi ve kelimcılara eleştirisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2. Basım, 2017.
- Schmidtke, Sabine. "Abû Al-Husayn al-Başri on the Torah and Its Abrogation". *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 61 (2008), 559-580.

- Schmidtke, Sabine. "İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâî ve Müclî Mir'âti'l-Müncî'si". çev. Mustafa Yalçınkaya. *İslam Felsefesi: Filozoflar ve Eserleri*. ed. Khaled el-Rouayheb - Sabine Schmidtke. 553-578. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Schmidtke, Sabine. "The Karaites' Encounter with the Thought of Abû l-Husayn al-Basrî (d. 436/ 1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg". *Arabica* 53/1 (2006), 108-142. <https://doi.org/10.1163/157005806775143524>
- Schmidtke, Sabine. *The Theology of al-'Allâma al-Hillî (d. 726/1325)*. Berlin: Klaus Schwarz, 1991.
- Sklare, David. "Mu'tazili Trends in Jewish Theology - A Brief Survey". *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (ts.), 145-178.
- Stern, S. M. "Ibn al-Samh". *Journal of the Royal Asiatic Society* 88/1-2 (1956), 31-44. <https://doi.org/10.1017/S0035869X00114443>
- Street, Tony. *İslam Mantık Tarihi*. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Şerif el-Murtazâ. *eş-Şâfi fi'l-imâme*. thk. Abdüzzehrâ el-Hüseynî el-Hatib. 4 Cilt. Tahran: Müessesetü's-Sâdık li't-Tiba'ti ve'n-Neşri, 2. Basım, 2006.
- Şerif el-Murtazâ. *Resâ' ilü'ş-Şerîf el-Murtazâ*. thk. Mehdi er-Recâi. Kum: Müessesetü's-Sâdık li't-Tiba'ti ve'n-Neşri, 1405.
- Şeyh Müfid, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *el-İfşâh fi'l-imâme*. Kum: el-Mu'temürü'l-Âlemiyyi li elfiyeti's-Şeyh Müfid, 2. Basım, 1413.
- Şeyh Müfid, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *Tefsîru'l-kur'âni'l-mecîd el-mustahrec min turâsi Şeyh Mufid*. thk. Seyyid Muhammed Ali Ayâzî. Kum: Müessesetu Bustân, 1424.
- Şeyh Müfid, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî - Muhakkik, Mehdi. *Evâ' ilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*. Tahran: el-Mu'temürü'l-Âlemiyyi li elfiyeti's-Şeyh Müfid, 1372.
- Şimşek, Özkan. "Nass ile Tayin Fikrine Mu'tezilî Bir Eleştiri: Ebü Tâhir Rüknuddin et-Tureysî'si Örneği". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (31 Aralık 2019), 1117-1150.
- Taşcı, Özcan. *Son Mu'tezile Kelamcısı Takiyyüddün Necrani*. Sentez Yayın Ve Dağıtım Tic. San. A. Ş., 2013.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1998.
- Ümit, Mehmet. *Zeydî İmâmet Düşüncesinin Teşekkülü*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.
- Ümit, Mehmet. "Zeydiyye Mezhebi, İmâmet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/2 (2015), 93-118.
- Ünverdi, Veysi. *Mu'tezile ve İmâmet -İmâmiyye Şiâsî'nun İmâmet Anlayışının Eleştirisi: Kâdî Abdülcebbar Örneği-*. İstanbul: Endülüs, 2020.
- Watt, W. Montgomery. "The Political Attitudes of the Mu'tazilah". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1/2 (1963), 38-57.
- Yaşar, Mikail. *İbnü'l-Melâhimî el-Hâzermî'nin İmâmet Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018.
- Zehebi, Ebü Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebi et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Kitâbü'l-'Arş*. thk. Muhammed b. Halife et-Temîmî. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1999.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Psikolojik Sağlamlık ile Travma Sonrası Gelişim Arasındaki İlişkide Dinî Başa Çıkmanın Aracı Rolü

Examining the Relationship between Psychological Resilience and Posttraumatic Growth: The Mediating Role of Positive and Negative Religious Coping

Mebrure DOĞAN*

Öz: Psikolojide hastalık merkezli yaklaşımların yerini yetkinlik bina etme merkezli yaklaşımlara bırakmasıyla psikolojik sağlamlığı artırmanın ve travma sonrası gelişimi desteklemenin önemi anlaşılmıştır. Dinî başa çıkmanın süreçteki etkisinin genellikle pozitif olduğunu araştırmalar göstermektedir. Bu nedenle son yıllarda araştırmacıların “psikolojik sağlamlık” ve “travma sonrası gelişim” gibi konulara ilgisi artmıştır. Bu bağlamda araştırmada psikolojik sağlamlık ile travma sonrası gelişim arasındaki ilişkide olumlu ve olumsuz dinî başa çıkmanın aracılık etkisinin olup olmadığının incelenmesi amaçlanmıştır. Bu amaçla araştırmada yöntem olarak ilişkisel tarama modellerinden aracılık modeli kullanılmıştır. Araştırmanın veri seti “Kısa Psikolojik Sağlamlık Ölçeği”, “Travma Sonrası Gelişim Ölçeği (TSGÖ-G)”, “Dinî Başa Çıkma Ölçeği” ve kişisel bilgi formu kullanılarak oluşturulmuştur. Araştırma kapsamında Türkiye’nin farklı bölgelerinde yaşayan, 18 yaş üstü 322 gönüllü katılımcıdan Google Form aracılığıyla veriler toplanmıştır. Ancak 11 katılımcı herhangi bir travma yaşamadığını belirttiğinden analize travma yaşantısı olduğunu bildiren 311 katılımcının verileri ile devam edilmiştir. Verilerin analizi SPSS 25 paket programı kullanılarak yapılmıştır. Araştırma kapsamında yapılan analizler verilerin normal dağılım sergilediğini gösterdiğinden verilerin analizi parametrik testlerden t-testi, One Way ANOVA testi, korelasyon ve regresyon testlerinin yanı sıra aracılık analizi için Hayes tarafından geliştirilen SPSS Process Makro eklentisi (Model 4) kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Araştırmada katılımcıların psikolojik sağlamlık, travma sonrası gelişim, olumlu dinî başa çıkma ve olumsuz dinî başa çıkma düzeylerinde yaş, medeni durum, sosyo-ekonomik düzey değişkenlerine göre gruplar arasında anlamlı farklılık olduğu, cinsiyet ve eğitim düzeyi değişkenlerine göre ise gruplar arasında anlamlı farklılaşmanın olmadığı görülmüştür. Buna göre 18-24 yaş grubunun psikolojik sağlamlığı 25-34 yaş grubu dışında tüm yaş gruplarından anlamlı derecede düşük bulunmuş, 35-44 yaş grubunun 25-34 yaş grubuna göre anlamlı derecede daha sık olumlu dinî başa çıkmaya başvurduğu belirlenmiştir. Evlilerin psikolojik sağlamlıklarının bekarlardan anlamlı derecede yüksek bulunduğu çalışmada bekarların evlilere göre daha sık olumsuz dinî başa çıkmaya yöneldikleri bulgusuna ulaşılmıştır. Diğer taraftan araştırmada ortanın altı gelir grubunda olduklarını belirten katılımcıların ortanın üstünde olanlara göre daha sık olumsuz dinî başa çıkmaya başvurdukları tespit edilmiştir. Değişkenler arasında anlamlı ilişkilerin olması, aracılık analizi yapabilmemizin ön

* Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı, mebruredogan@gmail.com,
ORCID: 0000-0002-9027-144X

koşuludur. Bu nedenle öncelikle korelasyon analizi yapılarak değişkenler arasındaki ilişkiye bakılmıştır. Analiz sonuçları psikolojik sağlamlık, travma sonrası gelişim ve olumlu dinî başa çıkma değişkenleri arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkilerin olduğunu ortaya koymuştur. Ancak araştırmada yapılan analizler olumsuz dinî başa çıkma ile psikolojik sağlamlık ve travma sonrası gelişim arasındaki ilişkilerin negatif yönlü ve anlamlı olduğunu göstermiştir. Değişkenler arasındaki ilişkiyi daha detaylı inceleyebilmek için yapılan regresyon analizinde ise psikolojik sağlamlığın travma sonrası gelişimi anlamlı derecede yordadığı belirlenmiştir. Ayrıca araştırmada psikolojik sağlamlığın olumlu dinî başa çıkmanın pozitif yönlü yordayıcısı olduğu, olumsuz dinî başa çıkmanın ise negatif yönlü yordayıcısı olduğu belirlenmiştir. Benzer şekilde araştırmada olumlu dinî başa çıkmanın travma sonrası gelişimin pozitif yönlü yordayıcısı olduğu, olumsuz dinî başa çıkmanın ise travma sonrası gelişimin negatif yönlü yordayıcısı olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Bu analizler yapıldıktan sonra araştırmada son olarak Process Macro eklentisi kullanılarak psikolojik sağlamlık ve travma sonrası gelişim arasındaki ilişkide olumlu ve olumsuz dinî başa çıkmanın aracılık etkisi incelenmiştir. Araştırmada psikolojik sağlamlığın travma sonrası gelişim üzerindeki toplam etkisinin “0,227” olduğu, toplam etkinin olumlu dinî başa çıkmanın kısmi aracılığıyla oluştuğu bulunmuştur. Aracılık etkileri açısından bulgular incelendiğinde psikolojik sağlamlığın olumlu dinî başa çıkma üzerinden travma sonrası gelişimi dolaylı olarak etkilediği ve bu dolaylı etkinin istatistiksel olarak anlamlı olduğu anlaşılmaktadır ($\beta = ,060$, $p < 0,01$). Psikolojik sağlamlık ile travma sonrası gelişim arasındaki ilişkinin anlamlı olması, olumlu dinî başa çıkmanın aracı etkisinin tam aracılık değil kısmi aracılık olduğunu göstermektedir. Ancak psikolojik sağlamlığın olumsuz dinî başa çıkma üzerinden travma sonrası gelişimi etkileme düzeyi istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır ($\beta = ,011$, $p > 0,5$). Ayrıca doğrudan ve dolaylı etki skorları göz önünde bulundurulduğunda psikolojik sağlamlığın travma sonrası gelişim üzerindeki toplam etkisinin yaklaşık % 26’sının olumlu dinî başa çıkmadan kaynaklandığı sonucuna ulaşılmıştır. Sonuçlar psikolojik sağlamlığın travma sonrası gelişimdeki etkisinin önemli ölçüde dinî başa çıkma üzerinden gerçekleştiğini göstermektedir. Bulgulardan hareketle katılımcıların psikolojik sağlamlıklarının travma sonrası gelişimleri üzerindeki etkisinin bir kısmının olumlu dinî başa çıkma yöntemlerine başvurmalarından kaynaklandığı söylenebilir. Dolayısıyla araştırmada travma karşısında yılmazlık gösteren, sağlam duran ve çabucak kendini toparlayan bireylerin yaşadıkları süreçte olumlu dinî başa çıkmaya başvurarak dinden destek almaları ve olumsuz dinî başa çıkmadan uzak durmaları halinde travma sonrasında kendilik algılarında, kişile-rarası ilişkilerinde, yaşamın anlamı ve değerini anlamalarında, yeni seçenekleri fark etmelerinde, dinî/manevî hayatlarında bazı olumlu değişiklikler yaşayabilecekleri ve böylece gelişim gösterebilecekleri söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Psikolojik Sağlamlık, Travma Sonrası Gelişim, Olumlu Dinî Başa Çıkma, Olumsuz Dinî Başa Çıkma.

Abstract: The significance of increasing resilience and supporting post traumatic development has been understood with disease-centered approaches, which leave their places to competency-building-centered approaches in the field of psychology. For this reason, researchers’ interest in topics such as “resilience” and “posttraumatic growth” has increased in recent years. That the influence of religious coping in the process is generally positive has been shown in research. This study aimed to examine whether positive and negative religious coping has a mediation effect on the relationship between resilience and posttraumatic growth. The mediation model, a correlational survey model, was used as the research method. The data set was created using the

“Brief Resilience Scale”, “Posttraumatic Growth Scale” (PTGI-X), “Religious Coping Scale”, and personal information form. Within the scope of the research, the data were collected via Google Forms from 322 volunteer participants living in different regions of Turkey and above 18 years of age. However, since 11 participants stated that they had not experienced any trauma, the analysis continued with the data of 311 participants who reported having experienced trauma. Data analysis was performed using SPSS 25 packaged software. Since the analyses conducted within the scope of the research showed a normal distribution of the data, the analysis of the data was performed using t-test, One Way Anova test, and correlation and regression tests among parametric tests in addition to the SPSS Process Macro add-in (Model 4) developed by Hayes for mediation analysis. It was seen in the research that there was a significant difference between the groups in resilience, posttraumatic growth, and positive and negative religious coping levels of the participants according to age, marital status, and socio-economic level variables. There was no significant differentiation between the groups according to gender and educational level variables. Accordingly, it was found that the resilience of the 18-24 age group was significantly lower than that of all age groups, apart from the 25-34 age group. Moreover, it was found that the 35-44 age group appealed significantly more frequently to positive religious coping than the 25-34 age group. A study in which the resilience of married individuals was found to be significantly higher than that of single, single, and more frequently used negative religious coping methods than married. On the other hand, it was detected in the research that the participants indicated that they were in the lower-intermediate income group more frequently appealed to negative religious coping than the upper-intermediate group. The existence of significant relationships between variables is a pre-condition for conducting a mediation analysis. Therefore, the relationships between variables were examined by performing a correlation analysis. The results revealed significant positive relationships between resilience, posttraumatic growth, and positive religious coping variables. However, the analysis conducted in the research showed that relationships between negative religious coping, resilience, and posttraumatic growth were negative, and the regression analysis conducted to examine the relationships between variables in detail revealed that resilience significantly predicted posttraumatic growth. In this study, resilience was also found to be a positive predictor of positive religious coping but a negative predictor of negative religious coping. Similarly, positive religious coping was found to be a positive predictor of posttraumatic, while negative religious coping was a negative predictor of posttraumatic growth. After these analyses were carried out, the study investigated the mediating impact of positive and negative religious coping on the relationship between resilience and posttraumatic growth using the Process Macro add-in. In the research, the total impact of resilience on posttraumatic growth was found to be “0,227” and it was concluded that the total impact occurred through the partial mediation of positive religious coping. When these findings were investigated in terms of mediation impacts, it was understood that resilience had an indirect effect on posttraumatic growth through positive religious coping, and this indirect effect was statistically significant ($\beta=,060$, $p < 0,01$). The significant relationship between resilience and posttraumatic growth was significant demonstrates that the mediation impact of positive religious coping was not full but partial. However, the impact of resilience on posttraumatic growth through negative religious coping was not found to be statistically significant ($\beta=, 011$, $p > 0.5$). It was also concluded that when the direct and indirect impact scores were considered, approximately 26% of the total impact of resilience on posttraumatic growth was caused by positive religious coping. The results showed that the impact of resilience on posttraumatic growth was realized to a great extent

through positive religious coping. Based on these findings, it could be stated that the impact of participants' resilience on their posttraumatic growth was partially caused by the fact that they adopted positive religious coping methods. Therefore, it can be said that individuals who demonstrate resilience, stand firm, and quickly recover from trauma can have some positive changes in their senses of self, in interpersonal relations, in understanding the meaning and value of life, noticing new options, and in their religious/spiritual lives after trauma in the case that they receive support from religion by adopting positive religious coping and stay away from negative religious coping during this period, and thus, they can develop.

Key Words: Psychology of Religion, Resilience, Posttraumatic Growth, Religious Coping, Positive Religious Coping, Negative Religious Coping.

Giriş

Hayatın başlangıcından sonuna kadar bazen oldukça çetrefilli bazen daha kolay aşılabılır sorunlarla karşılaşan insan için mücadele süreğen bir şeydir. Var olmak mücadele etmeyi gerektirdiği gibi varlığı sürdürmek de mücadele ister. Ancak bazen felaket diye tabir edilen öyle güç durumlar yaşanır ki bu yaşantı bireyi güçsüz, çaresiz, savunmasız bırakır. Kısa sürede çözümlenemeyecek böylesi durumlarda birey, içsel güçlerinin yanı sıra maddî-manevî destek araçlarını kullanarak çözüme ulaşmaya çalışır. Bu süreçte zorlanan bazı bireyler süreci başarıyla yöneterek ruhsal anlamda gelişip olgunlaşırken, kişilik özellikleri bakımından psikolojik sağlamlığı düşük ve kırılabilir bireyler problemin üstesinden gelemeyebilirler. Son yıllarda psikoloji sahasında yeni paradigmalara oluşumuyla birlikte ağır psikolojik travmalara sebep olacak olaylar yaşanmadan bireylere karakter güçlerini kazandırmak, psikolojik iyilik halini desteklemek ve böylece koruyucu ruh sağlığı hizmeti vermek bir metot olarak benimsenmiş görünmektedir. Buna bağlı olarak ruh sağlığı uzmanlarının bazıları hasta olanı tedavi etmeye ek olarak bireylerin zorluklara karşı mukavemetini ve psikolojik sağlamlıklarını artırıcı müdahalelere terapilerinde yer vermeye başlamışlardır. Gerek psikolojik sağlamlık gerekse travma sonrası gelişim teorilerinin bu yeni paradigmanın etkisiyle geliştirildiklerini söylemek çok da yanlış olmayacaktır.

Psikolojik sağlamlık, zorlu yaşam koşulları karşısında bireyin yeni duruma uyumunu kolaylaştıran mukavemet etme gücü olmakla birlikte başa çıkma sürecinde onu destekleyen bir özelliğidir. Travma sonrası gelişim ise, travmatik yaşantılar ile mücadele eden bireyin daha sonra onların psikolojik güçleri olacak bazı alanlarda psikolojik gelişim göstermeleridir. Bu süreçleri yaşarken bireyin inandığı dinden destek alması halinde dinin hem başa çıkmayı destekleyici ve ruhsal rahatsızlıklara karşı koruyucu hem de geliştirici fonksiyonu ortaya çıkabilir. Din başa çıkma sürecinde bireye çeşitli enstrümanlar sağlayarak psikolojik ve manevî destek verebilir. Maneviyat böyle zamanlarda önemli bir güç haline gelir. Araştırmalar genellikle hayatın zorlukları ile mücadele eden bireylere dinin pozitif etkisini ortaya koymaktadır. Travma sonrası gelişim kuramına göre travmadan gelişerek çıkabilen bireyler manevî gelişim gösterebilirler. Literatürde travma sonrası gelişimle psikolojik sağlamlık, psikolojik sağlamlıkla ve travma sonrası gelişimle dinî başa çıkma arasındaki ilişkileri ele alan çalışmalara rastlanmaktadır.¹ Ancak psikolojik sağlamlık, dinî başa çıkma ve travma sonrası gelişim değişkenlerinin birlikte ele alındığı, aralarındaki ilişkinin analiz edildiği, dinî başa çıkmanın bu süreçlerdeki etkisinin araştırıldığı bir çalışmaya rastlanmamıştır. Araştırmanın

1 Christian S. Chan ve Jean E. Rhodes, "Religious Coping, Posttraumatic Stress, Psychological Distress, and Posttraumatic Growth Among Female Survivors Four Years After Hurricane Katrina", *Journal Trauma Stress* 26/2 (2013); Mevrure Doğan, "Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dinî Motivasyon, Dinî Başa Çıkma, Sabır ve Şükürün Rolü", *Journal of Turkish Studies* 13/25 (2018), 207-230; Mevrure Doğan, *Acidan Erdeme Yolculuk- Travma Sonrası Gelişim Psikolojisi ve Din* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020); Veyssel Uysal vd., "Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2017), 139-160; Yeter Sinem Üzar Özçetin ve Duygu Hiçdurmaz, "Kanser Deneyiminde Travma Sonrası Büyüme ve Psikolojik Sağlamlık", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 9/4 (2017); 388-397.

hem psikolojik sağlık ve travma sonrası gelişim arasındaki ilişkinin hem de dinî başa çıkmanın bu ilişkideki aracılık rolünün anlaşılmasına katkı sağlayabileceği, böylece sağlamlığı artırmayı ve travma sonrası psikolojik gelişimi desteklemeyi amaçlayan müdahalelerin planlanmasına yardımcı olacak bilgilere ulaşılabilmesi düşünüldüğünde önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda araştırmada psikolojik sağlık ile travma sonrası gelişim arasındaki ilişkide olumlu ve olumsuz dinî başa çıkmanın aracılık rolünün incelenmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda araştırmamızın problem soruları oluşturulmuş ve araştırmada şu sorulara cevap aranmıştır:

1. Katılımcıların psikolojik sağlık, olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma, travma sonrası gelişim düzeyleri demografik değişkenlere göre farklılaşmakta mıdır?
2. Katılımcıların psikolojik sağlık düzeyleri ile olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma düzeyleri arasında anlamlı ilişki var mıdır?
3. Katılımcıların travma sonrası gelişim düzeyleri ile olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma düzeyleri arasında anlamlı ilişki var mıdır?
4. Katılımcıların psikolojik sağlık düzeyleri ile travma sonrası gelişim düzeyleri arasında anlamlı ilişki var mıdır?
5. Psikolojik sağlık ile travma sonrası gelişim arasındaki ilişkide olumlu ve olumsuz dinî başa çıkmanın aracılık rolü var mıdır? Varsa etki düzeyi nedir?

1. Psikolojik Sağlık

İngilizcede *resilience* kelimesiyle ifade edilen psikolojik sağlık, sözlüklerde dirençlilik, esneklik, elastikiyet, zorlukları yenme gücü, toparlanma, çabuk iyileşme,² değişiklik veya talihsizlikten kolayca kurtulma veya bunlara uyum sağlama yeteneği olarak tanımlanır.³ Psikoloji literatüründe *resilience* kavramına bireyin normalde ruh sağlığı üzerinde ciddi olumsuz etkiler yaratabilen stres koşullarından kurtulabilme yetisi,⁴ stresli durumlara uyum sağlama, olumsuzluklara rağmen hasta olmaması, stres ve zorluklara rağmen işlevsel olması, stresli yaşantılardan sonra kendini toparlaması ve iyileşmesi anlamları verilir.⁵ Önemli bir risk ya da zorluğa maruz kalma, bu risk ya da zorluğun etkisinden kurtulma ve toparlanma durumu, *resilience* kavramının tanımlarında sıklıkla vurgulanır.⁶ Bonanno psikolojik sağlamlığı, sevilen bir yakının ölümü, hayatı tehdit eden bir hastalık veya kaza gibi yıkıcı olma

2 Redhouse, "Resilience", İstanbul: Redhouse Yayınevi, 20. Basım, 1993), 825; <https://www.seslisozluk.net/resilience-nedir-ne-demek/>

3 <https://www.merriam-webster.com/dictionary/resilience>. Erişim 15 Ağustos 2023.

4 Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2017), "Resilience", 732.

5 Tayfun Doğan, "Kısa Psikolojik Sağlık Ölçeği'nin Türkçe Uyarlaması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *The Journal of Happiness & Well-Being* 3/1 (2015), 94.

6 Şerife Işık, "Türkiyede Kendini Toparlama Gücü Konusunda Yapılmış Araştırmaların İncelenmesi", *Turkish Psychological Counseling and Guidance Journal* 6 /45 (2016), 71.

potansiyeli yüksek bir yaşam olayına bireysel olarak maruz kalan bireyin istikrarlı bir şekilde psikolojik ve fiziksel işlevsellik düzeylerini koruma ve sürdürme becerisi olarak tanımlar.⁷ Doğan'a göre ise psikolojik sağlamlık, bireyin olumsuz koşulların üstesinden başarıyla gelebilme ve yeni duruma uyum sağlayabilme yeteneğidir.⁸ Her ne kadar *resilience* kavramının evrensel olarak kabul edilen ve üzerinde konsensüs sağlanmış ortak bir tanımı olmasa da tanımların ortak noktaları bir araya getirildiğinde *uyum sağlama sürecinin* öne çıktığı görülmür.⁹ Diğer taraftan tanımlarda bu olgunun dinamik bir süreç olduğu, travma ya da zorlu yaşam olayları ile başa çıkma sürecinde başarıyı getirdiği, olumsuzluklara rağmen psikolojik sağlığı korumaya ya da yeniden kazanmaya yardım ettiği, sağlıklı bir şekilde uyum gösterebilme ve gelişme becerisi olduğu, vurgulanan hususlardandır.¹⁰ Türkçe literatürde *resilience* kavramının psikolojik sağlamlık,¹¹ kendini toparlama gücü¹² ve yılmazlık¹³ gibi çeşitli kullanımları bulunmaktadır.

Resilience kavramının tanımlarında önemli bir risk ya da zorluğa maruz kalmaya, bu risk ya da zorluğun etkisinden sıyrılmaya ve toparlanmaya özellikle işaret edilir.¹⁴ Bu nedenle psikolojik sağlamlık düzeyinin yüksek olup olmadığının anlaşılması için yüksek risklerle ya da zorluklarla karşılaşmış olmak ve bu süreçten uyum sağlayarak, hatta tüm olumsuzluklara rağmen hayatın farklı alanlarında başarı elde ederek çıkmış olmak gerekir.¹⁵ Konuyla ilgili olarak Masten, herhangi bir risk ya da travma ile karşılaşmadan bireyin psikolojik olarak sağlam olduğunun anlaşamayacağını belirtir.¹⁶

Stresli yaşam deneyimleri karşısında bireyin hızlıca uyum gösterebilme yeteneği olarak tanımlanan psikolojik sağlamlık aynı zamanda bir kişilik özelliği olarak kavramsallaştırılmaktadır.¹⁷ İnsanların zorluktan kurtulmasına yardımcı olan entelektüel işlevsellik gibi

7 George A. Bonanno, "Loss, Trauma, and Human Resilience: Have We Underestimated the Human Capacity to Thrive After Extremely Aversive Events?", *American Psychologist* 59 (2004), 21-22.

8 Tayfun Doğan, "Kısa Psikolojik Sağlamlık Ölçeği'nin Türkçe Uyarlaması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *The Journal of Happiness & Well-Being* 3/1 (2015), 94-93-102

9 Özlem Kararımak ve Aslı Bugay, "Sağlıklı Psikolojik İşlerlik ve Travma Karşısında Uyum Sağlama Yetisi Olarak Psikolojik Sağlamlık", *Afetler, Krizler, Travmalar ve Psikolojik Yardım*, ed. Özgür-Erdur Baker- Türkan Doğan (Ankara: Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Derneği, 2020), 76.

10 Helen Herrman vd., "What is Resilience?", *The Canadian Journal of Psychiatry* 56/5 (2011), 258; Cem Gizir, "Psikolojik Sağlamlık, Risk Faktörleri ve Koruyucu Faktörler Üzerine Bir Derleme Çalışması", *Türk Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 28 (2007), 115.

11 Gizir, "Psikolojik Sağlamlık, Risk Faktörleri ve Koruyucu Faktörler Üzerine Bir Derleme Çalışması", 113-128; Özlem Kararımak, *Investigation of Personal Qualities Contributing to Psychological Resilience Among Earthquake Survivors: A Model Testing Study* (Ankara : Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007)

12 Şerife Terzi, "Kendini Toparlama Gücü Ölçeğinin Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmaları", *Türk Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 26 (2006), 77-86.

13 Uğur Gürkan, "Yılmazlık Ölçeği (YÖ): Ölçek Geliştirme, Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 39/2 (2006), 45-74.

14 Işık, "Türkiye'de Kendini Toparlama Gücü Konusunda Yapılmış Araştırmaların İncelenmesi", 71.

15 Gizir, "Psikolojik Sağlamlık, Risk Faktörleri ve Koruyucu Faktörler Üzerine Bir Derleme Çalışması", 115.

16 Ann S. Masten, "Ordinary Magic: Resilience Processes in Development", *American Psychologist* 56 (2001), 227.

17 Gizir, "Psikolojik Sağlamlık, Risk Faktörleri ve Koruyucu Faktörler Üzerine Bir Derleme Çalışması", 113-128.

güçlü bir kişisel yöne odaklanan Herman ve arkadaşlarına göre psikolojik sağlamlık travma sonrası gelişebilen bir kişilik özelliğidir.¹⁸ Psikolojik sağlamlığı doğuştan getirilen bir yetenek olarak düşünen araştırmacılar olmakla birlikte çok sayıda araştırmacı onun süreç içinde kazanılabilen ve geliştirilebilen bir özellik olduğu görüşündedir.¹⁹ Bu araştırmacılar psikolojik sağlamlığı, bireyin yaşamı üzerinde kontrol duygusuna sahip olmasını, negatif durumlardan fayda bularak çıkmasını, kendi gelişimine odaklanarak yaşanan sıkıntıyı ve varoluşu anlamlandırmasını içeren bir kişilik özelliği olarak tanımlar. Bu anlamdaki gelişme birey sadece stres öncesi işlevsellik düzeyine geri döndüğünde değil, aynı zamanda hayata dair yeni bilgi, beceri ve güven kazandığında, gelişmiş sosyal ilişkiler edindiğinde ve böylece eskisinden daha yüksek bir işlevsellik düzeyine ulaştığında gerçekleşir.²⁰

Psikolojik sağlamlığı yüksek bireyleri güçlü kılan şey yaşanan sıkıntı ve travmalara soğukkanlılıkla yaklaşmaları ve yaşananlardan etkilenmemeleri değil, bunların üstesinden gelme konusundaki ustalık ve becerileridir. Çalışmalarda kayıp ve travma karşısında sağlamlığın iyileşmeden farklı özellikler taşıdığına vurgu yapılır. Zira travma sonrası iyileşme, normal işleyişin yerini en az birkaç ay geçici olarak eşik veya eşik altı psikopatolojiye (depresyon ve TSSB gibi) bıraktığı bir yaşamsal durumun ardından kademeli olarak önceki işlevsellik seviyesine dönülen süreç olarak tarif edilir. Oysa psikolojik sağlamlık (*resilience*), istikrarlı bir şekilde dengeyi sürdürme yeteneğidir.²¹ Psikolojik sağlamlığı yüksek bireyler bu süreçte sağlıklarıyla ilgili kısa vadeli düzensizlikler yaşamış olsalar da işlevselliğini kaybetmeyip sürdürürler veya işlevsellik düzeylerine daha kısa sürede dönebilirler. Araştırmalar psikolojik sağlamlığı yüksek bireylerin çok az psikolojik semptom bildirdiğini veya hiç göstermediğini ortaya koymaktadır. Bu bireyler yaşanan olaydan etkilenmiş olsalar da bireysel ve sosyal sorumluluklarını yerine getirmeye devam ederler, yeni görevleri daha kısa sürede benimserler.²²

1.1. Psikolojik Sağlamlığı Etkileyen Faktörler

İnsanlar kalp krizi veya felç geçirdiklerinde, kanser veya romatoid artrit tedavisi gördüklerinde, doğal afet, iş kaybı, sevilen bir yakının kaybı gibi diğer travmatik olayları yaşadıklarında bir yaşam kriziyle karşılaşılır. Ancak aynı durumla karşılaşan, aynı felaketi yaşayan

18 Herrman vd., "What is Resilience?", 259.

19 Marie, Earvolino-Ramirez, "Resilience: A Concept Analysis", *Nurs Forum* 42/2 (2007), 73; Halil Ekşi vd. "Öğretmen Adaylarının Spiritüel İyi Oluş ile Yaşamda Anlam Değişkenlerinin Psikolojik Dayanıklılığı Yordaması: Bir Yapısal Eşitlik Modeli (YEM) Denemesi", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 27/4 (2019), 1698.

20 Herrman vd., "What is Resilience?", 262.

21 George A. Bonanno, "Loss, Trauma, and Human Resilience: Have We Underestimated the Human Capacity to Thrive After Extremely Aversive Events?", *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* S/1 (2008), 101- 102.

22 Harvey J. Burnett ve Herbert Helm, "Relationship Between Posttraumatic Stress Disorder, Resilience, and Religious Orientation and Practices Among University Student Earthquake Survivors in Haiti", *International Journal of Emergency Mental Health and Human Resilience* 15/2 (2013), 98; Bonanno, George A. vd. "What Predicts Psychological Resilience After Disaster? The Role of Demographics, Resources, and Life Stress". *Journal Consult Clinical Psychology* 75/5 (2007), 671; Bonanno, George A, "Loss, Trauma, and Human Resilience: Have We Underestimated the Human Capacity to Thrive After Extremely Aversive Events?", 101-113.

bireylerin bazıları diğerlerinden daha dirençlidir, bu sıkıntılarla daha iyi başa çıkar, sıkıntı sonrasında önceki işleyiş düzeylerine daha kısa sürede dönerler.²³ Neden aynı olayla karşılaşan bireylerin bazıları başarılı bir şekilde sorunlarıyla başa çıkarken bazısının zayıf düştüğü sorusunun cevabı aranırken araştırmacılar psikolojik sağlamlığı etkileyen faktörlere odaklanmışlardır.²⁴ Bazı araştırmacılar psikolojik sağlamlığı açıklarken psikopatoloji geliştirme bakımından önemli risk taşıyan stresörlerle ilgili yaşantılara rağmen sonucun olumlu olmasına katkıda bulunan koruyucu faktörler, süreçler ve mekanizmalar veya çevresel risklere karşı göreceli direnci ifade eden etkileşimli bir kavram olduğunu vurgulamışlardır. Bazısı ise psikolojik sağlamlığı stres ve sıkıntının üstesinden gelme, önemli bir sıkıntıya karşı dinamik ve olumlu bir uyum süreci, bağlam, zaman, yaş, cinsiyet ve kültürel kökene göre değişen çok boyutlu bir özellik olarak nitelendirmiştir. Tanımların ortak bakış açısı ise aile, gruplar, kültür gibi sistemler ve biyolojik, psikolojik, mizaç özellikleri gibi çeşitli faktörlerin psikolojik sağlamlığa koruyuculuk bağlamında kaynaklık ettiği yönündedir.²⁵

Koruyucu faktörler psikolojik sağlamlık sürecinin gerçekleşmesi için gerekli olan belirli nitelikler veya durumlar olarak tanımlanır. Konuyla ilgili bir araştırmada Kauai Adası'nda doğan bireylerin yaşamları doğumdan kırklı yaşlara kadar boylamsal desen bir araştırma ile incelenmiş, araştırma benzer ortamlarda yetişen bireyler arasında sağlamlık bakımından son derece farklı sonuçların olabileceğini ortaya koymuştur. Yoksulluk veya diğer olumsuz koşullar içinde büyüyen çocukların yaklaşık üçte ikisinin yetişkinliklerinde ciddi sorunlar geliştirdiklerinin belirlendiği araştırmada üçte birinin ise yetkin, şefkatli yetişkinler oldukları görülmüştür.²⁶

Literatürde psikolojik sağlamlığı destekleyen koruyucu faktörler, risk ya da zorluğun etkisini hafifleten, hayatın güçlükleri karşısında bireyin uyumlu davranışlar sergilemesine yardımcı olan ve öz yeterliğini artıran etkenleri anlatmak için kullanılır. Bu faktörler bireysel özelliklerle ilişkili olabileceği gibi ailesel, çevresel faktörler veya tüm bunların etkileşimi ile ortaya çıkan durumları içerebilir.²⁷ Psikolojik sağlamlıkla ilgili yapılan ilk araştırmalarda risk ve travma koşullarına başarılı bir şekilde uyum göstermiş bireylerin kişilik özellikleri çalışılmıştır. Daha sonra bu bireylerin çevrelerinin özellikleri araştırma konularına eklenmiş, son olarak psikolojik sağlamlığı geliştirici müdahale programlarına odaklanılmıştır.²⁸ Yapılan araştırmalarda açıklık, dışadönüklük ve uyumluluk, içsel kontrol odağı, öz-yeterlik, benlik saygısı, maneviyat, olumlu bilişsel değerlendirme, umut ve iyimserlik gibi bazı kişilik özelliklerinin psikolojik sağlamlığı artıran faktörler olduğu tespit edilmiştir. Diğer taraftan yaş, cinsiyet, ırk ve etnik köken gibi demografik değişkenlerin psikolojik sağlamlıkla ilişkili olduklarına ilişkin

23 Carver, Charles S. "Resilience and Thriving: Issues, Models, and Linkages", 262.

24 Carver, Charles S. "Resilience and Thriving: Issues, Models, and Linkages", 245; Kararımak, "Psikolojik Sağlamlık, Risk Faktörleri ve Koruyucu Faktörler", 131.

25 Herrman vd., "What is Resilience?", 259-260

26 Earvolino-Ramirez, "Resilience: A Concept Analysis", 75-76; Herrman vd., "What is Resilience?", 259.

27 Gizir, "Psikolojik Sağlamlık, Risk Faktörleri ve Koruyucu Faktörler Üzerine Bir Derleme Çalışması", 117.

28 Işık, "Türkiye'de Kendini Toparlama Gücü Konusunda Yapılmış Araştırmaların İncelenmesi", 66.

araştırma bulgularına rastlanmıştır. Koruyucu faktör olarak biyolojik ve genetik faktör de sağlamlık üzerindeki etkisi araştırılan etkenler arasındadır. Elde edilen bulgular erken dönemde karşılaşılan zorlayıcı yaşantıların gelişmekte olan beyin yapısını, işlevini ve nörobiyolojik sistemleri etkileyebileceğini göstermiştir. Bireyin ekolojik sistemini oluşturan mikro-sistemindeki ailesi, akranlarıyla ilişkileri, güvenli bağlanması, iyi ebeveynlik gibi faktörlerin yanı sıra makro-sistemde olabilecek iyi okulların, toplum hizmetlerinin, sportif, sanatsal ve kültürel faaliyetlerin, maneviyat ve dinin psikolojik sağlamlığa katkıda bulunduğu ilişkin araştırma bulgularına ulaşılmıştır.²⁹ Araştırmalar, iyimserlik gibi kişilikle ilgili değişkenlerin, sosyal destek gibi bağlamsal değişkenlerin ve olumsuz olayın ortaya çıkardığı çeşitli başa çıkma tepkileri gibi durumsal değişkenlerin psikolojik sağlamlığın gelişiminde etkili olduğunu ortaya koymuştur.³⁰ Bireysel koruyucu faktör olarak ise zekâ, kolay mizaç, iç kontrol odağı, yüksek benlik saygısı, öz-yeterlik, öz-farkındalık, özerklik, etkili problem çözme becerilerine sahip olma, iyimserlik ve umut, sosyal yeterlik, olumlu ve iyimser bakış açısı, olumlu ruh hali ve mizah anlayışının psikolojik sağlamlığı etkilediği bulunmuştur.³¹ Dindarlık ve maneviyat, psikolojik sağlamlığa etki eden bireysel faktörler arasında sayılmaktadır.³² Masten'e göre dinî bağlılık, risk ve travma ile karşılaşan bireylerin psikolojik sağlamlığını destekleyen faktörlerdendir.³³

2. Dinî Başa Çıkma

Baş a çıkma Lazarus ve Folkman tarafından “bireyin kaynaklarını aşan, bireyi yıpratran, iyi olma halini tehlikeye sokan, kapasitesini azaltıcı ve zorlayıcı olarak değerlendirilen iç ve dış özel durumlarla mücadele etmek için sürekli değişen duygusal, bilişsel ve davranışsal çabalar” şeklinde tanımlanmaktadır.³⁴ Baş a çıkmanın türlerinden dinî baş a çıkma ise bir tercih olarak stresle karşılaş an bireyin mücadele yöntemlerinden biridir. Din, bireyin karşılaştığı problemler karşısında nasıl bir tutum sergilemesi gerektiği ile ilgili değerlendirmesinin merkezinde yer alabilir. Bununla birlikte beklenmeyen travmalar ve kriz dönemlerinde dinî inanç ve pratikler doğal olarak baş a çıkmanın özel yollarına dönüşebilir.³⁵ Diğer baş a çıkma yöntemleri iş e yaramadığında din, tek alternatif olarak süreci doğrudan etkileyebilir.³⁶ Dinî baş a çıkmanın olumlu ve olumsuz olmak üzere iki boyutu bulunmaktadır. Olumlu dinî baş a çıkma Tanrı ile güvenli bir ilişkiyi, yaşamda bulunan büyük bir anlamın varlığı inancını ve

29 Herrman vd., “What is Resilience?”, 260.

30 Carver, “Resilience and Thriving: Issues, Models, and Linkages”, 245.

31 Gizir, “Psikolojik Sağlamlık, Risk Faktörleri ve Koruyucu Faktörler Üzerine Bir Derleme Çalışması”, 118; Kararımak, “Psikolojik Sağlamlık, Risk Faktörleri ve Koruyucu Faktörler”, 133.

32 Kathryn M. Connor vd., “Spirituality, Resilience, and Anger in Survivors of Violent Trauma: A Community Survey”, *Journal Trauma Stress* 16/5 (2003), 487.

33 Masten, “Ordinary Magic”, 222.

34 Richard S. Lazarus ve Susan Folkman, *Stress, Appraisal and Coping* (New York: Springer, 1984), 141.

35 Kenneth I. Pargament vd., “Religious Coping Among The Religious: The Relationships Between Religious Coping and Well-Being in A National Sample of Presbyterian Clergy, Elders, and Members”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 40/3 (2001), 497- 498.

36 Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2017), 243.

başkalarıyla manevî bağıllık duygusunu içerirken olumsuz dinî başa çıkma Tanrı'yla daha az güvenli ilişki kurma, dünya hayatının yüzeyselliği ve uğursuzluğu inancına sahip olma, din kardeşlerinden ve din görevlilerinden uzaklaşma gibi tutumları içerir.³⁷ Sabırlı olma, şükretme, işbirlikçi dinî başa çıkma davranışı olarak umudu kesmeden dua etme, tevekkül etme, kaderci bir yaklaşımla teslimiyet gösterme gibi tutumlar olumlu dinî başa çıkma örnekleridir. Bireyin 'Allah beni cezalandırıyor, Allah beni sevmiyor, Allah dualarıma karşılık vermiyor,' gibi düşünceleri, cezalandırıcı Tanrı algısına sahip olma, Tanrı'nın ilgisinden umut kesme gibi tutumları olumsuz dinî başa çıkmaya örnek verilebilir.³⁸ Olumlu dinî başa çıkma ile gücünü aşan durumlarla karşılaşan ve kontrol duygusunu kaybetmiş halde başına gelenleri anlamlandırmaya çalışan bireyin, her şeyin yüce bir kudretin elinde olduğunu düşünerek kontrol duygusunu yeniden kazanması, manevî yönden teselli bulması, rahatlaması, dinî inanç ve pratiklerin sağladığı Allah'a yakın olma duygusunu hissetmesi, hayatıyla ilgili dönüşüm yaşama fırsatına kavuşması gibi faydalar elde edilir.³⁹

3. Travma Sonrası Gelişim

Travma eski Yunan dilinde "yara" anlamına gelmekte olup önceleri fiziksel yaralanmalar için kullanılırken şimdilerde daha çok duygusal yaralanmaları ifade etmek için kullanılmaktadır. İngilizce sözlükte "şiddetli zihinsel, duygusal stres veya fiziksel yaralanmadan kaynaklanan düzensiz psişik veya davranışsal durum"⁴⁰ olarak tanımlanan travma, Türkçe sözlükte "sarsıntı" olarak anlamlandırılmaktadır.⁴¹ Budak'a göre travma "bireyin kişiliği ve ruhsal yapısı üzerinde şu veya bu ölçüde kalıcı etki bırakan her türlü olağandışı, felaket niteliğindeki yaşantının anılarından kaynaklanan rahatsızlık ve bunaltı durumu"dur.⁴²

Travmalar insan hayatının evrensel gerçekliğidir. İnsan her ne kadar kaçınsa, olumsuzlukları yaşamamak için önlem almaya çalışsa da beklenmedik bir anda travma ile yüzleşmek zorunda kalabilir. Travma kavramı gerek ruhsal gerekse fiziksel varlığı sarsan, çaresizlik hissettiren, acı veren, inciten, yaralayan yaşantıları anlatmak için kullanılır. Travmalar genellikle hayatı tehdit eden, fiziksel ve psikolojik bütünlüğü bozabilecek türden yaşantılardır. Bazen bu tür bir tehdit ile travma yaşayan birey doğrudan karşılaşır bazen de başkasının yaşantısına tanıklık etmek suretiyle tecrübe eder. Bu tür olaylar bireyin başa çıkma mekanizmalarını alt üst ederek onları işlevsizleştirdikleri gibi çoğunlukla olağandışı, tehlikeli ve ezici nitelik taşırlar.⁴³ Ölümle sonuçlanan veya ciddi ölüm tehdidi içeren olaylar travmatik olarak

37 Pargament vd., "Religious Coping Among The Religious", 497-498.

38 Pargament vd., 497-498; Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak- Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, (İstanbul: İz Yayıncılık,2012), 49.

39 Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 49.

40 Merriam Webster, "Trauma" (Erişim: 15 Ağustos, 2023).

41 *Güncel Türkçe Sözlük*, "Travma" (Erişim 22 Eylül 2023)

42 Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, "Travma", 765.

43 Tedeschi vd., *Travma Sonrası Gelişim*, 4; Judith Lewis Herman, *Travma ve İyileşme*, çev. Tamer Tosun (İstanbul: Literatür Yayınları, 2017), 42; Ronnie Janoff-Bulman, "Assumptive Worlds and the Stress of Traumatic Events:

nitelendirilir. Şiddete maruz kalma, terör ve savaş olaylarından zarar görme veya yaralanma, trafik kazası geçirme, iş kazaları, yangın, sel, deprem gibi doğal afetler, birinin ölümüne tanıklık etme, yaşamsal risk taşıyan hastalıklar, ömür boyu kısıtlılığa sebep olan yaralanmalar veya hastalıklar, kayıp yaşantısı gibi olaylar travmatiktir.⁴⁴ Travma ile karşılaşan birey onunla başa çıkamadığında yaşananlar travma sonrası stres bozukluğuna yol açabilir.⁴⁵ Travmatik yaşantı travma sonrası stres bozukluğuna yol açmamışsa bireyin hayatının travma sonrasında üç şekilde devam etmesi beklenir:⁴⁶

1. Travma mağdurları travma ile başa çıkarlar fakat eski işlevsellik düzeylerine geri dönemezler.

2. Travma sonrasında iyileşen bireyler eski işlevselliklerine geri dönerler.

3. Travma mağduru bazı bireyler travma sonrasında gelişim göstererek eskisinden daha üst düzeyde işlevsellik gösterirler. Travma sonrası gelişim, travmanın etki ve sonuçlarından biridir.

Travma sonrası ortaya çıkan gelişimi ifade etmek için literatürde *travma sonrası gelişim*, *travma sonrası büyüme*, *stres ilişkili büyüme*, *çatışma ve çelişkiye bağlı büyüme*, *algılanan fayda* ve *pozitif uyum* gibi kavramlar kullanılır.⁴⁷ Tedeschi ve Calhoun travma sonrası gelişim olgusunu kısaca “yüksek derecede zorlayıcı yaşam olayları ile mücadele sonucu oluşan olumlu değişiklikler” şeklinde tanımlar.⁴⁸ Ancak bu mücadele genellikle ilk başta bir gelişim veya değişim mücadelesi değil, daha çok hayatta kalma ve başa çıkma mücadelesidir.⁴⁹ Nietzsche’nin “Bizi öldürmeyen şey güçlendirir.”⁵⁰ mottosunda belirttiği gibi travmalar bireysel gelişim için fırsat oluşturabilirler. Buna göre bireyler bazen travmatik bir deneyimden

Applications of the Schema Construct”, *Social Cognition* 7 (1989), 113; Çağay Dürü, *Travma Sonrası Stres Belirtileri ve Travma Sonrası Büyümenin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi ve Bir Model Önerisi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 3-5; Figen İnci ve Handan Boztepe, “Travma Sonrası Büyüme: Öldürmeyen Acı Güçlendirir mi?”, *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 4/2 (2013), 80; Banu Yılmaz, “Arama-Kurtarma Çalışanlarında Travma Sonrası Stres Belirtileri ve Travma Sonrası Büyüme ile İlişkili Değişkenler” (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 53.

44 Zeynep Şimşir vd., “Religion and Spirituality in the Life of Individuals With Paraplegia: Spiritual Journey From Trauma to Spiritual Development”, *Spiritual Psychology and Counseling* 2 (2017), 90; Lesia Ruglass ve Kathleen Kendall-Tackett, *Psychology of Trauma* (New York: Springer Publishing Company, 2014), 5.

45 Franz Ruppert, *Travmatik Yaşantılar – Sembiyoz ve Otonomi*, çev. Fatma Zengin, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 95-96.

46 Virginia E. O’Leary ve J. R. Ickovics, “Resilience and Thriving in Response to Challenge: An Opportunity For A Paradigm Shift in Womens Health”, *Women’s Health: Research on Gender, Behavior, and Policy* 1/2 (1995), 121-142.

47 Alex P. Linley ve Stephen Joseph, “Positive Change Following Trauma and Adversity: A Review”, *Journal Trauma Stress* 17/1 (2004), 11; Crystal Park vd., “Assessment and Prediction of Stress-Related Growth”, *Journal of Personality* 64/1 (1996), 71; Curtis McMillen ve Rachel H. Fisher, “The Perceived Benefit Scales: Measuring Perceived Positive Life Changes After Negative Events”, *Social Work Research* 22/3 (1998), 173; Tedeschi vd., *Travma Sonrası Gelişim*, 69.

48 Richard G. Tedeschi ve Lawrence Calhoun, “Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence”, *Psychological Inquiry* 15 (2004), 1.

49 Tedeschi vd., *Travma Sonrası Gelişim*, 5.

50 “*That which does not kill us makes us stronger”; Christopher, Peterson vd., “Strengths of Character and Posttraumatic Growth”, *Journal Trauma Stress* 21/2 (2008), 214-217.

sonra beklenen yıkıcı semptomların aksine gelişimi deneyimleyebilirler.⁵¹ Travma sonrasında bireyin hayatının belirli alanlarında daha iyi işlevsellik göstermesi, kendini gerçekleştirme yolunda adımlar atması olarak da açıklanan travma sonrası gelişim, travma öncesi duruma dönmekten ziyade travma sonrası duruma uyumlu birlikte bir gelişimi ve revizyonu ifade eder. Buradaki gelişim veya pozitif psikolojik değişiklikleri, dünyanın dört bir yanında oldukça stresli travmatik yaşam olaylarını yaşayan ve bununla mücadele eden insanlar bildirmişlerdir.⁵²

Tedeschi ve Calhoun yaptıkları araştırmalara dayanarak travma sonrası gelişimin beş alanda gerçekleştiğini ortaya koymuşlardır.⁵³ Bu beş alan, nitel ve nicel araştırmalarla doğrulanmıştır.⁵⁴ Buna göre travma sonrası meydana gelen olumlu değişiklikler kendilik algısı, kişilerarası ilişkiler, yaşamın anlamı ve değerini anlama, yeni seçenekleri fark etme, inanç sistemi ve maneviyat olarak sıralanmaktadır.⁵⁵

a. Kendilik Algısında Değişim: Travmatik yaşantı bireylerin çoğunda kendini daha güçlü hissetme, kendine daha fazla güvenen biri olma gibi değişim ve gelişimleri sağlayabilir.⁵⁶ Bu gelişim alanı, genellikle bireysel güçlülük hissi, kişisel başa çıkma stratejilerine daha fazla güvenme, kendisini daha kırılgan fakat güçlü hissetme, travmayla başa çıkabilmenin getirdiği kendine güvende artış, yeni rollerin benimsenmesi, psikolojik sağlamlık ve özgüvenin artması gibi olumlu özelliklerle tanımlanır.⁵⁷

b. Kişilerarası İlişkilerde Değişim: Travmatik yaşantı sonrasında başkalarıyla daha yakın ve samimi ilişkiler kurabilme, diğerlerine karşı daha şefkatli, merhametli, iyiliksever, empatik olabilme gibi değişimler bireylerin çoğunun bildirdiği yararlı sonuçlar arasındadır. Bu

51 Tedeschi ve Calhoun, "Posttraumatic Growth", 1; Şimşir vd., "Religion and Spirituality in the Life of Individuals With Paraplegia", 90.

52 Tzipi Weiss ve Roni Berger, "Posttraumatic Growth Around the Globe: Researchfindings and Practice Implications", *Posttraumatic Growth Around the Globe: Research Findings and Practice Implications*, ed. Tzipi Weiss ve Roni Berger (Hoboken NJ: John Wiley& Sons, 2010), 189.

53 Richard G. Tedeschi ve Lawrence Calhoun, "The Posttraumatic Growth Inventory: Measuring the Positive Legacy of Trauma", *Journal of Traumatic Stress* 9/3 (1996), 456.

54 Jane Shakespeare-Finch vd., "A Qualitative Approach to Assessing the Validity of the Posttraumatic Growth Inventory", *Journal of Loss and Trauma- International Perspectives on Stress & Coping* 18/6 (2013), 572; Kanako Taku vd., "The Factor Structure of the Posttraumatic Growth Inventory: A Comparison of Five Models Using Confirmatory Factor Analysis", *Journal of Traumatic Stress* 21/2 (2008), 158.

55 Tedeschi ve Calhoun, "The Posttraumatic Growth Inventory", 456.

56 Tedeschi vd., *Travma Sonrası Gelişim*, 44; Lawrence G. Calhoun vd., "The Posttraumatic Growth Model: Sociocultural Considerations", *Posttraumatic Growth Around the Globe: Research Findings and Practice Implications*, ed. Tzipi Weiss ve Roni Berger (Hoboken NJ: John Wiley& Sons, 2010), 127.

57 Amy Waugh vd., "What Aspects of Post-Traumatic Growth Are Experienced By Bereaved Parents? A Systematic Review", *European Journal of Psychotraumatology* 9 (2018), 7; Lawrence Calhoun ve Richard G. Tedeschi, "The Foundations of Post-Traumatic Growth: An Expanded Framework", *Handbook of Posttraumatic Growth Research and Practice*, ed. Richard G. Tedeschi ve Lawrence Calhoun (London: Lawrence Erlbaum Associate, 2006), 5; Gülay Dirik ve Hazal Ayas, "Kanser Hastası Çocukların Ebeveynlerinde Travma Sonrası Gelişim ve Yükleme Biçimleri", *Türk Psikoloji Yazıları* 21/41 (2018), 2; Dürü, *Travma Sonrası Stres Belirtileri ve Travma Sonrası Büyümenin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi ve Bir Model Önerisi*, 13; Tedeschi vd., *Travma Sonrası Gelişim*, 27.

değişim travma yaşayan bireyin diğer insanlarla ilgili bakış açısına bağlı olarak değişebilmektedir.⁵⁸

c. *Yaşamın Anlamı ve Değeri Algısında Değişim*: Bu alanda değişim yaşayan bireyler yaşamla ilgili daha büyük bir takdire sahiptirler. Yaşamlarının merkezi unsurlarının önceliğinde değişiklik yapan bu bireyler yaşamlarındaki sıradan olayların değerini kavrarlar. Araştırmalara göre travma sonrasında gelişim gösteren bireylerin çoğu bu değişimi fark eder.⁵⁹ Travmanın ölüm hakikatini hatırlatan bir yaşantı olması, ölüm riski taşıyan bir hastalıkta veya savaşta olduğu gibi ölüm tehdidiyle karşılaşmayı içermesi, yaşamın anlamı ve değerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir. Böylece yaşamın anlamını düşünmekten yaşamı anlamlı kılmaya doğru geliştirici bir süreç yaşanır.⁶⁰

d. *Yeni Seçenekleri Fark Etme*: Travma sonrası gelişimi yaşayan bireylerin bazıları travma sonrasında karşlarına yeni olasılıkların çıktığını, yeni faaliyetlerle meşgul olduklarını ve önemli yeni yollara girdiklerini bildirmiştir.⁶¹ Bu alandaki değişimler genellikle artık ulaşılamayacak eski amaçlardan vazgeçilmesi, yeni ve gerekli şeylere ulaşmaya çalışılması, yeni olanakların algılanması, mümkün olmayan amaçlardan uzaklaşması, önemli olan hedeflerin izlenmesi ve gerekli olan şeylerin yapılması şeklinde yaşanır.⁶²

e. *Dini/Manevî Gelişim*: İnsanların bazıları için travma sonrası gelişimin yaşanabileceği en önemli alan manevî/dinî alan olabilir. Travma yaşayan bireyler, travmatik olay bağlamında varoluşsal sorgulamalar yaptıklarında bu onların manevî/dinî alanda gelişim göstermelerini sağlayabilir.⁶³ Konuyla ilgili olarak Pargament, dinî inançların güçlenmesinin travma sonrası gelişimde rol oynayan kontrol duygusunda artışa ve anlam bulmaya yol açabileceğini belirtir. Anlamın fark edilmesi, travma sonrasında bireyin duygusal olarak rahatlamasını sağlayabileceği gibi yaşamın anlamı hakkında artık işe yaramayan temel varsayımları değiştirmesine ve yeni bir yaşam felsefesine kavuşmasına yardım eder.⁶⁴ Çeşitli araştırmalarda travma sonrası manevî gelişimle ilgili güçlü kanıtlara ulaşılmıştır.⁶⁵ Tedeschi ve arkadaşları son yaptıkları çalışmalarda bu alanı varoluşsal/felsefi sorularla ilgili konuları ve teistlerin dışında ateistleri vb. tanımlayacak şekilde genişletmişlerdir.⁶⁶

58 Tedeschi vd., 27; Calhoun ve Tedeschi, "The Foundations of Posttraumatic Growth", 6.

59 Tedeschi vd., 28; Calhoun ve Tedeschi, 6; Dirik ve Ayas, "Kanser Hastası Çocukların Ebeveynlerinde Travma Sonrası Gelişim ve Yükleme Biçimleri", 2.

60 Yılmaz, *Arama-Kurtarma Çalışanlarında Travma Sonrası Stres Belirtileri ve Travma Sonrası Büyüme ile İlişkili Değişkenler*, 60.

61 Tedeschi vd., *Travma Sonrası Gelişim*, 27; Calhoun ve Tedeschi, "The Foundations of Posttraumatic Growth", 5.

62 Dirik ve Ayas, "Kanser Hastası Çocukların Ebeveynlerinde Travma Sonrası Gelişim ve Yükleme Biçimleri", 2; Dürü, *Travma Sonrası Stres Belirtileri ve Travma Sonrası Büyümenin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi ve Bir Model Önerisi*, 13.

63 Calhoun ve Tedeschi, "The Foundations of Posttraumatic Growth", 6; Tedeschi vd., *Travma Sonrası Gelişim*, 28.

64 Tedeschi ve Calhoun, "The Posttraumatic Growth Inventory", 457- 458.

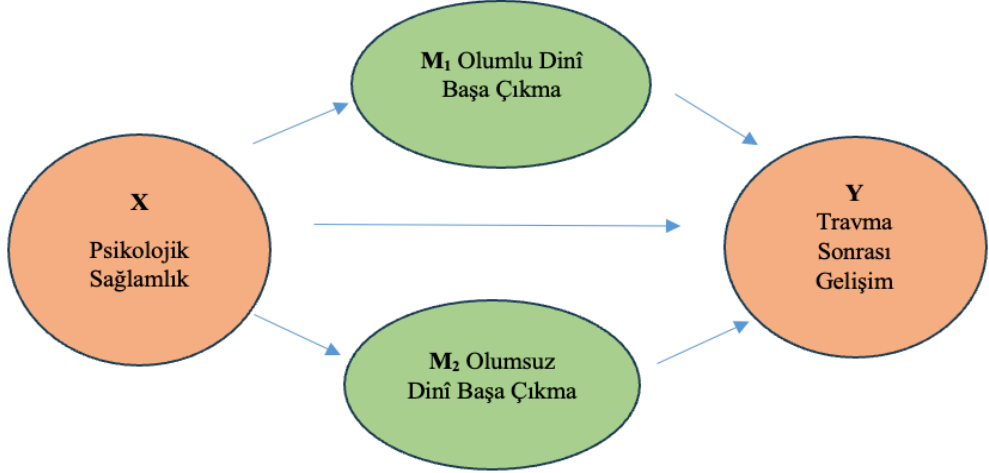
65 Eduardo R. Zamora vd., "Having Cancer Was Awful But Also Something Good Came Out: Post-Traumatic Growth Among Adult Survivors of Pediatric and Adolescent Cancer", *European Journal of Oncology Nursing* 28 (2017), 25.

66 Tedeschi vd., *Travma Sonrası Gelişim*, 28.

4. Yöntem

4.1. Araştırma Modeli

Araştırmada ilişkisel tarama modellerinden *aracılık modeli* kullanılmıştır. İlişkisel tarama modelleri iki ya da daha çok değişken arasında birlikte değişimin varlığını belirlemeyi amaçlayan araştırma modelleridir.⁶⁷ Aracılık modelleri ise istatistikte aracı değişken olduğu değerlendirilen üçüncü bir değişkenin aracılığıyla bağımlı değişken ve bağımsız değişken arasındaki ilişkinin incelenmesidir. Aracılığı kısmî ya da tam aracılık olarak tanımlayan bu modellerle bağımsız değişken ile aracı/mediator değişken ve aracı/mediator değişken ile bağımlı değişken arasındaki ilişki incelenir.⁶⁸ Bağımsız değişkendenki değişimler tahmin edilen aracı değişkendenki değişimi anlamlı bir şekilde açıkladığında; aracı değişkendenki değişimler bağımlı değişkendenki değişimi anlamlı bir şekilde açıkladığında; bağımsız değişkenle aracı değişken ve aracı değişkenle bağımlı değişken arasındaki etki kontrol altında tutulduğunda bağımlı, bağımsız değişken arasında önceden anlamlı olan ilişki artık anlamlı değilse veya etkinin anlamlılığı düşüyorsa aracılık etkisinden söz edilir. Bağımsız değişkenin bağımlı değişkeni etkileme düzeyi anlamsız derecede ise tam aracılık etkisinin; etki anlamlı fakat etki düzeyi düşmüşse kısmî aracılık etkisinin varlığı belirlenmiş olur.⁶⁹ Bu araştırmanın modelinde bağımsız değişken X: *psikolojik sağlamlık*, bağımlı değişken Y: *travma sonrası gelişim*, aracı/mediator değişken ise M₁: *olumlu dinî başa çıkma*, M₂: *olumsuz dinî başa çıkmadır*.



Şekil 1. Araştırmanın Modeli

67 Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel yayıncılık, 2010), 81.

68 Veysel Yılmaz ve Zeynep İlhan Dalbudak, "Aracı Değişken Etkisinin İncelenmesi: Yüksek Hızlı Tren İşletmeciliği Üzerine Bir Uygulama", *Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi* 14/2 (2018), 517-534.

69 Reuben M. Baron ve David A. Kenny, "The Moderator-Mediator Variable Distinction in Social Psychological Research: Conceptual, Strategic, and Statistical Considerations", *Journal of Personality and Social Psychology* 51/6 (1986), 1176; Nuran Bayram, *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş-AMOS Uygulamaları* (Bursa: Ezgi Kitabevi, 2013),13.

4.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın örneklem seçiminde seçkisiz örnekleme yöntemi kullanılmış olup 18 yaş üstü olma dışında herhangi bir sınırlandırma yapılmamıştır. Araştırmaya gönüllü olarak katılan ve analize dahil edilen 311 katılımcının 226'sı (%72,7) kadın, 85'i (%27,3) erkektir. Katılımcıların yaşları 18 ile 68 yaş arasında değişmekte olup yaş ortalamaları 37,4'tür. Örneklem grubunun 179'u (%57,6) evli, 132'si (%42,4) bekârdır. Eğitim düzeyine göre ilköğretim/lise düzeyinde 37 (%11,9), ön lisans/lisans düzeyinde 196 (%63), lisansüstü düzeyde 78 (%25,1) katılımcı bulunmaktadır. Sosyoekonomik düzey bakımından ise katılımcıların 43'ü (%13,8) ortanın üstü, 234'ü (%75,2) orta, 34'ü (%10,6) ortanın altı düzeyde olduklarını bildirmişlerdir. Araştırmaya ülkemizin Ege bölgesinden 85 (%27,3), Marmara bölgesinden 64 (%20,6), İç Anadolu bölgesinden 47 (%15,1), Doğu Anadolu bölgesinden 44(%14,1), Akdeniz bölgesinden 31 (%10), Karadeniz bölgesinden 22 (%7,1), Güney Doğu Anadolu bölgesinden 10 (%3,2) bireyin gönüllü olarak katılmış olması örneklem çeşitliliğini göstermesi açısından önemlidir. Yaşanan travma türü açısından örneklemin %32,5'i (101) yaralanma ve ölümlerle sonuçlanan bir kaza yaşadığını; %23,5'i (73) doğal afet yaşadığını; %10,9'u (34) tanıdığı veya tanımadığı herhangi biri tarafından şiddetli saldırıya uğradığını; %8,7'si (27) yaşamı tehdit eden bir hastalık ya da cerrahi operasyon geçirdiğini; %24,4'ü (76) sevdiği birini beklenmedik şekilde kaybettiğini veya bu travmalardan birine tanıklık ettiğini bildirmiştir.

4.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmanın verilerini toplamak için gerekli olan etik iznin alınması amacıyla Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'na başvuru yapılmış, 02.08.2023 tarihli toplantıda alınan 2023/233 sayılı kararla çalışmanın yapılması etik açıdan uygun görülmüştür. Veriler 05.08.2023-05.09.2023 tarihleri arasında Google Forms aracılığıyla toplanmıştır. Araştırmaya gönüllü olarak 322 kişi katılmış, travma türü ile ilgili soruyu cevaplarırken travma yaşamadığını belirten 11 katılımcının cevapları veri setinden çıkarılmış, analizler 311 veri seti ile sürdürülmüştür. Verilerin analizinde SPSS 25 programı kullanılmıştır. Öncelikle araştırmanın verileri kullanılarak ölçeklerin geçerlik ve güvenilirlikleri test edilmiş, Cronbach alfa değerleri üzerinden iç tutarlılık katsayısına bakılmıştır. Ölçeklerin iç tutarlılık değerlerinin orijinal ölçeklerdeki değerlerle yakın oldukları görülmüştür. Ardından normallik testleri yapılmış, verilerin normal dağıldığı sonucuna ulaşılmıştır. İki den fazla grup arasındaki analizlerde verilerin homojen dağılım sergileyip sergilemediğini belirlemek için Levene homojenlik testi yapılmış, verilerin tüm değişkenler için homojen dağılım gösterdiği tespit edilmiştir ($p>0,05$). Elde edilen sonuçlar parametrik testlerin kullanılabilirliğini gösterdiğinden verilerin analizinde t-testi, One Way ANOVA, korelasyon ve regresyon testleri kullanılmıştır. Aracılık analizi için ise Hayes tarafından geliştirilen SPSS Process Makro eklentisi (Model 4) kullanılmıştır.⁷⁰

70 Andrew F. Hayes, *Introduction to Mediation, Moderation, and Conditional Process Analysis, Second Edition: A*

4.4. Ölçme Araçları

Kısa Psikolojik Sağlamlık Ölçeği: Araştırmada psikolojik sağlamlığı ölçmek için kullanılan Kısa Psikolojik Sağlamlık Ölçeği, Smith ve arkadaşları tarafından geliştirilmiş,⁷¹ Doğan tarafından Türkçeye uyarlanmıştır. Toplam 6 maddeden oluşan ölçek “Hiç uygun değil” seçeneğinden “Tamamen Uygun” seçeneğine doğru ilerleyen 5’li likert formundadır. Ölçeğin üç maddesi, “Sıkıntılı zamanlardan sonra kendimi çabucak toparlayabilirim,” maddesinde olduğu gibi psikolojik sağlamlığı gösterirken üç maddesi “Stresli olayların üstesinden gelmekte güçlük çekerim,” maddesinde olduğu gibi psikolojik sağlamlığın düşüklüğüne işaret etmekte olup tersten kodlanmaktadır. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 5 iken en yüksek puan 30’dur. Açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi sonucu, ölçeğin tek faktörlü bir yapıya sahip olduğu sonucuna ulaşılmış, iç tutarlık katsayısı ise $\alpha=0,83$ bulunmuştur.⁷² Araştırmanın verileri ile gerçekleştirilen analizde ise ölçeğin iç tutarlık katsayısının $\alpha=0,85$ olduğu belirlenmiştir.

Travma Sonrası Gelişim Ölçeği: Travma Sonrası Gelişim Ölçeği, Tedeschi ve Calhoun tarafından travmatik tecrübeden kaynaklanan değişimin ne ölçüde gerçekleştiğini belirlemeye yönelik geliştirilmiş 21 maddelik bir öz değerlendirme ölçeğidir. Ölçeğin orijinal formunun psikometrik özellikleri, Tedeschi ve Calhoun tarafından incelenmiş, tüm ölçeğin iç tutarlılık katsayısı $\alpha=0,90$ bulunmuş, alt boyutların iç tutarlılıklarının ise $\alpha=0,67$ ve $\alpha=0,85$ arasında değiştiği belirlenmiştir. Yapılan faktör analizinde ölçeğin *kişilerarası ilişkilerde olumlu değişim, yeni seçenekleri fark etme, kendilik algısında değişim, manevî değişim ve yaşamın anlamı ve değerini anlama* olmak üzere beş alt boyutunun olduğu saptanmıştır.⁷³ Bu çalışmada kullanılacak olan TSGÖ-G ölçeği, manevi-varoluşsal TSG deneyimlerine farklı bakışları yansıtmak için bu ölçeğin manevi gelişim boyutuna 4 madde eklenerek hazırlanmıştır. Ölçeğin yeni versiyonunda diğer boyutlarda bir değişiklik yapılmamıştır. Yeni ölçeğin iç tutarlılık katsayısı manevi- varoluşsal gelişim boyutu için $\alpha=0,83$ bulunmuştur.⁷⁴ Ölçeğin Türkçe versiyonu, Şenol-Durak tarafından kültürlerarası bir çalışmanın Türkiye örneğinde kullanmak için çevrilmiş ve geçerlik güvenilirlik ve faktör analizleri yapılmıştır.⁷⁵ Ölçek maddeleri Şenol-Durak’tan mail yoluyla temin edilmiştir. Araştırmanın verileriyle yapılan analizde ölçeğin toplamının iç tutarlılık katsayısı $\alpha=0,93$ bulunmuştur.

Regression-Based Approach (NewYork: Guilford Publications, 2017).

71 Bruce W. Smith vd., “The Brief Resilience Scale: Assessing The Ability to Bounce Back”, *International Journal of Behavioral Medicine* 15 (2008), 194-200.

72 Doğan, “Kısa Psikolojik Sağlamlık Ölçeği’nin Türkçe Uyarlaması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, 97-98.

73 Tedeschi ve Calhoun, “The Posttraumatic Growth Inventory, 459.

74 Richard G. Tedeschi vd., “The Posttraumatic Growth Inventory: A Revision Integrating Existential and Spiritual Change”, *Journal Trauma Stress* 30/1 (2017), 11-18.

75 Kanako Taku vd., “Posttraumatic Growth (PTG) and Posttraumatic Depreciation (PTD) Across Ten Countries: Global Validation of The PTG-PTD Theoretical Model”, *Personality and Individual Differences* 169 (2021), 1-6.

Dinî Başa Çıkma Ölçeği: Ayten'in geliştirdiği Dinî Başa Çıkma Ölçeği hazırlanırken Pargament ve arkadaşlarının geliştirdikleri Dinî Başa Çıkma Ölçeği'nden yararlanılmıştır.⁷⁶ Toplam 33 maddelik öz-değerlendirme ölçeğinin genelinin iç tutarlılık katsayısı $\alpha=0,81$ bulunmuştur. Ölçeğin olumlu dinî başa çıkma ve olumsuz dinî başa çıkma olmak üzere iki alt boyutu bulunmaktadır. Ancak bu iki boyut birbirinden farklı özellikleri ölçtüğünden ayrı ayrı değerlendirilmektedir.⁷⁷ Olumlu dinî başa çıkmanın alt boyutları *Allah'a yönelme, hayra yorma, dinî yalvarma, dinî yakınlaşma, dinî dönüşüm, dinî istikamet arayışı*; olumsuz dinî başa çıkmanın alt boyutları *kişilerarası dinî hoşnutsuzluk, şerre yorma, manevî hoşnutsuzluk*.⁷⁸ Araştırmada olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma alt boyutları iki ayrı bağımsız değişken olarak kullanılmıştır. Araştırmanın verilerine göre olumlu dinî başa çıkmanın iç tutarlılık katsayısı $\alpha=0,91$, olumsuz dinî başa çıkmanın $\alpha=0,57$ 'dir. Ölçeğin toplam iç tutarlılığı ise $\alpha=0,86$ bulunmuştur..

5. Bulgular ve Tartışma

5.1. Sosyo-Demografik Değişkenlere Göre Psikolojik Sağlamlık, Travma Sonrası Gelişim, Olumlu ve Olumsuz Dinî Başa Çıkma

Tablo 1. Sosyo-Demografik Özelliklerine Göre Örneklemin Travma Sonrası Gelişim, Psikolojik Sağlamlık, Olumlu ve Olumsuz Dinî Başa Çıkma Düzeyleri									
	Sosyo-Demografik Özellikler	n	%	TSG \bar{X}	PS \bar{X}	Olumlu DBÇ \bar{X}	Olumsuz DBÇ \bar{X}	t/F	p
Yaş	18-24	66	21,2	3,03	2,81	3,85	2,13	TSG f:1,579	,180
	25-34	78	25,1	3,06	2,89	3,77	2,13	PS f:4,846	,001**
	35-44	59	19	3,14	3,22	4,02	1,95	Olumlu DBÇ f:2,575	,038*
	45-58	94	30	3,08	3,28	3,88	1,92	OlumsuzDBÇf:1,736	,142
	59+	14	4,5	3,55	3,67	3,96	1,96	A Fark PS: 18-24, 25-34/ 45-58, 59+ Olumlu DBÇ: 25-34/ 35-44	
Cinsiyet	Kadın	226	72,7	3,12	2,99	3,89	1,98	TSG t:2,945	,777
	Erkek	85	27,3	3,03	3,36	3,84	2,14	PS t:-3,042	,927
								Olumlu DBÇt:853	,124
								Olumsuz DBÇt:-1,92	,799

76 Kenneth I. Pargament vd., "The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of The RCOPE", *Journal of Clinical Psychology* 56 (2000), 519-543.

77 Bk. Ali Ayten ve Refik Yıldız, "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 297.

78 Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 29.

Medeni Durum	Evli	179	57,6	3,10	3,16	3,91	1,92	TSG t: -,109	,677
	Bekar	132	42,4	3,10	3,00	3,83	2,17	PS t: 1,447	,032*
								OlumluDBÇt: 1,544	,341
								OlumsuzDBÇt: -3,453	,007*
								A. Fark PS: Evli/Bekar	
								Olumsuz DBÇ: Bekar/Evli	
Eğitim Durumu	İlköğretim/Lise	37	11,9	3,05	2,86	4,04	1,94	TSG f: 234	,791
	Önlisans/Lisans	196	63	3,09	3,07	3,86	2,07	PS f: 2,193	,113
	Lisansüstü	78	25,1	3,14	3,25	3,84	1,97	OlumluDBÇf: 2,418	,091
								Olumsuz DBÇf: 1,042	,354
Sosyo Ekonomik Düzey	Ortanın Üstü	43	13,8	3,19	3,23	3,89	1,88	TSG f: 2,292	,103
	Orta	234	75,2	3,12	3,09	3,88	2,02	PS f: 1,016	,393
	Ortanın Altı	34	10,9	2,85	2,91	3,84	2,25	Olumlu DBÇ f: ,097	,908
								Olumsuz DBÇ f: 3,114	,046*
								A. Fark Olumsuz DBÇ: Ortanın Altı/Ortanın Üstü	
	Toplam	311	100	3,09	3,10	3,88	2,03		

TSG: Travma Sonrası Gelişim, PS: Psikolojik Sağlık, DBÇ: Dinî Başa Çıkma, **p<0,01 *p<0,05

Araştırmada örneklem grubunun sosyo-demografik değişkenlere göre psikolojik sağlık, travma sonrası gelişim, olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma düzeyleri Tablo 1'de görülmektedir. Farklı yaş gruplarından bireylerin katılım sağladığı araştırmada yaş ortalaması 37,4 olup örneklem yaşları 18 ile 68 arasında değişmektedir. Farklılıkları belirlemek için yapılan One Way ANOVA analizinde yaş gruplarına göre örneklem travma sonrası gelişim ($p=,180$) ve olumsuz dinî başa çıkma ($p=,142$) düzeylerinde anlamlı farklılık olmadığı; psikolojik sağlık ($p=,001$) ve olumlu dinî başa çıkma ($p=,038$) düzeylerinde anlamlı farklılığın olduğu belirlenmiştir. Bulgulara göre 18-24 ve 25-34 yaş grubunun psikolojik sağlık düzeyleri 45-58 ve 59+ yaş grubundan anlamlı derecede düşük olduğundan yaş arttıkça psikolojik sağlamlığın artacağı söylenebilir.

Literatür incelendiğinde araştırmanın bulgularına benzer sonuçların elde edildiği görülmektedir. Örneğin travma sonrası gelişimle ve olumsuz dinî başa çıkma ile ilgili bazı araştırmalarda yaşın etkili bir faktör olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.⁷⁹ Araştırmada yaş gruplarına göre anlamlı farklılık tespit edilen psikolojik sağlamlıkla ilgili Bonanno'nun araştırmasında 65 yaş ve üzeri bireylerin sağlamlıklarının 18-24 yaş arasındaki bireylere göre 3 kat daha fazla olduğu tespit edilmiştir.⁸⁰ Katılımcıların yaş gruplarına göre olumlu dinî başa çıkma

79 Doğan, *Acıdan Erdeme Yolculuk*, 157; Dürü, *Travma Sonrası Stres Belirtileri ve Travma Sonrası Büyümenin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi ve Bir Model Önerisi*, 94; Nevzat Gencer ve Muammer Cengil, "Travma Sonrası Büyüme ve Din", *Dindarlık, Kişilik ve Ruh Sağlığı*, ed. Nevzat Gencer ve Muammer Cengil (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020), 341; Naci Kula, *Bedensel Engellilik ve Dinî Başa Çıkma* (İstanbul: Dem Yayınları, 2005), 154-159.

80 Bonanno vd., "What Predicts Psychological Resilience After Disaster?", 674.

etkinliklerine katılma düzeyleri anlamlı derecede farklılaşmakta olup 35-44 yaş grubunun puanları 25-34 yaş grubundan yüksektir. 25-34 yaş grubunun ilk yetişkinliğe, 35-44 yaş grubunun son yetişkinliğe tekabül ettiği söylenebilir. Benzer biçimde Ayten'in araştırmasında da ergenlik ve ilk yetişkinliğe göre son yetişkinlik döneminde olumlu dinî başa çıkmaya başvurmada anlamlı derecede artış görülmüş, yetişkinlik döneminde bireylerin dua ve ibadet etme, başına gelenleri hayra yorma gibi olumlu dinî başa çıkma etkinliklerini daha sık kullandıkları sonucuna ulaşmıştır.⁸¹

Araştırmada cinsiyetin psikolojik sağlamlık ($p=,927$) travma sonrası gelişim ($p=,777$), olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma ($p=,124$, $p=,799$) puanlarında anlamlı farklılaşmaya yol açmadığı belirlenmiştir. Literatürde cinsiyetin travma sonrası gelişimle ilişkili bir faktör olmadığı sonucunun elde edildiği çalışmaların⁸² yanı sıra aralarında fark olduğu sonucuna ulaşılan çalışmalar da vardır. Örneğin çocuğu kanser hastası olan ebeveynlerle yürütülen bir araştırmada ebeveynlerin yüksek düzeyde travma sonrası gelişim yaşadıkları fakat annelerin travma sonrası gelişim düzeylerinin babalardan daha yüksek olduğu belirlenmiştir.⁸³ Linley ve Joseph, 39 çalışma ile yaptıkları bir meta-analizde her ne kadar kadınların erkeklere göre daha fazla gelişim gösterdiklerine ilişkin bir algı varsa da sonuçların karışık olduğunu belirlemişlerdir.⁸⁴ Psikolojik sağlamlık konusunda da araştırma bulgularını destekleyen çalışmalar bulunmaktadır.⁸⁵ Ancak erkeklerin psikolojik sağlamlık düzeylerinin kadınlardan yüksek bulunduğu araştırmalar da vardır.⁸⁶ Dinî başa çıkma ile ilgili olarak kadınların erkeklere oranla dinî başa çıkma etkinliklerine daha sık başvurduğunu⁸⁷ veya erkeklerin kadınlardan daha sık başvurduğunu gösteren araştırmalar⁸⁸ olsa da araştırma bulgularında olduğu gibi kadınlarla erkekler arasında anlamlı farklılaşmanın tespit edilemediği araştırmalar da vardır.⁸⁹ Bu konuda Allport, kadın ve erkek dindarlığı arasındaki farklılaşmanın %20'yi geçemediğini dolayısıyla cinsiyet bağlamında dindarlığı iki farklı uçta yer almadığını belirtmektedir.⁹⁰

81 Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 97.

82 Doğan, *Acıdan Erdeme Yolculuk*, 160; Dürü, *Travma Sonrası Stres Belirtileri ve Travma Sonrası Büyümenin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi ve Bir Model Önerisi*, 94; Kübra Güven, "Marmara Depremi Yaşayan Yetişkinlerin Algıladıkları Sosyal Destek Düzeyleri ile Travma Sonrası Gelişim ve Depresyon Arasındaki İlişkinin İncelenmesi" (İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 90.

83 Dirik ve Ayas, "Kanser Hastası Çocukların Ebeveynlerinde Travma Sonrası Gelişim ve Yükleme Biçimleri", 1.

84 Linley ve Joseph, "Positive Change Following Trauma and Adversity: A Review", 12-13.

85 Mehmet Çınar, "Dinî Tutum ile Psikolojik Sağlamlık Arasındaki İlişkide Tevekkülün Aracılık Rolünün İncelenmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (2022), 1198.

86 George A. Bonanno vd., "The Human Capacity to Thrive in The Face of Potential Trauma", *Pediatrics* 121/2 (2008), 372; Emine Erdoğan, "Tanrı Algısı, Dinî Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla" İlişkisi (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 129; Bonanno vd., "What Predicts Psychological Resilience After Disaster?", 674.

87 Uysal vd., "Dinî Başa Çıkma ile Umud, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma", 149.

88 Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 95.

89 Kula, *Bedensel Engellilik ve Dinî Başa Çıkma*, 129.

90 Gordon W. Allport, *Birey ve Dinî*, çev. Bilal Sambur, (Ankara: Elis Yayınları, 2004), 55; Asım Yapıcı, "Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri", *Dinî Araştırmalar* 19/49 (2016), 152.

Medeni durum açısından araştırmada örneklemin travma sonrası gelişim ve olumlu dinî başa çıkma düzeylerinde anlamlı farklılığın olmadığı fakat psikolojik sağlamlık ($p=,038$) ve olumsuz dinî başa çıkma ($p=,007$) düzeylerinde anlamlı farklılığın olduğu görülmüştür (bk. Tablo 1). Buna göre evlilerin bekarlara göre psikolojik sağlamlıkları daha yüksek iken, bekarların evlilere göre sorunlarıyla başa çıkarken olumsuz dinî başa çıkmaya başvurma sıklıkları daha yüksektir. Literatürde travma sonrası gelişim değişkeni ile ilgili araştırma bulgularıyla benzer sonuçlara ulaşılan çalışmalar vardır.⁹¹ Ayrıca evlilerin psikolojik sağlamlık düzeylerinin bekarlardan anlamlı derecede daha yüksek olduğunun⁹² ve bekarların olumsuz dinî başa çıkmaya evlilere göre daha fazla başvurduklarının tespit edildiği araştırmalar da vardır.⁹³

Eğitim düzeyine göre ilköğretim/lise, ön lisans/lisans veya lisansüstü düzeyde eğitim almış olmanın katılımcıların travma sonrası gelişim ($p=,791$), psikolojik sağlamlık ($p=,113$), olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma ($p=,091$, $p=,354$) düzeylerini etkileyen bir faktör olmadığı belirlenmiştir. Çınar'ın araştırmasında eğitim düzeyine göre psikolojik sağlamlık düzeylerinde anlamlı farklılığa rastlanmazken,⁹⁴ Bonanno'nun çalışmasında ileri eğitim düzeyine sahip olmak, psikolojik sağlamlıkla ilişkili bulunmuştur.⁹⁵ Araştırma bulgularında olduğu gibi eğitim düzeyinin travma sonrası gelişim düzeylerinde farklılık oluşturmadığı çalışmalar da mevcuttur.⁹⁶ Dinî başa çıkma ile ilgili olarak literatürde eğitim düzeyi yükseldikçe dinî başa çıkma etkinliklerine başvurma sıklığının azaldığı sonucunun elde edildiği çalışmalara⁹⁷ daha sık rastlanmakla birlikte araştırmanın bulgularında olduğu gibi aralarında farklılığa rastlanmayan çalışmalar da bulunmaktadır.⁹⁸ Eğitim düzeyi arttıkça travma sonrası gelişim ve psikolojik sağlamlığın arttığına ilişkin bulguların yaygın olduğu düşünülürse araştırmanın bulguları incelendiğinde aralarında anlamlı farklılık olmamakla birlikte eğitim düzeyi yükseldikçe puanların yükseldiği görülmektedir. Olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma puanlarında da benzer bir durum söz konusudur (bk. Tablo 1)

Sosyoekonomik düzeye göre ise örneklemin travma sonrası gelişim ($p=,103$), psikolojik sağlamlık ($p=,393$) ve olumlu dinî başa çıkma ($p=,908$) puanlarında anlamlı farklılaşma olmamış, sadece olumsuz dinî başa çıkma ($p=,046$) puanları farklılaşmıştır. Buna göre ortanın altında gelir düzeyine sahip olanların sorunlarıyla başa çıkarken ortanın üstü düzeyde olanlara göre daha fazla olumsuz dinî başa çıkmaya yöneldikleri söylenebilir. Literatürde gelir düzeyine göre travma sonrası gelişim düzeyleri arasında anlamlı farklılaşmanın olmadığı

91 Doğan, *Acıdan Erdeme Yolculuk*, 162; Gencer ve Cengil, "Travma Sonrası Büyüme ve Din", 341.

92 Çınar, "Dini Tutum ile Psikolojik Sağlamlık Arasındaki İlişkide Tevekkülün Aracılık Rolünün İncelenmesi", 1198

93 Aytan, *Tanrı'ya Sığınmak*, 100; Gencer ve Cengil, "Travma Sonrası Büyüme ve Din", 342.

94 Gencer ve Cengil, 345.

95 Bonanno vd., "The Human Capacity to Thrive in The Face of Potential Trauma", 372.

96 Güven, "Marmara Depremini Yaşayan Yetişkinlerin Algıladıkları Sosyal Destek Düzeyleri ile Travma Sonrası Gelişim ve Depresyon Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 91.

97 Uysal vd., "Dini Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma", 139; Aytan, *Tanrı'ya Sığınmak*, 103.

98 Kula, *Bedensel Engellilik ve Dinî Başa Çıkma*, 131.

belirlendiği çalışmaların⁹⁹ yanı sıra iki değişken arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkilerin bulunduğu araştırmalar da vardır.¹⁰⁰ Psikolojik sağlamlık değişkeni ile ilgili ise araştırma bulgularına benzer şekilde sosyoekonomik düzeye göre anlamlı farklılık tespit edilememiş çalışmaların¹⁰¹ yanı sıra ortanın üstü ekonomik düzeye sahip olanların psikolojik sağlamlıklarının ortanın altında olanlardan daha yüksek olduğunun tespit edildiği sonuçlara da rastlanmıştır.¹⁰²

5.2. Psikolojik Sağlamlık ile Travma Sonrası Gelişim Arasındaki İlişkide Olumlu ve Olumsuz Dinî Başa Çıkmanın Aracılık Etkisi

Tablo 2. Travma Sonrası Gelişim, Psikolojik Sağlamlık, Olumlu ve Olumsuz Dinî Başa Çıkma Değişkenleri Arasındaki İlişkiyi Gösteren Korelasyon Analizi Sonuçları

	Değişkenler	1	2	3	Ort	Ss
1	Travma Sonrası Gelişim	1			3,10	,742
2	Psikolojik Sağlamlık	,299**	1		3,09	,977
3	Olumlu Dinî Başa Çıkma	,453**	,193**	1	3,88	,484
4	Olumsuz Dinî Başa Çıkma	-,014*	-,186**	-,066	2,03	,647

*p <0,05 ** p <0,01

Tablo 2’de görüldüğü gibi yapılan korelasyon analizine göre travma sonrası gelişim ile psikolojik sağlamlık ($r=,299$, $p<0,01$) ve olumlu dinî başa çıkma ($r=,453$, $p<0,01$) arasındaki ilişkiler pozitif yönlü anlamlı iken, olumsuz dinî başa çıkma ($r=-,014$, $p<0,5$) arasındaki ilişki negatif yönlü anlamlıdır. Psikolojik sağlamlık ile olumlu dinî başa çıkma arasındaki ilişki pozitif yönlü anlamlı iken ($r=,193$, $p<0,5$), olumsuz dinî başa çıkma ($r=-,186$, $p<0,5$) arasındaki ilişki negatif yönlü anlamlıdır. Olumlu dinî başa çıkma ile olumsuz dinî başa çıkma arasındaki ilişki ise negatif yönlüdür fakat anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır ($r=-,066$, $p>0,5$). Bu sonuçlar aynı zamanda aracılık analizinin yapılabilmesi için ön koşul olan *değişkenler arasında anlamlı ilişkilerin olması* koşulunun sağlandığını göstermektedir.¹⁰³

99 Doğan, *Acıdan Erdeme Yolculuk*, 160; Linley- Joseph, “Positive Change Following Trauma and Adversity”, 11.

100 Gizem Arıkan, “Prevalence of Traumatic Events and Determinants of Posttraumatic Growth in University Students” (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 14.

101 Nazlı Hilal Erim, “Üniversite Öğrencilerinin Psikolojik Sağlamlıkları ve Pandemiyle Başa Çıkma Stratejileri Arasında İyimserliğin Aracı Rolü” (Hacettepe Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 78.

102 Çınar, “Dinî Tutum İle Psikolojik Sağlamlık Arasındaki İlişkide Tevekkülün Aracılık Rolünün İncelenmesi”, 1199.

103 Baron ve Kenny, “The Moderator-Mediator Variable Distinction in Social Psychological Research”, 1176.

Tablo 3. Psikolojik Sağlamlık, Travma Sonrası Gelişim, Olumlu ve Olumsuz Dinî Başa Çıkma Değişkenlerinin Birbiri Üzerindeki Etkisine İlişkin Regresyon Analizi Sonuçları					
Model 1 TSG	B	β	t	R²	p
Psikolojik Sağlamlık	,227	,299	5,509	,089	,001
Model 2 Olumlu DBÇ Olumsuz DBÇ	B	β	t	R²	p
Psikolojik Sağlamlık	,096	,193	3,461	,037	,001
	-,123	-,186	3,323	,035	,001
Model 3 TSG	B	β	t	R²	p
Olumlu DBÇ	,696	,453	8,442	,206	,001
Olumsuz DBÇ	-,165	-,144	-2,555	,021	,011
Model 4. TSG	B	β	t	R²	p
Psikolojik Sağlamlık	,156	,206	4,037		,001
Olumlu DBÇ	,627	,409	8,149		,001
Olumsuz DBÇ	-,090	-,079	-1,572	,258	,117

*Bağımlı Değişkenler: Model 1 TSG, Model 2 Olumlu DBÇ ve Olumsuz DBÇ, Model 3 TSG, Model 4 TSG

Araştırmada öncelikle aracılık analizi yapabilmeyen koşulu olan değişkenler arasında ilişki olup olmadığını belirlemek için regresyon analizleri yapılmıştır. Tabloda 3'te görüldüğü üzere Model 1'de regresyon analizi yapılarak psikolojik sağlamlığın travma sonrası gelişim üzerindeki etkisine bakılmış, psikolojik sağlamlığın travma sonrası gelişimdeki değişimin yaklaşık %9'unu açıkladığı belirlenmiştir ($R^2=,089$). Analiz sonuçları modelin istatistiksel olarak anlamlı olduğunu göstermekte ($t=5,509$; $p<,001$), beta değeri psikolojik sağlamlık ile travma sonrası gelişim arasında pozitif yönlü doğrusal bir ilişkiye işaret etmektedir ($\beta=,299$). Sonuçlar birlikte değerlendirildiğinde psikolojik sağlamlığın travma sonrası gelişimin anlamlı bir yordayıcısı olduğu söylenebilir.

Psikolojik sağlamlığın olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma üzerindeki etkisinin incelendiği Model 2'de ise Tablo 3 incelendiğinde psikolojik sağlamlığın olumlu dinî başa çıkmadaki değişimin yaklaşık %4'ünü ($R^2=,037$); olumsuz dinî başa çıkmadaki değişimin %3,5'ini ($R^2=,035$) açıkladığı görülmektedir. Sonuçlar olumlu dinî başa çıkma ile ilgili regresyon modelinin istatistiksel olarak anlamlı olduğunu ($t=3,461$; $p<,001$) ve psikolojik sağlamlıkla olumlu dinî başa çıkma arasında pozitif yönlü ilişki olduğunu göstermektedir ($\beta=,193$). Olumsuz dinî başa çıkma ile ilgili regresyon modeli ise psikolojik sağlamlıkla olumsuz dinî başa çıkma arasında istatistiksel olarak anlamlı ($t=3,323$; $p<,001$) negatif yönlü ilişki olduğunu göstermektedir ($\beta=-,186$). Buna göre psikolojik sağlamlık olumlu dinî başa çıkmanın pozitif, olumsuz dinî başa çıkmanın negatif yordayıcısıdır.

Olumlu ve olumsuz dinî başa çıkmanın travma sonrası gelişim üzerindeki etkisinin incelendiği Model 3'te ise olumlu dinî başa çıkmanın travma sonrası gelişimdeki değişimin

yaklaşık %21'ini ($R^2=,206$); olumsuz dinî başa çıkmanın ise travma sonrası gelişimdeki değişimin %2'sini ($R^2=,021$) açıkladığı görülmektedir. Analiz çıktıları olumlu dinî çıkmanın travma sonrası gelişimle ilişkisini gösteren regresyon modelinin istatistiksel olarak anlamlı olduğunu göstermektedir ($t= 8,442$; $p<,001$). Ayrıca standartlaştırılmış beta katsayısı, olumlu dinî başa çıkma ile travma sonrası gelişim arasında pozitif yönlü doğrusal güçlü bir ilişkiye işaret etmektedir ($\beta=,453$). Olumsuz dinî başa çıkmanın travma sonrası gelişimle ilişkisine dair regresyon modeli ise istatistiksel olarak anlamlı ($t=-2,555$; $p<,05$) olmakla birlikte, ilişkinin yönü negatiftir ($\beta=-,144$). Her iki değişken ayrı ayrı travma sonrası gelişimin yordayıcısıdır.

Model 4'te psikolojik sağlamlık ile travma sonrası gelişim arasındaki ilişkide olumlu ve olumsuz dinî başa çıkmanın aracılık rolüne sahip olup olmadığı incelenmiştir. Bu bağlamda öncelikle psikolojik sağlamlığın travma sonrası gelişim üzerindeki etkisi incelenmiş, ardından aracı değişken analizi yapmanın ikinci koşulu olan psikolojik sağlamlığın aracı değişkenler üzerindeki etkisine bakılmıştır (bk. Tablo 3). Psikolojik sağlamlığın travma sonrası gelişim, olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma üzerinde etkisi olduğu belirlendiğinden, psikolojik sağlamlıkla birlikte diğer bağımsız değişkenler olan olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma regresyon modeline dahil edilmiştir. Sonuçlar incelendiğinde psikolojik sağlamlığın tek başına travma sonrası gelişimdeki değişimin %9'unu açıkladığı (bk. Tablo 3) olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma modele dahil edildiğinde %26'sını açıkladığı görülmektedir. Ancak olumsuz dinî başa çıkmanın travma sonrası gelişimdeki değişime katkısı anlamlılık düzeyine erişmemiştir. Psikolojik sağlamlık, olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma birlikte modele dahil edildiğinde psikolojik sağlamlığın anlamlılığı devam ettiğinden ($p=,001$) psikolojik sağlamlık ile travma sonrası gelişim arasındaki ilişkide dinî başa çıkmanın aracılık rolü kısmî aracılıktır. Bu sonuçlar psikolojik sağlamlığın travma sonrası gelişimdeki etkisinin önemli ölçüde dinî başa çıkma üzerinden gerçekleştiğini göstermektedir.

Tablo 4. Psikolojik Sağlamlık, Olumlu ve Olumsuz Dinî Başa Çıkma, Travma Sonrası Gelişim Arasındaki İlişkileri Gösteren Regresyon Analizinin Standartlaştırılmamış Katsayıları ve Bootstrap Güven Aralıkları									
	Olumlu DBÇ			Olumsuz DBÇ			TSG		
	Kestirim	LLCI	ULCI	Kestirim	LLCI	ULCI	Kestirim	LLCI	ULCI
PS	,096	,041	,150	-,123	-,196	-,050	,156	,080	,232
Olumlu DBÇ							,627	,475	,778
Olumsuz DBÇ							-,090	-,203	,022
	$R^2 = ,037$			$R^2 = ,034$			$R^2 = ,258$		

Tablo 4 'deki aracılık analizi Hayes'in Process Macro eklentisi kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Buna göre psikolojik sağlamlık, olumlu dinî başa çıkma ($\beta=,096$, $p<0.01$) ve olumsuz dinî başa çıkma ($\beta=-,123$, $p<0.01$) değişkenlerini anlamlı düzeyde yordamaktadır. Psikolojik

sağlamlık, olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma değişkenindeki varyansın %3'ünü açıklamaktadır. Travma sonrası gelişim ise psikolojik sağlamlık ($\beta=,156$ $p<0,01$) ve olumlu dinî başa çıkma ($\beta=,627$, $p<0,01$) tarafından istatistiksel olarak anlamlı düzeyde yordandığıdır. Ancak olumsuz dinî başa çıkmanın ($\beta=-,090$, $p>0,01$) travma sonrası gelişimi negatif yönlü yordaması anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır. Psikolojik sağlamlık, olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma birlikte travma sonrası gelişim değişkenindeki varyansın yaklaşık %26'sını açıklamaktadır. Sonuçlar Model 4'teki bulgularla benzerlik göstermektedir (bk. Tablo 3).

Tablo 5. Psikolojik Sağlamlığın Travma Sonrası Gelişim Üzerindeki Doğrudan ve Dolaylı Etkisi				
	Standartlaştırılmamış Katsayılar			Standartlaştırılmış Katsayılar
	Kestirim	LLCI	ULCI	
PS Doğrudan Etki	,156	,080	,233	,205
Olumlu DBÇ Üzerinden Dolaylı Etki	,060	,026	,095	,078
Olumsuz DBÇ Üzerinden Dolaylı Etki	,011	-,003	,029	,014
PS Toplam Etki	,227	,146	,308	,299

Tablo 5. incelendiğinde psikolojik sağlamlığın travma sonrası gelişim üzerindeki toplam etkisinin “0,227” olduğu, toplam etkinin olumlu dinî başa çıkmanın kısmi aracılığıyla oluştuğu görülmektedir. Aracılık etkileri açısından bulgular incelendiğinde ise psikolojik sağlamlığın olumlu dinî başa çıkma üzerinden travma sonrası gelişimi dolaylı olarak etkilediği ve bu dolaylı etkinin istatistiksel olarak anlamlı olduğu anlaşılmaktadır ($\beta=,060$, $p<0,01$). Ancak psikolojik sağlamlığın olumsuz dinî başa çıkma üzerinden travma sonrası gelişimi etkileme düzeyi istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır ($\beta=,011$, $p>0,5$). Ayrıca doğrudan ve dolaylı etki skorları göz önünde bulundurulduğunda psikolojik sağlamlığın travma sonrası gelişim üzerindeki toplam etkisinin yaklaşık %26'sının olumlu dinî başa çıkmadan kaynaklandığı söylenebilir.

Araştırmada yapılan korelasyon analizinde travma sonrası gelişim ile psikolojik sağlamlık ve olumlu dinî başa çıkma arasında pozitif yönlü, olumsuz dinî başa çıkma arasında negatif yönlü anlamlı ilişkiler olduğunu (bk. Tablo 2); regresyon analizi (bk. Tablo 3) ve Process Macro ile yapılan analiz sonuçları (bk. Tablo 4) ise psikolojik sağlamlık ve olumlu dinî başa çıkmanın travma sonrası gelişimin yordayıcılarından olduğunu göstermektedir. Buna göre katılımcıların psikolojik sağlamlıkları ve olumlu dinî başa çıkma etkinliklerine katılma düzeyleri arttıkça, travma sonrası gelişim gösterme ihtimalinin artacağından veya travma sonrası gelişim gösteren bireylerin aynı zamanda psikolojik sağlamlıklarının ve olumlu dinî başa çıkmaya yönelme düzeylerinin artacağından söz edilebilir. Ayrıca regresyon analizi bulgularına dayanarak psikolojik sağlamlık ve olumlu dinî başa çıkmanın travma sonrası gelişimi

etkileyen faktörler oldukları söylenebilir. Aracılık analizi sonuçlarına bakıldığında ise psikolojik sağlamlığın travma sonrası gelişim üzerindeki etkisinde olumlu dinî başa çıkmanın kısmî aracılık etkisine sahip olması nedeniyle etkinin önemli bir kısmının olumlu dinî başa çıkmanın kullanılmasından kaynaklandığı ifade edilebilir. Zira olumsuz dinî başa çıkmanın aracılık etkisi anlamlı değildir (bk. Tablo 5).

Araştırmada elde edilen bulgular psikolojik sağlamlıkla travma sonrası gelişim arasında olumlu bir ilişki ve etkileşimin varlığını açıkça ortaya koymaktadır. Tedeschi ve arkadaşları travma sonrası gelişim ile psikolojik sağlamlığın aslında birbirinden farklı yapılar olduklarına dikkat çekmektedir. Bu iki olgudan travma sonrası gelişim hem bir süreç hem de zorlu durumlarla mücadele etmenin bir meyvesi iken,¹⁰⁴ psikolojik sağlamlık yüksek riskler ve hayatın zorluklarıyla karşılaşan bireyin yeni duruma adapte olmasını ve daha hızlı toparlanmasını sağlayan gücüdür.¹⁰⁵ Ancak psikolojik sağlamlığın zorlu koşullara uyum sağlamayı kolaylaştırması ve uyumu hızlandırması nedeniyle zorlayıcı varsayımlar ve bilişsel mücadele deneyimleme olasılığını azaltabileceği, bu nedenle travma sonrası gelişim gibi derin dönüşümsel değişimler yaşama olasılığını azaltabileceği ihtimalinden söz edilmektedir.¹⁰⁶ Oysa araştırma, psikolojik sağlamlığın travma sonrası gelişimi olumsuz değil olumlu yönde etkilediğini göstermektedir. Konuyla ilgili farklı araştırmalarda da benzer sonuçlara ulaşılmıştır.¹⁰⁷ Kanseri deneyiminde psikolojik sağlamlık ve travma sonrası büyümeyi inceleyen bir çalışmada iki değişken arasında güçlü pozitif bir ilişki tespit edilmiştir.¹⁰⁸ Bununla birlikte bu iki değişken arasındaki ilişkinin negatif yönlü olduğunu veya aralarında ilişki bulunmadığını ortaya koyan araştırmalar da bulunmaktadır.¹⁰⁹ Kanserden kurtulanlarla gerçekleştirilen bir araştırmada psikolojik sağlamlık ile travma sonrası gelişim arasında ilişki bulunmamıştır.¹¹⁰

Değişkenler arasındaki en güçlü anlamlı pozitif ilişki travma sonrası gelişim ile olumlu dinî başa çıkma arasındadır. Araştırmada olumlu dinî başa çıkma travma sonrası gelişimin yordayıcılarından biri iken, olumsuz dinî başa çıkma değildir. Buna göre travmatik yaşantılarla başa çıkma sürecinde olumlu dinî başa çıkma etkinliklerine sıklıkla başvuran bireylerin travma sonrası gelişim gösterme ihtimalinin artacağından söz edilebilir.

104 Tedeschi vd., *Travma Sonrası Gelişim*, 72.

105 Herrman vd., "What is Resilience?", 258-259.

106 Tedeschi vd., *Travma Sonrası Gelişim*, 72; Walsh Deirdre M.J vd., "A Model to Predict Psychological and Health-Related Adjustment in Men with Prostate Cancer: The Role of Post Traumatic Growth, Physical Post Traumatic Growth, Resilience and Mindfulness", *Frontiers in Psychology* 15/9 (2018), 2.

107 Nina Ogińska-Bulik, "The Relationship Between Resiliency and Posttraumatic Growth Following the Death of Someone Close", *OMEGA-Journal of Death and Dying* 71/3 (2015), 233; Yongju Yu vd., "Resilience and Social Support Promote Posttraumatic Growth of Women With Infertility: The Mediating Role of Positive Coping", *Psychiatry Research* 215/2 (2014), 401.

108 Özçetin ve Hiçdurmaz, "Kanser Deneyiminde Travma Sonrası Büyüme ve Psikolojik Sağlamlık", 391-393.

109 Tedeschi vd., *Travma Sonrası Gelişim*, 72.

110 Bridget Wilson vd., "A Structural Equation Model of Posttraumatic Growth After Prostate Cancer", *Psychooncology* 23/11 (2014), 1218.

Travmatik yaşantılarla başa çıkarken Allah'ın kendisini sevmediğini, terk ettiğini, cezalandırdığını düşünen, dualarını kabul etmediği için Allah'a kızan ve böylece olumsuz dinî başa çıkma yollarına yönelen bireylerin ise travma sonrası gelişim gösterme ihtimalinin azalacağı söylenebilir. Din stresli yaşam olayları sırasında güvenlik ve kontrol duygusu sağlamanın yanı sıra anlam ihtiyacını karşılayabilmektedir. Ancak araştırmalar travmatik yaşantı karşısında olumlu ve olumsuz dinî başa çıkmanın farklı sonuçlara yol açtığını göstermektedir. Olumlu dinî başa çıkma hayra yorma, Tanrı'nın sevgisi ve merhameti aracılığıyla teselli bulma, manevi destek arama ve affetme gibi davranışları içerirken, olumsuz dinî başa çıkma manevi hoşnutsuzluk, travmatik yaşantıyı günahlarının cezası, Tanrı'nın cezalandırması olarak düşünmek gibi davranışları içerebilir. Yürütülen bir meta-analiz çalışmasında 49 araştırmanın sonuçları incelenmiş, olumlu dinî başa çıkmanın psikolojik sağlamlık, iyi oluş, psikolojik uyum gibi göstergelerle; olumsuz dinî başa çıkmanın ise travma sonrası stres bozukluğu ve ruh sağlığı bozukluğu belirtileri ile orta düzeyde pozitif yönlü ilişkisinin olduğu bulunmuştur.¹¹¹

Araştırmanın bulguları hem travma sonrası gelişim teorisiyle hem de konuyla ilgili literatürdeki araştırma sonuçlarıyla uyumludur. Dindarlık, işlevsel betimsel travma sonrası gelişim teorisine göre travma sonrası gelişimle ilişki bir faktördür. Teoriye göre herhangi bir dinî bağlılığı olan bireylerin olmayanlara oranla travma sonrasında daha yüksek düzeyde gelişim göstermeleri beklenir. Ancak yapılan araştırmalar yalnızca dinî ibadet ve uygulanmalara katılımın değil, dinî değişime açıklığın da bu sonuçlarda etkili olduğunu göstermektedir. Konuyla ilgili ikinci bir husus da dindarlığın travma sonrası gelişimi tetikleyici bir unsur olabileceğidir. Zira travmanın temel unsurlarından biri bireyin temel çekirdek inançlarına meydan okumasıdır. Dinî inançlar bireyin çekirdek inançlarını oluşturuyor olabilir. Travmatik bir yaşantı bireyin dinî inançlarını sarsabilir, ciddi bir meydan okumaya yol açabilir. Bu durum travma sonrası gelişimi ortaya çıkarabilecek bilişsel işleme sürecini başlatabilir, gelişime uygun bir ortam oluşturabilir. Üçüncü husus ise dindarlığın yaşanan sürecin bir sonucu olmasıdır. Travma sonrası gelişimin beş alt faktöründen biri dinî/manevî değişimlerdir. Dinî bağlılığı olan bireyler travmatik bir olayla karşılaştıklarında inançlarından aldıkları güçle, dinlerinin kendilerine sunduğu dinî başa çıkma enstrümanlarını kullanarak ve yaşadıklarını anlamlandırırken dinden destek alarak gelişimi deneyimleyebilirler.¹¹² Travmatik olayın doğası gereği travma ile karşılaşan bireyin dünyaya ilişkin olumlu varsayımları yerini güvensizlik, adaletsizlik, öngörülemezlik ve anlamsızlık gibi olumsuz varsayımlara bırakırken dinî ve manevî inançları umudu yeniden canlandırarak dünyaya ilişkin daha dengeli ve mutedil bir görüşe sahip olmasına yardım eder. Araştırmalar güçlü dinî inançların daha fazla kontrol, anlam ve daha derin yakınlık duygusuna ve manevî uyanışa yol açabileceğini göstermektedir. Hatta ilahî bir güce inanmanın şiddetli travmanın etkisini hafifleterek

111 Laura McIntire ve Renae Duncan, "Associations Among Religious Coping, Daily Hassles, and Resilience", *Archive for the Psychology of Religion* 35/1(2013), 101-103

112 Tedeschi vd., *Travma Sonrası Gelişim*, 14.

travma sonrası oluşabilecek stres bozukluğunu tamponlayabileceği ileri sürülmektedir.¹¹³ Bu bağlamda araştırmada elde edilen bulguyu destekleyen çalışmalardan biri Chan ve Rhodes'in Katrina Kasırgası mağdurlarıyla gerçekleştirdikleri çalışmadır. Bu araştırmada "Tanrı'nın gücünü, desteğini, rehberliğini aradım" gibi dinden destek arama türü olumlu dinî başa çıkma ile travma sonrası gelişim arasında ilişki bulunurken olumsuz dinî başa çıkma, psikolojik sıkıntı ile ilişkili bulunmuştur.¹¹⁴ Kalp ameliyatı geçiren hastalarla gerçekleştirilen bir araştırmada ise travma sonrası gelişimi belirleyen faktörlerden birinin olumlu dinî başa çıkma olduğu tespit edilmiştir.¹¹⁵ Şehit yakınları ve gazilerle yürütülen bir araştırmada olumlu dinî başa çıkma ile travma sonrası gelişim arasında anlamlı pozitif ilişki tespit edilirken, olumsuz dinî başa çıkma ile travma sonrası gelişim arasında anlamlı ilişki bulunamamıştır.¹¹⁶ Acil serviste görev yapan sağlık çalışanlarıyla gerçekleştirilen bir araştırmada da travma sonrası gelişimle dinî başa çıkma arasında anlamlı pozitif ilişkiler bulunmuştur.¹¹⁷ Travma sonrası gelişimle hem olumlu hem de olumsuz dinî başa çıkma arasında anlamlı pozitif ilişki bulunan çalışmaya da rastlanmıştır.¹¹⁸

Araştırmada psikolojik sağlamlıkla olumlu dinî başa çıkma arasında istatistiksel olarak anlamlı pozitif, olumsuz dinî başa çıkma ile ise anlamlı negatif ilişkiler tespit edilmiştir. Yapılan regresyon analizinde ise psikolojik sağlamlığın olumlu dinî başa çıkmayı pozitif yönlü, olumsuz dinî başa çıkmayı ise negatif yönlü yordadığı bulgulanmıştır. Buna göre bireylerin psikolojik sağlamlıkları arttıkça olumlu dinî başa çıkmaya daha fazla, olumsuz dinî başa çıkmaya ise daha az yöneldikleri; sağlamlığın olumlu dinî başa çıkma üzerinde olumlu, olumsuz dinî başa çıkma üzerinde olumsuz etkisinin olduğu söylenebilir. Araştırmalar genellikle olumsuz dinî başa çıkmanın psikolojik sıkıntı ile pozitif yönde ilişkili olduğunu, günlük stres yaşayan ancak pozitif dinî başa çıkmayı daha sık kullanan bireylerin psikolojik sağlamlıklarının olumsuz dinî başa çıkmayı daha sık kullanan bireylere göre daha yüksek olduğunu göstermektedir.¹¹⁹ Yapılan bazı araştırmalarda olumlu dinî başa çıkma ile psikolojik dayanıklılık arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki bulunurken¹²⁰ Allah'a karşı olumsuz duyguları da içeren korku yönelimli Tanrı algısına sahip olma ve olumsuz dinî başa çıkmayı kullanma ile psikolojik sağlamlık arasında negatif yönlü anlamlı ilişki bulgulanmıştır.¹²¹ Dindarlık

113 Connor vd., "Spirituality, Resilience, and Anger in Survivors of Violent Trauma: A Community Survey", 487.

114 Chan ve Rhodes, "Religious Coping, Posttraumatic Stress, Psychological Distress, and Posttraumatic Growth Among Female Survivors Four Years After Hurricane Katrina", 257.

115 Amy Ai vd., "Posttraumatic Growth in Patients Who Survived Cardiac Surgery: The Predictive and Mediating Roles of Faith-Based Factors", *Journal of Behavioral Medicine* 36/2 (2012), 186.

116 Doğan, *Acidan Erdeme Yolculuk*, 232.

117 Erica Jurisova, "Coping Strategies and Post-Traumatic Growth in Paramedics: Moderating Effect of Specific Self-Efficacy and Positive/Negative Affectivity", *Studia Psychologica* 58 (2016), 265.

118 Gencer ve Cengil, "Travma Sonrası Büyüme ve Din", 345.

119 McIntire ve Duncan, "Associations Among Religious Coping, Daily Hassles, and Resilience", 101.

120 Nazlı Batan S.- Ali Ayten, "Dinî Başa Çıkma, Psikolojik Dayanıklılık ve Yaşam Doyumu İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3 (2015), 67.

121 Erdoğan, *Tanrı Algısı, Dinî Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi* Erdoğan, 161; Uysal vd., "Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir

ile psikolojik sağlamlık arasındaki ilişkilerin ele alındığı çalışmalarda da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Sosyal hizmet bölümü öğrencileriyle ve öğretmen adaylarıyla gerçekleştirilen çeşitli araştırmalarda katılımcıların spiritüel iyi oluşları ile psikolojik dayanıklılıkları arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir.¹²² Üniversite öğrencileriyle yapılan bir araştırmada öznel dindarlık algısı, içsel dinî yönelim ve psikolojik dayanıklılık arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir.¹²³ Yetişkinlerle yürütülen bir çalışmada motivasyonel dindarlık ile psikolojik dayanıklılık arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler belirlenmiştir.¹²⁴ Ancak dinî başa çıkma ile psikolojik sağlamlık arasındaki ilişkide bazı araştırmalarda bulgular olumlu dinî başa çıkma lehine anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır.¹²⁵ Burnett ve Helm'in araştırmasında psikolojik sağlamlık ile dinî yönelim ve dinî uygulamalar arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanmamıştır.¹²⁶

Psikoloji sağlamlıkla travma sonrası gelişim arasındaki ilişkide olumlu dinî başa çıkmanın kısmî aracılık rolü araştırma bulgularından hareketle değerlendirildiğinde, hayatın zorluklarıyla veya travmatik olaylarla karşılaştığında direnç göstererek uyum sağlayabilen ve daha hızlı toparlanabilen bireylerin bu özelliğinin onların önceki işlevsellik düzeylerine dönmelerine yardımcı olmaktan ziyade bazı alanlarda gelişim göstermelerine yol açabileceği söylenebilir. Bu süreçte psikolojik sağlamlığı yüksek bireyler önemli ölçüde dinden destek alarak hayra yorma, başına gelenlere sabırla göğüs germe, dua etme, ibadete yönelme, yaşananların Allah'ın kontrolünde olduğunu düşünme, Allah'ın kendisinin yanında olduğunu hissetme gibi olumlu dinî başa enstrümanlarını kullanmak suretiyle travma sonrasında gelişim gösterebilmektedir. Araştırma konusunun bulgularına en yakın çalışma infertilite tedavisi gören kadınlarla yapılan ve olumlu başa çıkmanın dayanıklılığın travma sonrası gelişim üzerindeki etkisine kısmen aracılık ettiğinin belirlendiği çalışmadır.¹²⁷ Bu araştırmada kısmî aracı değişken olumlu dinî başa çıkma değil olumlu başa çıkmadır. Ancak olumlu dinî başa çıkmanın da bir tür olumlu başa çıkma metodu olduğu düşünüldüğünde sonuçların benzer olduğu ifade edilebilir.

Araştırma", 151.

122 Hogo Kanya A. "Hardiness And Spiritual Well-Being Among Social Work Students: Implications For Social Work Education", *Journal of Social Work Education* 36/2 (2000), 231; Ekşi vd. "Öğretmen Adaylarının Spiritüel İyi Oluş ile Yaşamda Anlam Değişkenlerinin Psikolojik Dayanıklılığı Yordaması, 1700.

123 Erdoğan, *Tanrı Algısı, Dinî Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi* Erdoğan, 134.

124 Sonay Yıldırım- Orhan Gürsu, "Yetişkinlerde Dindarlık ve Psikolojik Dayanıklılık İlişkisi", *Turkish Academic Research Review* 6/1, 42.

125 McIntire ve Duncan, "Associations Among Religious Coping, Daily Hassles, and Resilience", 109- 113.

126 Burnett ve Helm, "Relationship Between Posttraumatic Stress Disorder, Resilience, and Religious Orientation and Practices Among University Student Earthquake Survivors in Haiti", 97.

127 Yu vd., "Resilience and Social Support Promote Posttraumatic Growth of Women With Infertility", 401.

Sonuç ve Öneriler

Psikolojik sağlamlıkla travma sonrası gelişim arasında olumlu ve olumsuz dinî başa çıkmanın aracılık etkisinin araştırıldığı bu çalışma, travma yaşantısı olduğunu beyan eden 311 gönüllü katılımcıdan toplanan verilerle gerçekleştirilmiştir. Araştırmada katılımcıların psikolojik sağlamlık, travma sonrası gelişim, olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma düzeylerinde yaş, medeni durum, sosyoekonomik düzey değişkenlerine göre gruplar arasında anlamlı farklılık olduğu, cinsiyet ve eğitim düzeyi değişkenlerine göre ise gruplar arasında anlamlı farklılaşmanın olmadığı görülmüştür. 18-24 yaş grubunun psikolojik sağlamlığı 25-34 yaş grubu dışında tüm yaş gruplarından anlamlı derecede düşük bulunmuş, 35-44 yaş grubunun 25-34 yaş grubuna göre anlamlı derecede daha sık olumlu dinî başa çıkmayı kullandığı belirlenmiştir. Evlilerin psikolojik sağlamlıklarının bekarlardan anlamlı derecede yüksek bulunduğu çalışmada bekarların evlilere göre daha sık olumsuz dinî başa çıkmaya başvurdukları tespit edilmiştir. Diğer taraftan araştırmada ortanın altı gelir grubunda olanların ortanın üstünde olanlara göre daha sık olumsuz dinî başa çıkmaya başvurdukları bulunmuştur.

Araştırmada aracılık analizi yapabilmek amacıyla öncelikle değişkenler arasındaki ilişki korelasyon analizi ile incelenmiş, psikolojik sağlamlık, travma sonrası gelişim ve olumlu dinî başa çıkma değişkenlerinin birbiriyle pozitif yönlü anlamlı ilişkilerinin olduğu, olumsuz dinî başa çıkma ile psikolojik sağlamlık ve travma sonrası gelişim arasındaki ilişkilerin ise negatif yönlü anlamlı olduğu tespit edilmiştir. Değişkenler arasındaki ilişkiyi daha detaylı anlayabilmek için yapılan regresyon analizi ve Hayes'in Process Macro eklentisi kullanılarak gerçekleştirilen analizde psikolojik sağlamlık ve olumlu dinî başa çıkmanın travma sonrası gelişimi anlamlı derecede yordadığı, olumsuz dinî başa çıkmanın ise yordayıcılığının anlamlılık düzeyine ulaşmadığı görülmektedir. Bu analizler yapıldıktan sonra araştırmada son olarak psikolojik sağlamlık ve travma sonrası gelişim arasındaki ilişkide olumlu ve olumsuz dinî başa çıkmanın aracılık etkisi incelenmiş, Process Macro eklentisi kullanılarak gerçekleştirilen analizde olumlu dinî başa çıkmanın bu ilişkide kısmî aracı olduğu, olumsuz dinî başa çıkmanın aracılık etkisinin ise anlamlılık düzeyine ulaşmadığı belirlenmiştir.

Araştırmada sosyo-demografik değişkenlere göre travma sonrası gelişim, psikolojik sağlamlık, olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma düzeylerinde gruplar arasında sınırlı sayıda anlamlı farklılığa rastlandığından bu değişkenlerin önemli ölçüde etkili faktörler olmadıkları sonucuna ulaşılmıştır. Zira araştırmada cinsiyet, eğitim düzeyi gibi travma sonrası gelişim, psikolojik sağlamlık ve dinî başa çıkma düzeylerinde farklılık oluşturacağı tahmin edilen değişkenlerde farklılık bulunamamış, yaş faktörünün psikolojik sağlamlıkta oluşturduğu fark dışında dikkate değer bir fark tespit edilememiştir.

Araştırmada katılımcıların psikolojik sağlamlık düzeyleri ile olumlu dinî başa çıkma arasındaki pozitif yönlü, olumsuz dinî başa çıkma arasında ise negatif yönlü anlamlı ilişkilerin olmasından olumlu dinî başa çıkmaya başvurmanın psikolojik sağlamlığı güçlendirebileceği, olumsuz dinî başa çıkmaya başvurmanın ise aksine psikolojik sağlamlığı zayıflatabileceği

sonucu çıkarılmıştır. Katılımcıların travma sonrası gelişim düzeyleri ile olumlu dinî başa çıkma arasında pozitif yönlü güçlü anlamlı ilişkilerin olması, olumsuz dinî başa çıkma arasında ise ilişkilerin negatif yönlü olması nedeniyle olumlu dinî başa çıkmaya başvurmanın travma sonrasında gelişim göstermeye yardımcı olabileceğinden, olumsuz dinî başa çıkmaya başvurmanın ise travma sonrası gelişimi engelleyici bir faktör olabileceğinden söz edilebilir. Araştırmada psikolojik sağlamlık düzeyleri ile travma sonrası gelişim düzeyleri arasında pozitif ilişkiler tespit edilmesi iki değişkenin birbirini olumlu yönde etkilediğini, katılımcıların travma ile karşılaştıklarında dirençli ve dayanıklı olmalarının, yeni duruma daha hızlı uyum sağlamalarının travma sonrasında stres bozukluğu yaşamalarına engel olabileceği dahası travmayı fırsata dönüştürerek gelişim göstermelerine yardımcı olabileceği söylenebilir.

Araştırmanın amacını da oluşturan temel sonuç psikolojik sağlamlık ile travma sonrası gelişim arasındaki ilişkide olumlu dinî başa çıkmanın kısmi aracı olduğu, olumsuz dinî başa çıkmanın ise aracılık rolünün olmadığı sonucudur. Psikolojik sağlamlığın travma sonrası gelişim üzerindeki etkisinin yaklaşık %26'sının olumlu dinî başa çıkmadan kaynaklandığı söylenebilir. Bulgulardan hareketle katılımcıların psikolojik sağlamlıklarının travma sonrası gelişimleri üzerindeki etkisinin bir kısmının olumlu dinî başa çıkma yöntemlerine başvurmalarından kaynaklandığı sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla araştırmada travma karşısında yılmazlık gösteren, sağlam duran ve çabucak kendini toparlayan bireylerin yaşadıkları süreçte olumlu dinî başa çıkmaya başvurarak dinden destek almalarının ve olumsuz dinî başa çıkmadan uzak durmalarının, travma sonrasında kendilik algılarında, kişilerarası ilişkilerinde, yaşamın anlamı ve değerini anlamalarında, yeni seçenekleri fark etmelerinde, dinî/manevî hayatlarında bazı olumlu değişiklikler yaşamalarına ve böylece gelişim göstermelerine yol açabileceği söylenebilir.

Araştırma bulguları olumlu dinî başa çıkmanın hem psikolojik sağlamlığı hem de travma sonrası gelişimi olumlu yönde etkileyen bir faktör olduğunu ortaya koymuştur. Buradan hareketle bireylerin psikolojik sağlamlıklarını artırmaya, travma sonrasında gelişim yaşamalarını desteklemeye yönelik hazırlanan müdahale programlarında olumlu dinî başa çıkmaya yer verilmesi, travma yaşamış bireylere verilen danışmanlıklar ve psikoterapilerde danışanın istemesi halinde olumlu dinî başa çıkmanın programa dahil edilmesi önerilebilir. Ayrıca olumsuz dinî başa çıkmanın psikolojik sağlamlığı ve travma sonrası gelişimi olumsuz etkileyebileceği sonucu bu araştırmada elde edildiğinden söz konusu müdahale programlarında olumsuz dinî başa çıkmanın olumsuz etkileri konusunda danışanların bilinçlendirilmesi yararlı olabilir. Konunun daha iyi anlaşılması için travma yaşamış özel gruplarla araştırmaların yapılması, araştırmanın önerilerindedir.

Kaynaklar

- Ai, Amy vd. "Posttraumatic Growth in Patients Who Survived Cardiac Surgery: The Predictive and Mediating Roles of Faith-Based Factors". *Journal of Behavioral Medicine* 36/2 (2012), 186-198. <https://doi.org/10.1007/s10865-012-9412-6>
- Allport, Gordon W. *Birey ve Dini*. çev. Bilal Sambur. Ankara; Elis Yayınları, 2004.
- Arıkan, Gizem. *Prevalence Of Traumatic Events And Determinants Of Posttraumatic Growth İn University Students*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak- Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Ayten, Ali, ve Refik Yıldız. "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dini Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 281-308.
- Baron, Reuben M. ve David A. Kenny. "The Moderator-Mediator Variable Distinction in Social Psychological Research: Conceptual, Strategic, and Statistical Considerations". *Journal of Personality and Social Psychology* 51/6 (1986), 1173-1182. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.51.6.1173>
- Batan, Nazlı S. ve Ali Ayten. "Dini Başa Çıkma, Psikolojik Dayanıklılık ve Yaşam Doyumu İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3 (2015), 67-92.
- Bayram, Nuran. *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş-Amos Uygulamaları*. Bursa: Ezgi Kitabevi, 2013.
- Bonanno, George A. "Loss, Trauma, and Human Resilience: Have We Underestimated the Human Capacity to Thrive After Extremely Aversive Events?". *American Psychologist* 59 (2004), 20-28. DOI: 10.1037/0003-066X.59.1.20
- Bonanno, George, S. Galea, A. Bucciarelli ve D. Vlahov. "What Predicts Psychological Resilience After Disaster? The Role Of Demographics, Resources, And Life Stress". *Journal Consult Clinical Psychology* 75/5 (2007), 671-82. doi: 10.1037/0022-006X.75.5.671.
- Bonanno, George A. "Loss, Trauma, and Human Resilience: Have We Underestimated the Human Capacity to Thrive After Extremely Aversive Events?" *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* S/1 (2008), 101–113. <https://doi.org/10.1037/1942-9681.S.1.101>
- Bonanno, George A. "Loss, Trauma, and Human Resilience: Have We Underestimated the Human Capacity to Thrive After Extremely Aversive Events?". *American Psychologist* 59 (2004), 20-28.
- Bonanno, George A., ve Anthony D. Mancini. "The Human Capacity to Thrive in the Face of Potential Trauma", *Pediatrics* 121/2 (2008), 369-375. doi: 10.1542/peds.2007-1648.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2017.
- Burnett, Harvey J., ve Herbert Helm. "Relationship Between Posttraumatic Stress Disorder, Resilience, and Religious Orientation and Practices Among University Student Earthquake Survivors in Haiti". *International Journal of Emergency Mental Health and Human Resilience* 15/2 (2013), 97-104.
- Calhoun, Lawrence G., A. Cann ve R. G. Tedeschi. "The Posttraumatic Growth Model: Sociocultural Considerations". *Posttraumatic Growth Around the Globe: Research Findings and Practice Implications*. ed. Tzipi Weiss- Roni Berger. 1-14. Hobo-ken,NJ: John Wiley& Sons, 2010.
- Carver, Charles S. "Resilience and Thriving: Issues, Models, and Linkages". *Journal of Social Issues* 54/2 (1998), 245-266. <https://doi.org/10.1111/0022-4537.641998064>
- Chan, Christian S., ve Jean E. Rhodes. "Religious Coping, Posttraumatic Stress, Psychological Distress, and Posttraumatic Growth Among Female Survivors Four Years After Hurricane Katrina". *Journal Trauma Stress* 26/2 (2013), 257-265. doi: 10.1002/jts.21801.
- Connor, Kathryn M., J. R. T. Davidson ve L. Lee. "Spirituality, Resilience, and Anger in Survivors of Violent Trauma: A Community Survey". *Journal Trauma Stress* 16/5 (2003), 487-494. doi: 10.1023/A:1025762512279.

- Çınar, Mehmet. "Dinî Tutum İle Psikolojik Sağlamlık Arasındaki İlişkide Tevekkülün Aracılık Rolünün İncelenmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (2022), 1183-1208. <https://doi.org/10.33415/daad.1123529>
- Denizel Güven, Ezgi. *Yetişkinlerde Travma Sonrası Gelişiminin Yordanması: Soma Maden Kazası Örneği*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019.
- Dirik, Gülay, ve Hazal Ayas. "Kanser Hastası Çocukların Ebeveynlerinde Travma Sonrası Gelişim ve Yükleme Biçimleri". *Türk Psikoloji Yazıları* 21/41 (2018), 1-12.
- Doğan, Mebrure. "Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dinî Motivasyon, Dinî Başa Çıkma, Sabır ve Şükürün Rolü". *Journal of Turkish Studies* 13/25 (2018).
- Doğan, Mebrure. *Acıdan Erdeme Yolculuk- Travma Sonrası Gelişim Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- Doğan, Tayfun. "Kısa Psikolojik Sağlamlık Ölçeği'nin Türkçe Uyarlaması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *The Journal of Happiness & Well-Being* 3/1 (2015), 93-102.
- Dürü, Çağay. *Travma Sonrası Stres Belirtileri ve Travma Sonrası Büyümenin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi ve Bir Model Önerisi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Earvolino-Ramirez, Marie. "Resilience: A Concept Analysis". *Nurs Forum* 42/2 (2007), 73-82. doi: 10.1111/j.1744-6198.2007.00070.x.
- Erim, Nazlı Hilal. *Üniversite Öğrencilerinin Psikolojik Sağlamlıkları ve Pandemiyle Başa Çıkma Stratejileri Arasında İyimserliğin Aracı Rolü*. Hacettepe Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Ekşi, Halil, C. Boyalı ve D. Ümmet. "Öğretmen Adaylarının Spiritüel İyi Oluş İle Yaşamda Anlam Değişkenlerinin Psikolojik Dayanıklılığı Yordaması: Bir Yapısal Eşitlik Modeli (YEM) Denemesi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 27/4 (2019), 1695-1704. DOI: 10.24106/kefdergi.3256
- Erdoğan, Emine. *Tanrı Algısı, Dinî Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Gencer, Nevzat, ve M. Cengil. "Travma Sonrası Büyüme ve Din". *Dindarlık, Kişilik ve Ruh Sağlığı*. ed. Nevzat Gencer- Muammer Cengil. 323-358. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- Gizir, Cem. "Psikolojik Sağlamlık, Risk Faktörleri ve Koruyucu Faktörler Üzerine Bir Derleme Çalışması". *Türk Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 28 (2007), 113-128. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tpdrd/issue/21448/229850>
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 22 Eylül 2023. <https://sozluk.gov.tr/>
- Gürkan, Uğur. "Yılmazlık Ölçeği (YÖ): Ölçek Geliştirme, Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 39/2 (2006), 45-74.
- Güven, Kübra. *Marmara Depremine Yaşayan Yetişkinlerin Algıladıkları Sosyal Destek Düzeyleri ile Travma Sonrası Gelişim ve Depresyon Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Hayes, Andrew F. *Introduction to Mediation, Moderation, and Conditional Process Analysis, Second Edition: A Regression-Based Approach*. NewYork: Guilford Publications, 2017.
- Herman, Judith Lewis. *Travma ve İyileşme*. çev. Tamer Tosun. İstanbul: Literatür Yayınları, 2017.
- Herrman, H., D. E. Stewart, N. Diaz-Granados, E. L. Berger, B. Jackson, ve T. Yuen. "What is Resilience?". *The Canadian Journal of Psychiatry* 56/5 (2011), 258-265. doi:10.1177/070674371105600504.
- Işık, Şerife. "Türkiye'de Kendini Toparlama Gücü Konusunda Yapılmış Araştırmaların İncelenmesi". *Turkish Psychological Counseling and Guidance Journal* 6 /45 (2016), 65-76. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tpdrd/issue/42745/51592966>

- İnci, F., ve H. Boztepe. "Trauma Sonrası Büyüme: Öldürmeyen Acı Güçlendirir Mi?". *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 4/2 (2013), 80-84.
- Janoff-Bulman, Ronnie. "Assumptive Worlds and the Stress of Traumatic Events: Applications of the Schema Construct". *Social Cognition* 7 (1989),113-136.
- Jurisova, Erica. "Coping Strategies and Post-Traumatic Growth in Paramedics: Moderating Effect of Specific Self- Efficacy and Positive/ Negative Affectivity". *Studia Psychologica* 58/4 (2016), 259-275.
- Kamya A, Hogo. "Hardiness And Spiritual Well-Being among Social Work Students: Implications For Social Work Education". *Journal of Social Work Education* 36/2 (2000), 231-240.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2017.
- Kararımk, Özlem. "Psikolojik Sağlık, Risk Faktörleri ve Koruyucu Faktörler". *Turkish Psychological Counseling and Guidance Journal* 3/26 (2006), 129-142.
- <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tpdrd/issue/21446/229856>.
- Kararımk, Özlem. *Investigation of Personal Qualities Contributing to Psychological Resilience Among Earthquake Survivors: A Model Testing Study*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.
- Kararımk, Özlem, ve Aslı Bugay. "Sağlıklı Psikolojik İşlerlik ve Travma Karşısında Uyum Sağlama Yetisi Olarak Psikolojik Sağlık". *Afetler, Krizler, Travmalar ve Psikolojik Yardım*. ed. Özgür-Erdur Baker-Türkan Doğan. 75-109. 3. Basım. Ankara: Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Derneği, 2020.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel yayıncılık, 21. Basım, 2010.
- Kula, Naci. *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Dem Yayınları, 2005.
- Lazarus, Richard S., ve Susan Folkman. *Stress, Appraisal and Coping*. New York: Springer, 1984.
- Linley, Alex P., ve Stephen Joseph. "Positive Change Following Trauma and Adversity: A Review". *Journal Trauma Stress* 17/1 (2004), 11-21.
- Masten, Ann S. "Ordinary Magic: Resilience Processes in Development". *American Psychologist* 56 (2001), 227-238. <http://dx.doi.org/10.1037/0003-066X.56.3.227>
- McIntire, Laura ve Renae Duncan. "Associations Among Religious Coping, Daily Hassles, and Resilience". *Archive for the Psychology of Religion* 35/1(2013), 101-117. <https://doi.org/10.1163/15736121-12341252>
- McMillen, Curtis, ve R. H Fischer. "The Perceived Benefit Scales: Measuring Perceived Positive Life Changes After Negative Events". *Social Work Research* 22/3 (1998), 173-187.
- Merriam Webster. Erişim 15 Ağustos 2023. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/trauma>
- Ogińska-Bulik, Nina. "The Relationship Between Resiliency and Posttraumatic Growth Following the Death of Someone Close". *OMEGA-Journal of Death and Dying* 71/3 (2015), 233-244. <https://doi.org/10.1177/0030222815575502>
- O'Leary, Virginia E.- J. R. Ickovics. "Resilience and Thriving in Response to Challenge: An Opportunity For A Paradigm Shift in Womens Health". *Women's Health: Research on Gender, Behavior, and Policy* 1/2 (1995), 121-142.
- Pargament, Kenneth I., H. G. Koenig, ve L. M. Perez. "The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE". *Journal of Clinical Psychology* 56 (2000), 519-543.
- Pargament, Kenneth I., N. Tarakeshwar, C. G. Ellison, ve K. M. Wullf. "Religious Coping Among the Religious: The Relationships Between Religious Coping and Well-Being in a National Sample of Presbyterian Clergy, Elders, and Members". *Journal for the Scientific Study of Religion* 40/3 (2001), 497-513.
- Park, Crystal, L. H. Cohen, ve R. L. Murch. "Assessment and Prediction of Stress-Related Growth". *Journal of Personality* 64/1 (1996), 71-105.

- Peterson, Christopher, N. Park, N. Pole, W. D'Andrea, ve M. E. P. Seligman. "Strengths of Character and Posttraumatic Growth". *Journal Trauma Stress* 21/2 (2008), 214-217. doi: 10.1002/jts.20332.
- Ruglass, Lesia, ve Kathleen Kendall-Tackett. *Psychology of Trauma*. New York: Springer Publishing Company, 2014,
- Ruppert, Franz. *Travmatik Yaşantılar- Sembiyoz ve Otonomi*. çev. Zengin, Fatma. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- Shakespeare-Finch, Jane, E. Martinek, R. G. Tedeschi, ve L. G. Calhoun. "A Qualitative Approach to Assessing the Validity of the Posttraumatic Growth Inventory". *Journal of Loss and Trauma- International Perspectives on Stress & Coping* 18/6 (2013), 572-591.
- Smith, Bruce W., J. Dalen, K. Wiggins, E. Tooley, P. Christopher, ve J. Bernard. "The Brief Resilience Scale: Assessing The Ability to Bounce Back". *International Journal of Behavioral Medicine* 15 (2008), 194-200.
- Şimşir, Zeynep, S. T. Boynueğri, ve B. Dilmaç. "Religion and Spirituality in the Life of Individuals With Paraplegia: Spiritual Journey From Trauma to Spiritual Development". *Spiritual Psychology and Counseling* 2 (2017), 89-110.
- Taku, Kanako, A. Cann, L. G. Calgoun, ve R. G. Tedeschi. "The Factor Structure of the Posttraumatic Growth Inventory: A Comparison of Five Models Using Confirmatory Factor Analysis". *Journal of Traumatic Stress* 21/2 (2008), 158-164.
- Taku, Kanako vd. "Posttraumatic Growth (PTG) and Posttraumatic Depreciation (PTD) Across Ten Countries: Global Validation of The PTG-PTD Theoretical Model". *Personality and Individual Differences* 169 (2021), 1-6.
- Tedeschi, Richard G., ve Lawrence Calhoun. "The Posttraumatic Growth Inventory: Measuring the Positive Legacy of Trauma". *Journal of Traumatic Stress* 9/3 (1996), 455-472.
- . "Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence". *Psychological Inquiry* 15 (2004), 1-18.
- . "The Foundations of Postt-Raumatic Growth: An Expanded Framework". *Handbook of Posttraumatic Growth Research and Practice*. ed. Tedeschi, Richard G.- Calhoun, Lawrence. 1-24. London: Lawrence Erlbaum Associate, 2006.
- Tedeschi, Richard G., A. Cann, K. Taku, E. Senol-Durak, ve L. G. Calhoun, "The Posttraumatic Growth Inventory: A Revision Integrating Existential and Spiritual Change". *Journal Trauma Stress* 30/1 (2017), 11-18. doi: 10.1002/jts.22155.
- Tedeschi, Richard G., Jane Shakespeare-Finch, Kanako Taku, ve Lawrence G. Calhoun. *Travma Sonrası Gelişim*. çev. ed. Seda Bayraktar. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Terzi, Şerife. "Kendini Toparlama Gücü Ölçeğinin Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmaları". *Türk Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 26 (2006), 77-86.
- Uysal, Veysel, A. K. Göktepe, S. Karagöz, ve M. İlerisoy. "Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2017), 139-160.
- Üzar Özçetin, Yeter Sinem, ve Duygu Hiçdurmaz. "Kanser Deneyiminde Travma Sonrası Büyüme ve Psikolojik Sağlamlık". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 9/4 (2017), 388-397.
- Walsh, Deirdre M. J., T. G. Morrison, R. J. Conway, E. Rogers, F. J. Sullivan, ve A. Groarke. "A Model to Predict Psychological and Health-Related Adjustment in Men with Prostate Cancer: The Role of Post Traumatic Growth, Physical Post Traumatic Growth, Resilience and Mindfulness". *Frontiers in Psychology* 15/9 (2018), 136. doi:10.3389/fpsyg.2018.00136

- Waugh, Amy, G. Kiemle, ve P. Sladec. "What Aspects of Post-Traumatic Growth Are Experienced By Bereaved Parents? A Systematic Review". *European Journal of Psychotraumatology* 9 (2018), 1-14.
- Weiss, Tzipi, ve Roni Berger. "Posttraumatic Growth Around the Globe: Research Findings and Practice Implications". *Posttraumatic Growth Around the Globe: Research Findings and Practice Implications*. ed. Tzipi Weiss- Roni Berger. 188-195. Hobo-ken,NJ: John Wiley& Sons, 2010.
- Wilson, B., B. A. Morris, ve S. Chambers. "A Structural Equation Model of Posttraumatic Growth After Prostate Cancer". *Psychooncology* 23/11 (2014), 1212-1219. doi: 10.1002/pon.3546.
- Yapıcı, Asım. "Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri". *Dinî Araştırmalar* 19/49 (2016), 131-161.
- Yıldırım, Sonay, ve Orhan Gürsu. "Yetişkinlerde Dindarlık ve Psikolojik Dayanıklılık İlişkisi". *Turkish Academic Research Review* 6/1, 27-54 . DOI: 10.30622/tarr.865014
- Yılmaz, Banu. *Arama-Kurtarma Çalışanlarında Travma Sonrası Stres Belirtileri ve Travma Sonrası Büyüme ile İlişkili Değişkenler*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Yılmaz, Veysel, ve Zeynep İlhan Dalbudak. "Aracı Değişken Etkisinin İncelenmesi: Yüksek Hızlı Tren İşletmeciliği Üzerine Bir Uygulama". *Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi* 14/2 (2018), 517-534. DOI: 10.17130/ijmeb.2018239946
- Yu, Yongju, Li Peng, Long Chen, Ling Long, Wei He, Min Li, ve Tao Wang. "Resilience and Social Support Promote Posttraumatic Growth of Women With Infertility: The Mediating Role of Positive Coping". *Psychiatry Research* 215/2 (2014), 401-405. doi: 10.1016/j.psychres.2013.10.032.
- Zamora, Eduardo R., J.Yi, J. Akter, J. Kim, E. L. Warner, ve A. C. Kirchoff. "Having Cancer Was Awful But Also Something Good Came Out: Post-Traumatic Growth among Adult Survivors of Pediatric and Adolescent Cancer". *European Journal of Oncology Nursing* 28 (2017), 21-27.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Âbidîn Paşa Tarafından Osmanlı Türkçesiyle Kaleme Alınmış Arap Dili Gramerine Dair Bir Eser: *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî**

A Work on the Grammar of the Arabic Language Written in
Ottoman Turkish by 'Âbidîn Pasha: *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i 'Arabî*

İsa GÜCEYÜZ**

Öz: Arapça dil ilimleri içerisinde yer alan Nahiv ilmi Arap gramerini konu edinen bir disiplin olup İslam ilim ve düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. Câhiliye'den günümüze, genelde Arap edebiyatını özelde ise nahiv ilmini ve tarihini çeşitli dönemlere ayırmak mümkündür. Bu dönemlerden birisi de 1516-1802 yılları arasında kapsayan ve Arap edebiyatında önemli bir yer tutan Osmanlı dönemidir. Osmanlı döneminde klasik ilimlerin temelini teşkil eden Arapçaya oldukça önem verilmiş ve bu dönemin medreselerinde Arapçaya dayalı dil ilimleri ağırlıklı olarak okutulmuştur. Bu ilimlerin temelinde ise sarf, nahiv ve belâgat mevcuttur. Âbidîn Paşa da son dönem Osmanlı âlimlerinden birisi olup; nahivden edebiyata, tasavvufun kelama, felsefeden ekonomi ve borsaya birçok alana dair eser kaleme almış çok yönlü bir ilim adamıdır. Âbidîn Paşa, 1843 yılında Prevezde dünyaya gelmiştir. Selânik, Adana, Sivas, Ankara ve Cezâyir-i Bahr-i Sefid (Akdeniz Adaları) gibi birçok yerde valilik yapmakla birlikte kısa bir süreliğine Hâriciye nâzırlığı görevini de üstlenmiştir. İyi derecede Arapça, Farsça, Arnavutça, Fransızca ve Yunanca bilen Paşa, aynı zamanda Yunanca şiirler de kaleme almıştır.

Âbidîn Paşa daha çok Mesnevî şerhi ile öne çıkmaktadır. Ancak diğer alanlara dair risale ve eserlerinin de oldukça kıymetli olduğunu söylemek mümkündür. Beş ayrı dili iyi derecede bilen Âbidîn Paşa, Arapça gramerine dair *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî* isiminde bir eser de kaleme almıştır. Eser, 1312/1895 yılında Rodos Cezâyir-i Bahr-i Sefid Vilâyet Matbaası'nda basılmış ve 2012 yılında İstanbul Kalkınma Ajansı tarafından Osmanlı dönemi nadir eserlerin kataloglanması projesi kapsamında dijital ortama aktarılmıştır. Âbidîn Paşa'nın eserlerinin çoğu çeşitli çalışmalarda konu edinilmiş olmakla birlikte onun *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî* isimli eseri hakkında müstakil bir çalışma yapılmamıştır.

Bu çalışmada betimleyici ve açıklayıcı yöntem kullanılmıştır. Eser, genel gramer ve i'râb konuları olmak üzere iki temel başlık altında incelenmiştir. Eserde kelime türleri, semâ'î ve kıyasî âmiller, merfu'ât, mansûbat ve mecrûrat gibi konular üzerinde detaylı olarak

* Bu makale, Bütün Yönleriyle Abidin Paşa Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Osmanlı Türkçesiyle Kaleme Alınmış Arapça Gramerine Dair Bir Eser: Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir./ This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "A Work on Arabic Grammar Written in Ottoman Turkish: Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i 'Arabî", orally delivered at the Bütün Yönleriyle Abidin Paşa Symposium.

** Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı,
isa.guceyuz@asbu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7488-6914

durulmuştur. Bunlara ek olarak lafzî, takdîrî ve mahallî îrâb meselesi de işlenmiş fakat “kâne” – “inne” ve benzerleri, te’kîd, bedel, atf-ı beyân gibi konuların îrâbına detaylı olarak girilmemiştir. Tahzîr, îgrâ, ihtisâs, mübâlağa bildiren ifadeler, ism-i tafdîl, medih, zem ve teaccüb bildiren fiiller gibi konulara ise temas edilmemiştir. Konuların kullanım alanının diğerlerine göre daha az olması veya kitabın muhtasar bir eser özelliğine sahip olması gibi sebeplerle Âbidîn Paşa’nın bu tür meseleleri ele almadığı ifade edilebilir. Bu yönüyle eserin, nahvin kısa ve kolay bir şekilde öğretilmesi amacıyla kaleme alındığı söylenebilir. Müellif, eserinde müstakîl bir kaynakçaya yer vermemiştir. Ancak Birgivi Mehmed Efendi’nin ‘Avâmil ve İzhâr’, İbnu’l-Hâcib’in Kâfiye’si, İbn Hişâm’ın Muğni’l-Lebib ve Kavâidu’l-İrâbî, şârihine nispetle Molla Câmî (el-Fevâidu’z-Ziyâ’iyye) olarak da bilinen Kâfiye şerhi gibi temel gramer eserlerinin Âbidîn Paşa’nın kaynakları arasında bulunduğunu söylemek mümkündür.

Osmanlıda Tanzimat dönemine kadar nahivle ilgili telif, şerh ve hâsiye türündeki eserlerin genellikle Arapça olarak kaleme alındığı görülmektedir. Tanzimat ile birlikte dilde Türkçecilik, Türkçe eser yazma, nahiv öğretiminde yeni yöntem arayışları ve nahvin kolaylaştırılması gibi düşünceler ağırlık kazanmıştır. Nitekim Tanzimat sonrasında bu tür düşünceleri merkeze alan eserler artış göstermiştir. Eserini Türkçe olarak kaleme alan Âbidîn Paşa’nın da bu düşüncelerden etkilendiği, talebelere ana dilinden hareketle ve yeni bir yöntemle nahvi öğretmeyi amaçladığı söylenebilir. Âbidîn Paşa’nın ayrıca nahvin kolay bir şekilde öğretilmesi veya nahvin kolaylaştırılması düşüncesinin olduğu ifade edilebilir. Arapça gramer konularının genellikle ayrıntılı işlendiği bir dönemde Âbidîn Paşa’nın bu konuların detayına girmemesi de aynı hususa işaret etmektedir. Nitekim, eserin başlığında da Arap nahvini yeni bir yöntemle ele aldığını ifade etmektedir.

Âbidîn Paşa, Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî adlı eserinde öncelikle, ele aldığı konuyla ilgili kavramları Türkçe olarak açıklamaktadır. Bu bağlamda nahiv, îrâb, mebnî, mu’rab gibi temel kavramlara yer vermektedir. Ardından ele aldığı konuları bolca örnekle açıklamaktadır. Âbidîn Paşa’nın eserini ele alış yöntemi ve konuların taksimi büyük oranda kendinden önceki eserlerle benzerlik göstermektedir. Kendisi de nahvi tarif ettikten sonra kelimenin; isim, fiil ve harf/edattan oluşan klasik tasnifiyle eserine başlamıştır. Bu bağlamda Sibeveyhi ve İbnu’l-Hâcib çizgisinde olduğu söylenebilir. Ele alınan diğer konularda da benzer bir durum söz konusudur. Ancak klasik eserlerde sıkça görülen âyet, hadis ve eski Arap şiirinden örneklerle konuyu açıklama durumuna Âbidîn Paşa’nın eserinde fazla rastlanmamaktadır.

Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî adlı eserde ele alınan nahiv kavramlarının tamamı Osmanlı Türkçesiyle açıklanmıştır. Bu bağlamda nahve ait kavramların Türkçe açıklamalarının verilmesi oldukça önemlidir. Dolayısıyla bahsi geçen eserde, özellikle nahiv ilmi bağlamında, terimler sözlüğü yazarları için önemli malzemeler bulunmaktadır. Eserde verilen Arapça örneklerin tamamı Türkçeye tercüme edilmiştir. Burada, temel düzeyde Arapça gramerini öğrenmek isteyen talebenin örnekleri ana dilleriyle irtibatlandırma- ları sûretiyle konuları daha hızlı kavramaları hedefi güdüldüğü söylenebilir.

Âbidîn Paşa’nın ihtâr/uyarı başlığı altında nahivde birbirine karışma ihtimali yüksek olan hususlara müstakîl olarak yer vermesi eseri önemli kılan bir başka yöndür. Ayrıca bu başlık altında Arapça gramerinde kural dışı veya istisnâî olan durumlara da yer vermektedir. Böylelikle okuyucunun zihninde meydana gelebilecek muhtemel karışıklıkları gidermeye çalışmaktadır. Kullandığı bu yöntemle klasik dönemde yazılan eserlerden farklı bir yöntem izlediği görülmektedir. Zira böyle bir yöntemle klasik eserlerde fazla rastlanmamaktadır.

Arapça gramerinin çokça mütalaa edilmeden öğrenilemeyeceğini düşünen müellif, eserini farklı bir yöntemle ve akıcı bir üslupla kaleme aldığını ifade etmektedir. Âbidîn Paşa

gramer bağlamında birtakım özellik ve kurallara yer verse de bazı kelimeleri tam olarak tanımanın ancak semâ' yani "duyma ve çok metin okuma alışkanlığı" ile mümkün olduğunu söylemiştir. Eserin metodu çoğunlukla Osmanlı döneminde kaleme alınmış klasik eserlerle benzeşirken bazı noktalarda ise onlardan ayrılmaktadır. Eserde ele alınan konularla ilgili alıştırmaya yer verilmemiştir. Kaynaklarda, eserin Tanzimat dönemi medreselerinde kullanıldığı belirtilmekle birlikte ders kitabı olarak okutulduğuna dair bir bilgi zikredilmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Nahiv (Arapça Grameri), Âbidin Paşa, Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî, Osmanlı Türkçesi.

Abstract: an-Nahv science, which is among the Arabic language sciences, focuses on Arabic grammar and has an important place in the history of Islamic science and thought. It is possible to divide Arabic literature in general, and the science and history of an-Nahv in particular, into various periods from the time of ignorance to the present day. One of these periods is the Ottoman period, which covers the period between 1516 and 1802, and holds an important place in Arabic literature. During the Ottoman period, great importance was given to Arabic, which formed the basis of classical sciences, and linguistic sciences based on Arabic were mainly taught in the madrasahs of this period. On the basis of these sciences, there is aş-Şarf, an-Nahv and al-balâğah. Âbidin Pasha is one of the late Ottoman scholars; He is a versatile scholar who has written works on many fields, from syntax to literature, from Sufism to theology, from philosophy to economics and the stock market. Âbidin Pasha was born in Preveza in 1843. While he served as governor in many places, such as Selânik, Adana, Sivas, Ankara, and Cezâyir-i Baħr-i Sefid (Mediterranean Islands), he also served as the Minister of Foreign Affairs for a short time. Pasha, who was fluent in Arabic, Persian, Albanian, French, and Greek, wrote poems in Greek.

Âbidin Pasha stands out mostly with his Meşnevî commentary. However, it is possible to say that his treatises and works on other fields are also very valuable. Âbidin Pasha, who knew five different languages well, also wrote a work on Arabic grammar called *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî*. The work was printed on 1312/1895 at the Rhodes Cezâyir-i Baħr-i Sefid Provincial Printing House and was transferred to the digital environment in 2012 by the Istanbul Development Agency within the scope of the project of cataloging rare works of the Ottoman period. Although most of Âbidin Pasha's works have been discussed in various studies, no separate study has been conducted on his work *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî*.

Descriptive and explanatory methods were used in this study. This work has been examined under two main headings: general grammar and al-irâb subjects. In the work, subjects such as word types, al-avâmil as-Samâ'iyya and al-avâmil al-kıyâsiyya, al-marfu'ât, al-mansûbât and al-macrûrât are discussed in detail. In addition to these, the issues of al-irâb al-lafzî, al-irâb at-takhdîrî and al-irâb al-mahallî are also discussed, but the al-irâb of subjects such as "kâne" – "inne" and others like them, at-ta'kid, al-badal, atf al-bayân has not been entered into in detail. Subjects such as at-tahzîr, al-igrâ, al-ihtisâs, expressions indicating exaggeration, ism at-tafdîl, and verbs expressing praise, blame, or surprise were not touched upon. It can be stated that Âbidin Pasha did not address such issues for reasons such as the topics being less usable than others or the book being a concise work. In this respect, it can be said that the work was written with the aim of teaching syntax in a short and easy manner. The author did not include an independent bibliography in his work. However, It is possible to say that basic grammatical works such as the Birgivî Mehmed Efendi's al-'Avâmil ve al-İzhâr, İbn al-Hâjib's al-Kâfiye, İbn Hişâm's Muğni al-Labîb and Kavâ'id al-İrâb, al-Kâfiye commentary, also known

as Molla Câmî (al-Favā'id az-Ziyā'iyye) in relation to the person who commented, are among the sources of 'Ābidīn Pasha.

Until the Tanzimat period in the Ottoman Empire, independent works, commentaries, and annotations related to an-naḥv were generally written in Arabic. With Tanzimat, ideas such as Turkishness in the language, writing works in Turkish, searching for new methods in teaching grammar, and facilitating grammar gained importance. In fact, after the Tanzimat period, works centering on these ideas increased. It can be said that 'Ābidīn Pasha, who wrote his work in Turkish, was also influenced by these thoughts and aimed to teach an-naḥv to the students using a new method based on their mother tongue. It can be stated that Abidīn Pasha also had the idea of teaching an-naḥv easily or making it easier. When Arabic grammatical subjects were generally covered in detail, the fact that 'Ābidīn Pasha did not go into detail regarding these subjects refers to the same point. In fact, in the title of his work, he states that he deals with Arabic nahw using a new method.

In his work titled *Ber Ẓarz-ı Nevīn Nahv-i 'Arabī*, 'Ābidīn Pasha firstly explains the concepts related to the subject he deals with in Turkish. In this context, he includes basic concepts such as an-naḥv, al-irāb, al-mabnī, al-mu'rab. He then explained the topics covered with many examples. The method of handling 'Ābidīn Pasha's work and the division of subjects are largely similar to the works. After describing an-naḥv, he started his work with the classical classification of words consisting of nouns, verbs, and letters/prepositions. In this context, it can be said that it is in the line of Sibeveyhi and İbn al-Hājib. A similar situation exists for other issues discussed. However, explaining the subject with examples from the Qur'an, hadith and old Arabic poetry, which is frequently seen in classical works, is not frequently seen in 'Ābidīn Pasha's work.

All of the grammatical concepts discussed in the work titled *Ber Ẓarz-ı Nevīn Nahv-i 'Arabī* are explained in Ottoman Turkish. In this context, it is very important to provide Turkish explanations of the concepts of an-naḥv. Therefore, this work contains important materials for dictionary writers, especially in the context of an-naḥv. All Arabic examples given in this work have been translated into Turkish. It can be said that the aim here is for students who want to learn Arabic grammar at a basic level to understand the subjects more quickly by associating examples with their native language.

Another aspect that makes the work important is that 'Ābidīn Pasha includes separately the issues that are likely to be confused with each other in the syntax under the title of al-ikhtār/warning. In addition, it also includes situations that are irregular or exceptional in Arabic grammar. In this way, it attempts to eliminate possible confusion that may arise in the reader's mind. Using this method, he followed a different method from the works written in the classical period. In fact, this method is not often encountered in classical studies.

The author, who thinks that Arabic grammar cannot be learned without much consideration, states that he wrote his work using a new method and fluent style. Even though 'Ābidīn Pasha includes some features and rules in the context of grammar, he said that it is only possible to know some words fully with *semā*, "the habit of hearing and reading a lot of text." While the method of the work is mostly similar to classical works written in the Ottoman period, it differs from them at some points. There were no exercises regarding the topics discussed in this study. Although the sources mention that the work was used in the madrasahs of the Tanzimat period, there is no information that it was taught as a textbook.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric (al-Balāḡah), an-Naḥv (Arabic grammar), 'Ābidīn Pasha, *Ber Ẓarz-ı Nevīn Nahv-i 'Arabī*, Ottoman Turkish.

Giriş

Dilin tarihi, insanoğlunun duygularını ifade etme tarihiyle paralel bir zeminde gelişme göstermiştir. Milattan sonra 1. yüzyıldan itibaren Hindistan ve Yunanistan başta olmak üzere dil ile ilgili birtakım çalışmalar ortaya konmuş ve sonrasında dil, bilimi yapılabilir bir noktaya ulaşmıştır.¹ İslâmiyet ile birlikte Kur'ân-ı Kerîm'in doğru anlaşılması maksadıyla dile ve onunla ilgili ilimlere verilen değer artmıştır.² Sarf, nahiv, lügat, meânî, beyân, bedî', arûz, kâfiye, doğru yazma ve okuma kuralları gibi ilimler Arapçaya dair dil ilimleri olarak zikredilmiştir.³ Günümüzde ise sarf, nahiv ve belâgat olmak üzere üçlü bir tasnif yaygınlık kazanmıştır.⁴

Nahiv, dil ilimlerinden olup "Arapça gramerinin sözdizimi kuralları ile îrâb bölümünü kapsayan ilim" olarak tanımlanmaktadır.⁵ Genelde Arap edebiyatını, özeldense nahiv ilmini ve tarihini çeşitli dönemlere ayırmak mümkündür. Bu bağlamda Câhiliye Dönemi, İslâmî Dönem, Emeviler, Abbâsîler⁶ ve Osmanlı Dönemi gibi tasnifler yapılmaktadır. Bu dönemlerden birisi olan ve 1516-1802 yılları arasında kapsayan Osmanlı Dönemi, Arap edebiyatında önemli bir yer tutmaktadır.⁷

Osmanlı Dönemi Arap edebiyatı tarihi hakkında çok fazla eser kaleme alınmamış olmakla birlikte⁸ bu dönemde gramer ve belâgat alanlarına dair önemli eserler verilmiştir.⁹ Âbidîn Paşa da son dönem Osmanlı devlet adamı ve âlimlerinden biri olup siyasetten edebiyata, dilden ekonomiye birçok alanda eser vermiş önemli bir müelliftir. Âbidîn Paşa'nın yaşadığı yıllar, Osmanlı'da Tanzimat Dönemi'ne denk gelmektedir.¹⁰ Bu dönemin nahiv eserlerinde genellikle yeni yöntem arayışları etkisini göstermektedir.¹¹ Tanzimat Dönemi Arapça öğretimi ve kaynakları ile ilgili çalışmaları bulunan Kerim Açık ve

- 1 Bk. Steven Roger Fischer, *Dilin Tarihi*, çev. Muhtesim Güvenç (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2022), 137-171.
- 2 Ömer Rızâ Kehhâle, *el-Edebu'l-Arabî fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm* (Dimeşk: el-Matba'atu't-Te'avuniyye, 1972), 12-13.
- 3 Fârâbî, *İhsâ'ül-Ulûm İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 57-66; İsmail Güler (ed.), *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 8.
- 4 Osman Aktaş, "Arap Nahiv İlminin Temelleri ve İlk Nahiv Bilginleri", *İslami İlimlerin Doğuşu ve İlk Tartışmalar*, ed. Metin Özdemir – Mahmut Samar (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 177.
- 5 İsmail Durmuş, "Nahiv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/300.
- 6 Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi* (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2019), 11.
- 7 Demirayak, 15.
- 8 Demirayak, 11.
- 9 Demirayak, 64-70.
- 10 Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan önceki dönemde öğretim müesseseleri, Arapça öğretimi, eserler ve Osmanlı-Türk âlimlerinin Arap diline katkısı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kerim Açık, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Arapça Öğretimi Kaynaklar ve Yöntemler* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2022), 37-106; Mehmet Yavuz, *Kuruluşundan Fatih Devri sonuna Kadar Arapça Gramer (Sarf-Nahiv)'e Dair Eser Yazan Osmanlı Türk Âlimleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991); Mücahit Küçükşarı – İbrahim Fidan, "XVI Yüzyıl Osmanlı-Türk Âlimlerinin Arap Diline Katkısı", *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*, ed. Ekrem Demirdil vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 151-166.
- 11 Arapça gramer öğretimindeki yenilikçi hareketler için bk. Muhammet Çelik, *Arap Dili Gramerindeki Yenileşme Hareketlerinin Teorik Temelleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

Muhammet Çelik, dönemin her bir eserinin müstakil ve detaylı çalışmalara konu edilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹² Bu çalışmada Âbidin Paşa'nın hayatı ve kaleme aldığı eserler hakkında bilgi verilmeyle birlikte özelde *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî* isimli nahiv eseri üzerinde durulmaktadır.

1. Osmanlı Dönemi'nde Arapça Öğretimi

Türklerin İslâmiyete girmiş olmaları Arapça'ya özel bir önem ve ilgi göstermelerine sebep olmuştur. Bu ilgi, Osmanlı döneminde de devam etmiş ve Arapça ikinci dil olarak görülmüştür. Osmanlı Dönemi'nde Arapçayla ilgili ağırlıklı olarak lügat, sarf, nahiv ile ayrıca meânî, beyân ve bedî' ilimlerinden oluşan belâgat okutulmuştur. Edebiyat, şiir ve nesir öğretimini de bunlara dahil etmek mümkündür.¹³ Bu dönemde Arapça öğretiminde genel olarak -pratik veya ticari amaçlardan ziyade- klasik metinlerin anlaşılması hedeflenmiştir.¹⁴ Osmanlı medreselerinde okutulan eserlerde genelden özele doğru bir yöntem izlenmiştir. İlk önce alana dair temel bir kitap okutulmuş, ardından bu eserde ele alınan konular onu izleyen diğer kitaplarla pekiştirilmiş ve detaylandırılmıştır.¹⁵

İshak b. Hasan et-Tokadî'nin (ö.1100/1689) *Nazmu'l-'Ulûm'u* (Mekke:1303), Saçaklızade Muhammed b. Ebu Bekr el-Mar'âşî'nin (ö.1145/1732) *Tertibu'l-'Ulûm'u* (Haz. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988), Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın (ö.1194/1780) *Tertibu'l-'Ulûm'u* (Esad Ef. Ktp., No. 1438/12 varak 147b,152a), Cevat İzgi'nin *Osmanlı Medreselerinde İlim'i* gibi eserler, Osmanlı medreselerinin öğretim usûlü ve müfredatları hakkında detaylı bilgi vermektedir.¹⁶

Osmanlı'da üniversiteye karşılık gelebilecek *Dârülfünûn*'da 'ulûm-i şer'iyeye (şer'î ilimler/ilahiyat) şubesinde okuyacak öğrenciler için önceden Arapça bilmeleri şart koşulmuştur. Dolayısıyla bu süreçte verilen Arapça eğitimi oldukça sınırlı tutulmuştur. Bu bağlamda 1912-1914 yılları arasında haftada 4 saat ve Cumhuriyet'in ilk yılları olan 1925-1933 arasında haftada 2 saat *edebiyât-ı Arabiyye* dersi okutulmuştur. Her ne kadar *Dârülfünûn* muallimler

12 Açık, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Arapça Öğretimi Kaynaklar ve Yöntemler*, 192; Muhammet Çelik, "XIX. Yüzyılın Sonu ile XX. Yüzyılın Başında Arapça Ders Kitaplarının Yazımında Batıda Ortaya Çıkan Yeni Tekniklerden İstifade Edilmesi", 3. *Eğitim Araştırmaları Kongresi: Geçmişten Geleceğe Eğitim Tam Metin Bildiri Kitabı* (FSMVÜ-EAK 14-15 Ekim 2022), ed. Fatma Alisinanoğlu (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yayınları, 2022), 321.

13 Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi Osmanlı Dönemi*, 7-10. Osmanlı'daki dil ilimleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ali Bulut vd. (ed.), *Osmanlı'da Ulûm-i Arabiyye* (İstanbul: İsar Yayınları, 2021).

14 Dursun Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002): 274.

15 Betül Can, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Kitaplar", *Turkish Studies* 12/34 (2017), 490.

16 Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları", 276. Osmanlı dönemi Arap edebiyatı hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi Osmanlı Dönemi*; Şükran Fazlıoğlu, "Kevâkib-i Seb'â'ya Göre Osmanlı Medreselerinde Arap Dili ve Belâgati", *Sakarya Üniversitesi OSAMER Uluslararası Osmanlı Araştırmaları Kongresi: Osmanlı'da Dil ve Edebiyat* (15-17 Ekim 2015), ed. Bayram Ali Kaya ve Feyza Betül Aydın (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018).

meclisinde bu derslerin saatinin artırılması tavsiye edilse de mali durumlar gerekçe gösterilerek bu düşünce uygulama safhasına aktarılamamıştır.¹⁷

Osmanlı'da *Dârülfünûn* düzeyinde olmayan merdeselerde dili öğrenmeye dönük daha temel eserler okutulmuştur. Bu bağlamda sarf ilmiyle alakalı *Emsile*, *Binâu'l-ef'âl*, *el-Mak-sûd*, *el-İzzî*, *Merâhu'l-ervâh* ve *eş-Şâfiye* gibi eserler; nahiv ilmiyle alakalı *el-'Avâmilu'l-Mi'e*, *el-'Avâmilu'l-Cedide*, *İzhâru'l-Esrâr*, *el-Kâfiye*, *Molla Câmi (el-Fevâ'idu'z-Ziyâ'iyye)*, *el-Elfiyye fi'n-nahv*, *Şuzûru'z-zeheb* ve *Muğni'l-lebîb* gibi eserler; belâgat ilmiyle alakalı *Miftâhu'l-'ulûm*, *Telhîsu'l-Miftâh*, *el-Mutavvel*, *Muhtasaru'l-Meânî* ve *İzâh-ı Meânî* gibi eserler; lügat ilmiyle alakalı olarak ise *es-Sihâh*, *Ta'rif-i Seyyid*, *el-Kâmûsu'l-muhîr*, *Ahterî* ve *Vankûli* gibi eserler okutulmuştur.¹⁸ Arapça'ya dair ilimler hocadan bizzat ders almak, talebenin okuması ve hocanın gerekli yerlerde düzeltmesi, izahta bulunması ve temel metinlerin ezberlenmesi sûreyle tahsil edilmiştir.¹⁹

Tanzimat'ın ilanıyla birlikte Osmanlı medreseleri farklı bir aşamaya geçmiştir. Tanzimat'tan sonra açılan yeni okullarda Arapça eğitimi, medresedekilerden farklı bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Bu bağlamda Arapça öğretiminde ve kaynakların hazırlanmasında yeni birtakım yöntemler uygulanmıştır. Bu yöntemlerin en önemlilerinden birisi Arapçanın, Türkçe olarak öğretilmesidir. Dolayısıyla klasik şerh ve hâşiyelerden farklı olan birtakım yeni yöntem arayışlarına girilmiştir. Bu dönemde yazılan eserlerde Avrupada gelişen yabancı dil öğretim yöntemleri de kullanılmaya çalışılmıştır.²⁰ Son dönem Osmanlı âlimlerinden birisi olan ve Tanzimat Dönemi'nde yaşamış olan Âbidîn Paşa'nın *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî* adlı kitabı da kısa ve temel seviye bir eser olup nahvin kolay bir şekilde ve Türkçe olarak öğretilmesi maksadıyla kaleme alınmıştır. Bu eser, metot açısından yenilik ve farklılık arz eden eserler arasında görülmüştür.²¹

2. Âbidîn Paşa'nın Hayatı ve Eserleri

Âbidîn Paşa 1843 yılında Preveze'de dünyaya gelmiştir. Temel tahsilini memleketinde yapmış ve akabinde İstanbul'da devlet hizmetine girmiştir.²² Âbidîn Paşa, ailesinin “dino” olarak şöhret bulduğunu belirtmiştir.²³ Erbaa, Tekfurdağı, Varna ve Yenişehir mutasarrıflığı yapmıştır. Selânik, Adana, Sivas ve Ankara valiliği görevlerinin ardından Cezâyir-i

17 Zeki Salih Zengin, *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi* (Adana: Karahan Kitabevi, 2009), 61-63. Osmanlı medreselerinin müfredatı için bk. Şükran Fazhoğlu, “Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar: Nereden Nereye?”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/12 (2008), 593-610.

18 Can, “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Kitaplar”, 491-496; Hazer, “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”, 286-292.

19 Hazer, “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”, 280,

20 Açık, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Arapça Öğretimi Kaynaklar ve Yöntemler*, 192.

21 Açık, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Arapça Öğretimi Kaynaklar ve Yöntemler*, 237-239.

22 İskender Pala, “Âbidîn Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/310.

23 Nuri Şimşekler, “Devlet Adamı ve Mesnevî Şârihi Âbidîn Paşa Hayatı – İdareciliği – Eserleri”, *S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 9-10 (1994-1995): 117.

Bahr-i Sefîd (Akdeniz Adaları) valiliği yapmıştır. Bu görevlere ilaveten kısa süreliğine hâriciye nâzırlığı görevini de üstlenmiştir. Âbidîn Paşa; Arapça, Farsça, Arnavutça, Fransızca ve Yunanca bilmektedir. 1906 yılında vefat etmiştir. Mezarı İstanbul'daki Fatih Türbesi avlusundadır.²⁴

Âbidîn Paşa idareciliğe ek olarak dil, edebiyat, tasavvuf, tefsir, salgın hastalıklar ve borsa gibi birçok alana dair önemli eserler kaleme almıştır. Bunlardan bir kısmı risale türünde kısa eserler olmakla birlikte bazıları da oldukça hacimli eserlerdir. Âbidîn Paşa tarafından kaleme alınan ve hakkında bilgi elde edebildiğimiz eserleri kısaca şu şekilde sıralamak mümkündür:

2.1. Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin birinci cildinin tercüme ve şerhi olan bu eser altı ciltten oluşmaktadır. Âbidîn Paşa'nın en hacimli ve en meşhur çalışması olan bu eser, telifleri arasında oldukça önemli bir yere sahiptir. Âbidîn Paşa'nın Adana valisi iken yazımına başladığı eser, Sivas valiliği esnasında tamamlanmıştır. 1886 yılında Sivas ve İstanbul'da ayrı ayrı basılmıştır. Âbidîn Paşa, eserin genelinde dört bin küsur *Mesnevî* beytini tercüme ve şerh etmiştir.²⁵

2.2. Tercüme ve Şerh-i Kasîde-i Bürde

Bu eser, İmam Bûsîrî'nin (ö.695/1296 [?]) Hz. Peygamber için yazdığı *Kasîde-i Bürde*'sinin tercüme ve şerhidir. 1890 ve 1908 yıllarında neşredilen eserin tıpkıbasımı ve sadeleştirilmiş metni Ömer Faruk Harman tarafından 1977 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır. Eserin baş kısmında Âbidîn Paşa'nın kendi kaleminden terceme-i hayatı yer almaktadır. Eser içerisinde *Kasîde-i Bürde*'nin beyitleri tercüme edildikten sonra "Mânây-ı Elfâz" başlığı altında bilinmesi zor olan bazı Arapça kelimelerin Türkçe karşılıkları verilmiştir.²⁶

2.3. Müdafaa an Âlemi'l-İslâm (İslâm Âlemini Müdafaa)

Mısır'da bir papazın İslâmiyet ve Kur'an-ı Kerim aleyhinde yazdığı makaleye reddiye olarak kaleme alınmıştır. 1987 yılında İstanbul'da Tahir Bey Matbaası tarafından basılmıştır. Eser başlığıyla ilgili bazı farklılıklar bulunmakla birlikte, Hacı Selim Ağa Ktp. 2684 numara kayıtlı bulunan bu eserin ismi *Müdafaa an Âlemi'l-İslâm* olarak geçmektedir.²⁷

24 Pala, "Âbidin Paşa", 310; Şimşekler, "Devlet Adamı ve Mesnevî Şârihi Abidin Paşa", 119-121.

25 İsa Çelik ve Birol Yıldırım, "Ankara Valisi Âbidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi Ve Tasavvufi Düşünceleri", II. *Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Ethem Cebecioğlu vd. (Ankara: Kalem Neşriyat, 2017), 1/414; Şimşekler, "Devlet Adamı ve Mesnevî Şârihi Abidin Paşa", 123; Pala, "Âbidin Paşa", 310.

26 Şimşekler, "Devlet Adamı ve Mesnevî Şârihi Abidin Paşa", 125; Pala, "Âbidin Paşa", 310.

27 Çelik ve Yıldırım, "Ankara Valisi Âbidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi", 414; Şimşekler, "Devlet Adamı ve Mesnevî Şârihi Abidin Paşa", 126; Pala, "Âbidin Paşa", 310.

2.4. *Konsolid, Hevâ Oyunları, İstikrâzât*

Âbidîn Paşa bu eseri İstanbul borsa komiserliği görevi esnasında kaleme almıştır. Maliye konularıyla ilgili kısa bir risale olan bu çalışma Âbidîn Paşa'nın ilk eseridir. Eserde vadesi belli olmayan ve yalnızca faizi ödenen devlet tahvilleri, faizle borç alma, İstanbul borsa muameleleri ve Osmanlı borçlarıyla ilgili konular yer almaktadır. 1874 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır.²⁸

2.5. *Saâdet-i Dünya*

Bu eser ahlâk ve güzel öğütle ilgilidir. Eserde ahlâk-ı hamîdeye ulaşmanın yolları üzerinde durulmakla birlikte Darwinizm eleştirisi de yapılmaktadır. Eserin sonunda Mevlânâ, Sa'dî-i Şîrâzî, Hâfız, Fuzûlî ve Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi şairlerden beyitler bulunmaktadır. Eserin Rodos Matbaası (1894) ve İstanbul Arakel Matbaası (1899) olmak üzere iki baskısı mevcuttur.²⁹

2.6. *Meâlî-i İslâm*

Bu eser, İslâmiyet'in üstünlüklerini âyet-i kerîmelerle anlatan "Hikmet" başlıklı küçük pasajlardan meydana gelmiştir. 1898 yılında Tahir Bey Matbaası'nda basılmıştır.³⁰

2.7. *Kolera Hakkında Makâle-i Nâfi'a*

Eser, Âbidîn Paşa'nın Ankara valisi olduğu sürede (1886-1894) kaleme alınmıştır. Eser, Kolera'dan korunma yolları ve kolera salgını görülmesi halinde alınacak tedbirler ile ilgilidir. Yedi sayfalık oldukça öz bir eser olup Ankara Vilâyet Matbaası tarafından basılmıştır.³¹

2.8. *Mesnevî-i Şerîf'teki Arabî Kıssası*

Bu eser, Âbidîn Paşa'nın *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf* adlı eserinin dördüncü cildinde geçen ve Mesnevî hikâyelerinin hemen hemen en uzununu olan Arabî Kıssası'nın ayrı basımıdır. 1888 yılında İstanbul Mahmud Bey Matbaası tarafından neşredilmiştir. Bu eseri Arabî Kıssası'nın içerisinde geçen hikâye ve hikmetlerin daha dikkatli okunup anlaşılması amacıyla, kıssa içerisinde herhangi bir değişiklik yapmadan ayrı olarak basmıştır.³²

28 Şimşekler, "Devlet Adamı ve Mesnevî Şârihi Abidin Paşa", 123; Çelik - Yıldırım, "Ankara Valisi Âbidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi", 416.

29 Çelik ve Yıldırım "Ankara Valisi Âbidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi", 415.

30 Pala, "Âbidin Paşa", 310; Çelik - Yıldırım, "Ankara Valisi Âbidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi", 415.

31 Şimşekler, "Devlet Adamı ve Mesnevî Şârihi Abidin Paşa", 124.

32 Şimşekler, 124; Çelik ve Yıldırım "Ankara Valisi Âbidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi", 416.

Âbidîn Paşa'nın yukarıda mezkûr eserleri yanında Neogolos Dergisi'nde yayımlanan Yunanca şiirleri mevcuttur.³³ Ayrıca Âbidîn Paşa, araştırmamızın temel konusunu teşkil eden ve Arapça grameriyle ilgili olan *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî* isminde Osmanlı Türkçesiyle yazılmış bir eser kaleme almıştır.

3. Âbidîn Paşa'nın *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî* Adlı Eseri

Âbidîn Paşa'ya ait olan *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî* adlı eser, "Arapça gramerine (nahiv) dair yeni bir yöntem" olarak günümüz Türkçesine çevrilebilir. Farsçada "ber/بر" kelimesi Arapçadaki "على" harf-i cerriyle aynı anlamda olup "üzerine/üzerinde" manasındadır.³⁴ "Nevîn/نَوین" kelimesi ise Farsçada "yeni" anlamına gelmektedir.³⁵ Eser, 1312/1895 yılında Rodos Cezâyir-i Bahr-i Sefid Vilâyet Matbaası'nda basılmıştır. Eserin kataloglanması, dijital ortama aktarılması, Osmanlı Dönemi Nadir Eserlerin Kataloglanması Projesi kapsamında, İstanbul Kalkınma Ajansı'nın (İSTKA) desteğiyle İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü (Atatürk Kitaplığı) tarafından 2012 yılında gerçekleştirilmiştir. Âbidîn Paşa eserin kaleme alındığı dönemde, Osmanlı idârî teşkilâtında 10.-11./16. yüzyılda kurulan bir eyalet olan Cezâyir-i Bahr-i Sefid valisi olarak çalışmaktadır. Eserin üzerinde de "Cezâyir-i Bahr-i Sefid Valisi" ifadesi yer almaktadır.³⁶

Kitapta mukaddime yer almamaktadır. Eser doğrudan Arapça grameri diyebileceğimiz nahvin tarifiyle başlamaktadır. Dolayısıyla eserine neden "yeni bir tarz" dediğini ancak yönteminden ve verdiği satır arası bilgilerden çıkarmak mümkündür. Nahiv ile uğraşan kimse-lerin kelimeleri güzel bir şekilde birleştirmeyi meleke haline getirebilmesi için belîğ ve akıcı tarzda yazılmış eserleri çokça mütalaa etmesi gerektiğini ifade etmiştir.³⁷ Kendisi de bu bağlamda *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî* adında 61 sayfalık kısa ve öz bir eser kaleme almıştır.

3.1. Eserde Ele Alınan Genel Gramer Konuları

Âbidîn Paşa *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî* adlı eserine nahvin tanımını vermekle başlamaktadır. Bu bağlamda nahvi "evâhir-i kelimâtı muktezây-ı lisân-ı Arab üzere dürüst okumayı ve kelimeleri hüsn-i sûretle birleştirmeyi öğretir"³⁸ şeklinde tanımlamaktadır. Yani; nahiv ilmi "kelime sonlarını Arap dilinin gereklerine uygun olarak doğru okumayı ve kelimeleri güzel bir şekilde birleştirmeyi öğretir." Osmanlı döneminde yazılmış Türkçe eserler, Arapça kavramların Türkçe tanımlarını vezir bir şekilde vermesi bakımından oldukça önemlidir. Bu durum Âbidîn Paşa'nın çağdaşı olan Manastırlı M. Rıfat'ın (ö. 1907) şu belâgat tanımında da görülmektedir:

33 Çelik ve Yıldırım, 416.

34 Mehmet Kanar, *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*, (Tahran: İntişârâtü Şîrin, 1372), 98.

35 Kanar, 665.

36 Âbidîn Paşa, *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî*, (Rodos: Cezâyir-i Bahr-i Sefid Vilâyet Matbaası, 1895), 1.

37 Âbidîn Paşa, 2.

38 Âbidîn Paşa, 2.

Fesahat-ı lisâna riayet şartıyla, lafzı muktezây-ı zâhir ile îcâb-ı hâle mutabık kılarak, mânây-ı vâhidi, turuk-ı muhtelifle ile îrâd etmek ve tenâsüb-i kelimât ile tecâvüb-i fikarâtı gözeterek sem' ve kalbe mülâyim ve hoş gelecek vechile kelâmı terkîb eylemek usûl ve kavaidini hâvî olan malumât-ı edebiyeye umumen belâgat tesmiye olunur.³⁹

Arap dili ile ilgili olarak Osmanlı Türkçesiyle yazılmış eserlerden özellikle *terimler sözlüğü* yazımı bağlamında istifade edilebilir. Âbidîn Paşa, nahvin tarifini yaptıktan sonra kelime türleri, mebnîlik, mu'rablık gibi temel kavramlara temas eder. Kelimenin isim, fiil ve harften müteşekkil olduğunu belirtir. Akabinde isim ve fiil türlerine yer verir, harf türlerinin ise ileride açıklanacağını belirtir. İsm-in kısımlarının ism-i cins, ism-i alem, masdar, sıfat, zamir, ism-i işâret, ism-i mevsûl ve ism-i aded olduğunu; sıfatların ise ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdil, ism-i mensûb ve ism-i tasgîr olduğunu ifade eder. Fiilleri ise mâzî, muzârî, emir ve nehiy olarak tasnif etmiştir. Nehiy konusu, klasik kaynaklarda fiil kategorisinde ayrı bir taksime tabi tutulmazken, Âbidîn Paşa nehiy konusunu da fiil tasnifinin içine almıştır. Âbidîn Paşa, isim kategorisinde gördüğü⁴⁰ masdar-ı merra, mimli masdar, sînâ'î masdar ve masdar-ı hey'e gibi masdarların îrâbına eserde yer vermemiştir.

Âbidîn Paşa, îrâb ve mu'rab kavramlarını şu şekilde tanımlamaktadır: “Âmillerin iktizâsına göre kelimelerin âhirinde hareke ve harfçe vukû bulan tegayyurâta îrâb ve bu tegayyurâti kabul eden yani kâh mansûb kâh mecrûr ve kâh meczûm olan kelimelere de mu'rab denir.”⁴¹ Nahiv âlimleri tarafından yapılan genel tanıma uygun bir şekilde îrâbı, âmillerin gereğince kelime sonlarında hareke veya harf bakımından meydana gelen değişiklikler olarak görürken; bu değişiklikleri mansûb, mecrûr ve meczûm olarak kabul eden kelimelere de *mu'rab* demektedir. Sonlarında değişiklik meydana gelmeyen kelimelere de *mebnî* demektedir. Ancak Arapçada nelerin mebnî olduğu hususuna ve (mahallî) îrâblarına ayrıntılı olarak temas etmemektedir.⁴²

Âbidîn Paşa, âmillerin semâ'î ve kıyâsî olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtmiş ve ilk olarak semâ'î âmiller meselesini ele almıştır. Semâ'î âmilleri beş kısma ayırmıştır. Bunlar: *harf-i cerler*, *harfe benzeyen fiiller* (لَعْلَ، لَيْتَ، لَكِنَّ، كَأَنَّ، أَنَّ، إِنَّ gibi), *leys'e* (لَيْسَ) *benzeyen mâ ve lâ*, *nevâsib* (fiil-i muzârinin sonunu nasp eden harfler) ve *cevâzım* (fiil-i muzârîyi cezm eden kelimeler)'dir. Harf-i cerlere bazı temel anlamlar yüklemekle birlikte, bunların zaman zaman birbirinin yerine kullanıldığını da ifade etmiştir. Örneğin ب harf-i cerri “-e, -a” ve “ile” anlamındadır. Örneğin مَرَّ بِغُلَانٍ örneği “falan(a) uğradı” anlamındadır. كَتَبَ بِالْقَلَمِ örneğinde ise harf-i cer “ile” anlamında olup “kalem ile yazdı” demektir. Buradaki ب harf-i cerrinin aynı zamanda istiâne anlamında olduğunu belirtmiştir. Yani “kalem yardımıyla yazdı” anlamındadır. مِنْ ve عَنْ harf-i

39 Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993): 269.

40 Âbidîn Paşa, *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî*, 2.

41 Âbidîn Paşa, 2.

42 Âbidîn Paşa, 2-3.

cerlerinin “den/dan” ve عَلَى harf-i cerrinin “üzerine” anlamında olduğunu ifade eder. ل harf-i cerrinin “için” anlamında olup ta’lil (sebeup bildirme/gerekçelendirme) ve ihtisas anlamında olduğunu belirtir. جَاءَ لِلزِّيَارَةِ (ziyaret amacıyla geldi) örneğinde ta’lil، الْحُكْمُ لِلَّهِ (hüküm yalnızca Allah’a aittir) örneğinde ihtisas (has kılma) anlamında olduğunu ifade etmiştir.⁴³

Âbidîn Paşa’nın *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî* adlı eserinin Arapça kelimelerin Türkçeye çevrilmesi noktasında bazı malzemeler sunduğunu ifade etmiştik. Bu bağlamda örneğin مُدَّ ve مُنَّدُ kelimelerinin “-den beru/-den beri” anlamında olduğunu söylemektedir.⁴⁴ Ancak Arapça grameri kitaplarında harf veya edatların anlamının olup olmadığı meselesi tartışmalı bir konudur. Ağırlıklı görüşe göre harf ve edatların kendi başlarına anlamlarının bulunmadığı, kullanıldıkları cümlelerle birlikte ve bağlama göre anlam kazandıkları ifade edilmiştir.⁴⁵ Burada -gramer kitaplarında- kastedilen şey, edatların hiç anlamı olmaması değil, kendi başlarına bütüncül bir anlamı olmamasıdır. Âbidîn Paşa da muhtemelen bu düşünceyle edatların anlamını zikretmiştir.

Âbidîn Paşa harf ve edat konularının ardından fiiller, şibih fiiller, muzâflar, müphem isimler ve isim fiiller gibi kıyâsi âmillere yer verir. Tam fiil kategorisinde olan lâzım ve müteaddî fiillerle devam eder. Sonrasında fâile ve nâibu’l-fâile yer verir.⁴⁶ Bu kavramsal girişlerden sonra yapısı fiil gibi olmamakla birlikte fiil anlamında olan ifadelere yer verir ki, bu tür isimlere nahiv ilminde *ismu’l-fiil* denilmektedir.⁴⁷ هَيَّاهُ ve هَيَّاهُ bu tür ifadelere örnek verir. هَيَّاهُ الحُبِّ “muhabbet/sevgi ne kadar da uzak” ha زيداً “Zeyd’i tut/Zeyd’i al” örneklerinde olduğu gibi.⁴⁸ Sonra mef’ûl çeşitlerine yer verir. Mef’ûllerin; *mef’ûlun mutlak*, *mef’ûlun bih*, *mef’ûlun fih*, *mef’ûlun leh* ve *mef’ûlun me’ah* olmak üzere beş kategoride incelendiğini belirtir. Mef’ûlun mutlak konusunda verdiği örneklerden biri de كَلَّ التَّرْكَ كُلِّ التَّرْكَ cümlesidir ve bu cümleyi “büsbütün terk ettim” şeklinde Türkçeye aktarır.⁴⁹

Âbidîn Paşa hemen hemen her konunun altında “İhtâr/Uyarı” diye bi başlık açmak suretiyle bazı önemli noktalara dikkat çeker. Örneğin mef’ûlun bih konusunu işlerken ihtâr başlığının altında “mef’ûlün bih sarîh sadece müteaddî fiil alabilirken mef’ûlün bih gayr-ı sarîh hem müteaddî hem lâzım fiil alabilir,” der.⁵⁰ Hâl, temyîz ve müstesnâ konusyla devam eder. Ancak müstesnâ konusunu ağırlıklı olarak لا edatı üzerinden ele alır. Diğer istisnâ edatlarına ve bunların i’râblarındaki farklılığa ayrıntılı olarak değinmez.⁵¹ Dolayısıyla Âbidîn Paşa’nın

43 Âbidin Paşa, 4-7.

44 Âbidin Paşa, 6.

45 Bu konuya dair tartışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullah Hacibekiroğlu, “Arap Dilinde ‘Edatların Anlamı’ Sorunu”, *ULUM* 5/1 (Temmuz 2022), 1-16.

46 Âbidin Paşa, *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî*, 13-19.

47 İbn Hişâm, *Şerhu Katrî’n-Nedâ ve Bellî’s-Sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kâhire: y.y., 1383), 256.

48 Âbidin Paşa, *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî*, 20.

49 Âbidin Paşa, 21-23.

50 Âbidin Paşa, 22.

51 Âbidin Paşa, 23-26.

mezkûr eseri -daha önce de ifade edildiği gibi- daha çok muhtasar olarak ve kolay öğretme düşüncesiyle yazılmış bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Tam fiillerden sonra nâkıs fiiller konusuna girer ve bu konuyu özetle şu şekilde açıklar: “Lisân-ı Arabîde “idi/oldu” manalarını ifade eden fiillere ef‘âl-i nâkîsa dinur” “بَاتَ، ظَلَّ، أَمْسَى، أَصْبَحَ، مَا زَالَ، مَا دَامَ، مَا كَانَ، صَارَ، كَانَ” gibi fiillerin bu kapsamda olduğunu ifade eder.⁵² *Ef‘âl-i mukârebe* (عَسَى كَادَ gibi) ve *ef‘âl-i kulûba* (ظَنَّ، عَلِمَ، حَسِبَ gibi) yer verir ancak *ef‘âl-i şurûa* temas etmez.⁵³ Âbidin Paşa, Arapçada zamirler, ism-i işâretler ve ism-i mevsûller gibi mebnî isimlere de temas etmemiştir.

3.2. Eserde Ele Alınan İ‘râb Konuları

Âbidin Paşa, ef‘âl-i nâkîsa konusundan sonra i‘râbla ilgili meseleleri ele alır. Öncelikle özet bir şekilde merfû‘âta, sonra mansûbâta ve son olarak da mecrûrâta yer verir. Arada muzâfun ileyh ve münâdâya dair kısa ve ayrı bir bahis açar.⁵⁴ Sonrasına tevâbî‘ olarak anılan sıfat, ma‘tûf, te‘kîd, bedel ve atf-ı beyâna yer verir.⁵⁵ Kitabın bu kısmından itibaren ağırlıklı olarak i‘râb konuları işlenmektedir. Öncelikle Arapça grameri açısından mu‘rabları açıklar ve bu konuda güzel Türkçesiyle şöyle der: “Âhirleri tegayyür pezir olan yani mâ kablindeki âmilin iktizâsına göre kâh merfû‘ kâh mansûb kâh mecrûr kâh meczûm okunan kelimelere mu‘rab ve cemi sîgasıyla mu‘rabât dinur”.⁵⁶ Günümüz Türkçesiyle ifade edecek olursak, “sonları değişiklik kabul eden yani kendinden önceki âmilin gereğine göre bazen merfû‘, bazen mansûb bazen mecrûr bazen de meczûm olan kelimelere mu‘rab dendiği gibi çoğulu da mu‘rabât, yani murab olanlardır”.

Harf ile mu‘rab olanlar konusuna esmâ-i sitte ile başlayıp tesniye ve cem-i müzekker sâlim’in i‘râbıyla devam eder. Esmâ-i sitte’nin ref halinin و, nasp halinin | ve cer halinin ى harfi ile olduğunu belirtir ve konu ile ilgili bol miktarda örnek kullanır. Yine ihtâr/uyarı kısmında “esmâ-i sitte eğer مرزُتْ بِأَبٍ، رَأَيْتْ أَبًا، جَاءَ أَبًا örneklerindeki gibi izafetsiz gelirse o zaman harf ile değil hareke ile i‘râb alır” der.⁵⁷ Harf ile mu‘rab olanlar konusundan sonra cem-i müennes sâlim’in i‘râbına yer verir ve bunların ref halinin damme, nasp ve cer halinin ise kesra ile olması nedeniyle nâkıs i‘râb alanlardan olduğunu belirtir. Nasp halinde fetha almaması nedeniyle ki, bu tabire Birgivi’nin (ö. 981/1573) *Avâmil*’inde de rastlanmaktadır,⁵⁸ “nâkîsu’l-i‘râb” diye ayrı bir isimlendirme yapması klasik gramer kitaplarında fazla rastlanmayan bir durumdur.⁵⁹

52 Âbidin Paşa, 26-27.

53 Âbidin Paşa, 28-29.

54 Âbidin Paşa, 33-38.

55 Âbidin Paşa, 38-43.

56 Âbidin Paşa, 44.

57 Âbidin Paşa, 44-46.

58 Birgivi Mehmed Efendi, *Avâmil ve İzhâr*, çev. Arif Erkan, (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2014), 22-23.

59 Âbidin Paşa, *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî*, 47.

Âbidîn Paşa, harf ile mu'rab olma konusundan sonra gayr-ı munsarıflar meselesine çok kısa bir şekilde ve sadece bir örnekle yer verir. مَرَزْتُ بِأَحْمَدَ، رَأَيْتُ أَحْمَدَ، جَاءَ أَحْمَدُ örneklerinde olduğu gibi. Gayr-ı munsarıflar meselesi diğer gramer kitaplarında genellikle daha kapsamlı anlatılırken Âbidîn Paşa birkaç satırla meseleyi –ileride yeniden temas etmek üzere- özetlemiştir. Gayr-ı munsarıfların da tenvin ve kesra kabul etmediği için *nâkisu'l-i'râb*, yani i'râbı nakıs alanlar kategorisinde olduğunu belirtmiştir.⁶⁰ Sonrasında lafzî, takdîrî ve mahallî i'râb konusunu kısaca işlemiştir. Mahkî i'râba temas etmemiştir. Mu'rab olanlar bahsinde i'râbı açık olarak alanların aynı zamanda lafzî i'râb kategorisinde olduğunu belirterek meseleyi tekrar uzun uzadıya ele almamıştır.⁶¹ Ref ve cer halinde takdîrî, nasp halinde ise lafzî i'râb alan kelimeler olduğundan bahsetmiştir. Buna menkûs isimlerden olan *القَاضِي* örneğini vermiştir. *جَاءَ الْقَاضِي* örneğinde menkûs kelime fâil konumunda olduğu ve dammeyi açık bir şekilde alamadığı için takdîrî bir damme ile merfûdur. Yine *مَرَزْتُ بِالْقَاضِي* örneğinde takdîrî bir kesra ile mecrûrdur ancak *رَأَيْتُ الْقَاضِي* örneğinde i'râb takdîrî değil lafzîdir. İ'râbı açık bir şekilde aldığı için açık bir fetha ile mansûb olmuştur.⁶² Lafzî, takdîrî ve mahallî i'râb meselesinden sonra daha önce çok kısaca temas ettiği gayr-ı munsarîf konusuna tekrar dönmüş ve burada meseleyi geniş diyebileceğimiz bir şekilde ele almıştır. Her ne kadar gayr-ı munsarîf kelimeleri anlamak için bazı özellik ve kurallara yer verse de bu tarz kelimeleri tam olarak tanımanın ancak semâ' yani "duyma ve çok metin okuma alışkanlığı" ile mümkün olduğunu söylemiştir.⁶³

Âbidîn Paşa –daha önce taahhüt ettiği üzere- eserin son kısmına doğru Arapçadaki harfler ile ilgili tekrar bir başlık açmış, harfleri ve bunların i'râba etkilerini açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda harf-i cerlere, nasp, cezm ve teşbih edatlarına, atıf ve nidâ harflerine temas etmiştir.⁶⁴ Sonrasında lâm-ı tarife, te'kid lâmina, harf-i tefsirlere, şart edatlarına, nefy harflerine, istikbal (gelecek anlamı bildirme) harflerine, te'kid nununa, masdar yapan harflere, istifhâm harflerine, tasdik ve cevap bildiren harflere, teşvik bildiren harflere (هَلَا، أَلَا، هَلَا gibi) ve tahkik harfine (قَدْ) ayrı ayrı yer vermektedir.⁶⁵ Lâm-ı tarif konusunda nekra olan رَجُلٌ kelimesinin "bir adam" şeklinde, الرَّجُلُ kelimesinin ise "o adam" şeklinde Türkçeye çevrilebileceğini belirtmiştir.⁶⁶ Yine teşvik bildiren edatların "-meli/-malı" şeklinde Türkçeye aktarılabilirliğini ifade etmiştir.⁶⁷

Âbidîn Paşa zaman zaman "Arapçadaki bu edat, Fransızcadaki şu edat Yunancadaki bu edat gibidir" diye birtakım mukayeselerde bulunur. حَرْفُ الرَّذْعِ konusunda كَلَّا tenbih bildiren edatını anlatırken bunun örneklerine rastlamak mümkündür.⁶⁸ Bu ilaveler Âbidîn

60 Âbidin Paşa, 47-48.

61 Âbidin Paşa, 49-51.

62 Âbidin Paşa, 50.

63 Âbidin Paşa, 51-53.

64 Âbidin Paşa, 53-54.

65 Âbidin Paşa, 54-61.

66 Âbidin Paşa, 54.

67 Âbidin Paşa, 60.

68 Âbidin Paşa, 61.

Paşa'nın farklı dillere olan vukufiyetine de işaret etmektedir. Bu eserden, yazdığı farklı dillerdeki telif ve şiirlerden hareketle iyi derecede Arapça, Farsça, Fransızca ve Yunanca bildiği söylenebilir. Âbidîn Paşa farklı dillerden örnekler verirken ve edatların anlamına temas ederken Türkçeye tercüme noktasında da önemli malzemeler sunmaktadır. Mesela yukarıda zikredilen ^{لَا} edatının Türkçeye "hâşâ, zinhar ve hiçbir vakit" gibi kelimelerle tercüme edilebileceğini belirtmiştir.⁶⁹ Müellif, eserinde ele aldığı konularla ilgili alıştırmaya yer vermemiştir.

Âbidîn Paşa, Osmanlı Dönemi'ndeki nahiv eserlerinde detaylı olarak işlenen bazı konulara temas etmemiştir. Bazı konuları ise özetle, ayrı bir başlık açmadan veya farklı konuların altında kısaca işlemiştir. Zamirler, ism-i işâretler ve ism-i mevsüller gibi mebnî isimler temas etmediği konulardan bazılarıdır. İ'râbda mahalli bulunmayan kelime veya cümleler de Âbidîn Paşa'nın işlemediği konular arasındadır. İ'râbı; harflerin, isimlerin ve fiillerin i'râbı şeklinde değil merfû'ât, mansûbât ve mecrûrât şeklinde tasnif etmiştir. Lafzî ve takdîrî i'râb meselesinde maksûr ve menkûs isimlerin i'râbına kısaca temas etmiş, bu konular için ayrı bir bahis açmamıştır.⁷⁰ Âbidîn Paşa'nın nahvi özet olarak ve kolaylaştırarak anlatma düşüncesinde Tanzimat'ın getirmiş olduğu yenilikçi anlayışların etkili olduğu söylenebilir.

3.3. Eserde Kullanılan Yöntem ve Dönemindeki Yerine Dair Genel Bir Değerlendirme

Âbidîn Paşa'nın *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî* adlı eseri Osmanlı'nın son döneminde kaleme alınmıştır. Dönemindeki Arapça gramerine dair diğer eserlere nazaran daha az hacimli bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda muhtasar bir gramer eseri olma özelliği taşımaktadır. Yöntem bakımından Birgivî Mehmed Efendi'nin *Avâmil ve İzhâr*'ından, İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Kâfiye*'sinden, İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) *Muğni'l-Lebib* ve *Kavâ'idü'l-İrâb*'ından ve *Molla Câmî* (ö. 898/1492) olarak da bilinen *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyeye* den etkilendiğini söylemek mümkündür. Kelimenin isim, fiil ve harf şeklinde taksimi,⁷¹ i'râb konularının ise merfû'ât, mansûbât ve mecrûrât şeklindeki tasnifi bu bağlamda zikredilebilir.⁷² Müellifin, *el-Kâfiye* ve *Muğni'l-lebib* gibi gramer kitaplarında işlenen birçok konuya temas etmediği görülmektedir. Tahzîr, iğrâ, ihtisâs, mübâlağa bildiren ifadeler, ism-i tafdîl; medih, zem ve teaccüb bildiren fiiller gibi konular bunlardan bazılarıdır. Eserde, *kâne* – *inne* ve benzerleri, te'kîd, bedel, atf-ı beyân gibi konuların i'râbına da detaylı olarak girilmemiştir.⁷³ Konuların kullanım alanının diğerlerine göre daha az olması veya kitabın

69 Âbidîn Paşa, 61.

70 Âbidîn Paşa, 50.

71 İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi 'ilmi'n-Nahv eş-Şâfiye fi 'ilmeyi't-Tasrif ve'l-Hat*, thk. Sâlih Abdulazîm (Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, trs.), 11.

72 İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi 'ilmi'n-Nahv eş-Şâfiye fi 'ilmeyi't-Tasrif ve'l-Hat*, 14,18,28.

73 Âbidîn Paşa, *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî*.

muhtasar bir eser özelliğine sahip olması gibi sebeplerle Âbidîn Paşa'nın bu tür meseleleri ele almadığı ifade edilebilir.

Osmanlı Dönemi'nde Arapça grameriyle ilgili telif, şerh ve hâşiye türündeki eserler genellikle Arapça olarak yazılırken⁷⁴ bu eser Türkçe olarak kaleme alınmıştır. Eserin Türkçe yazılma sebebi bağlamında Âbidîn Paşa'nın talebelere ana dillerinden hareketle Arapça gramerini öğretmeyi hedeflediği söylenebilir. Tanzimat dönemi ile birlikte dilde Türkçeleşme düşüncesi yaygınlık kazanmıştır.⁷⁵ Âbidîn Paşa da bu düşünceden etkilenecek Arapça gramerine dair Türkçe bir eser kaleme almış olabilir. Bu dönem, nahiv kolaylaştırılması düşüncesine ek olarak nahiv öğretiminde yenilik arayışlarının da olduğu bir dönemdir.⁷⁶ Âbidîn Paşa'nın bu düşünceye ne kadar katıldığı tam olarak tespit edilememekle birlikte kendisi de Arapça gramerini -başlığında da anlaşılacağı üzere- yeni bir yöntemle ele aldığını ifade etmektedir. Aynı zamanda Tanzimat döneminde Batılı dilcilerin geliştirdiği yöntemler de gramer kitaplarına yansıtılmaya çalışılmıştır.⁷⁷ Batı'da gelişen yeni akım ve uygulamaların Âbidîn Paşa'nın eserine çok fazla yansımadığını söylemek mümkündür. Eser büyük oranda klasik tarza yakın bir şekilde ele alınmıştır.

Âbidîn Paşa, eserinde ihtâr/uyarı başlığı altında nahivde birbiriyle karışma ihtimali bulunan hususlara ve istisnalara müstakil olarak yer vermiştir.⁷⁸ Bu, dönemindeki diğer gramer eserlerinde pek rastlanmayan bir durumdur. Âbidîn Paşa'nın eseri, nahiv kavramlarını Türkçe olarak açıklaması ve bütün örneklerin Türkçesine yer vermesi açısından da önemlidir. Verilen örneklerde âyet, hadis ve eski Arap şiiri kullanılmamıştır.

Âbidîn Paşa, döneminin eserlerine benzer olarak temrînâta/alışturmaya çalışmasında yer vermemiştir. Farklı ve özgün yönleri bulunmakla birlikte Âbidîn Paşa'nın eserinin tasnif ve konuyu ele alış yöntemi bakımından büyük oranda döneminin eserlerine benzediği söylenebilir. Ne var ki, *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî* adlı eserin Osmanlı medreselerinde okutulduğuna dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır.⁷⁹ Bu bağlamda eserin çok fazla yaygınlık kazanmadığı ifade edilebilir. Eserin yaygınlık kazanmamasında birçok gramer konusuna temas etmemesinin etkili olduğu söylenebilir.

Âbidîn Paşa, gramer öğretiminde tümdengelim yöntemini kullanmaktadır. Eserde, öğrencinin öğrendiği bilgileri uygulayacağı bir tatbik metni bulunmamaktadır. Konuyla ilgili

74 Bk. Yavuz, *Kuruluşundan Fatih Devri sonuna Kadar Arapça Gramer (Sarf-Nahiv)'e Dair Eser Yazan Osmanlı Türk Âlimleri*, 90-192.

75 Bk. Hasan Soyupek, "Dilde Türkçecilik Hareketinin Arapça Öğretimine Etkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/13 (2004): 131-154.

76 Kerim Açık, "Tanzimat Döneminde Açılan Yeni Okullarda Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitaplarının Yöntem Açısından İncelenmesi", *Şarkiyat Mecmuası* 37 (2020), 24,39.

77 Çelik, "XIX. Yüzyılın Sonu ile XX. Yüzyılın Başında Arapça Ders Kitaplarının Yazımında Batıda Ortaya Çıkan Yeni Tekniklerden İstifade Edilmesi", 317,322.

78 Âbidîn Paşa, *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî*, 22,44-46.

79 Açık, "Tanzimat Döneminde Açılan Yeni Okullarda Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitaplarının Yöntem Açısından İncelenmesi", 24-45.

verilen örneklerle iktifa edilmektedir. Verilen örneklerin güncel olmayıp klasik Arapça grameri kaynaklarındaki örneklere benzediği söylenebilir.⁸⁰ Müellifin tümdengelim yöntemini kullanması, ilgili kullanımı diğer dillerle kıyaslaması, verilen örnekler içerisinde Türkçe örneklerin bulunması, bazı konuların altında ihtâr denilerek meselenin önemli yönlerine dikkat çekilerek konunun işlenmesi birer yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

Âbidîn Paşa, siyâsî yönüne ek olarak önemli bir son dönem Osmanlı âlimidir. Bu bağlamda nahivden edebiyata, tasavvuftan kelama birçok alanda eser vermiştir. Âbidîn Paşa'nın ekonomi ve salgın hastalıklarla ilgili eserlerinin de olması çok yönlü bir kişiliğe sahip olduğuna işaret etmektedir. Osmanlı'da nahiv alanında telif, şerh, hâşiye ve ta'likât türündeki eserler genellikle Arapça olarak kaleme alınmıştır. Aynı zamanda medreselerde -seviyeye göre değişmekle birlikte- detaylı bir nahiv öğretimi söz konusudur. Tanzimat ile birlikte ilimlerin Türkçe öğretimi, Türkçe eser yazımı, dilde sadeleşme, dilde Türkçecilik, ilimlerin öğretiminde yeni yöntem arayışları gibi düşünceler yaygınlaşmaya başlamıştır. Tanzimat ile birlikte gelişen düşüncelerin son dönem Osmanlı'daki nahiv öğretimine de önemli bir etkisi olmuştur. Dolayısıyla nahvin Türkçe öğretimi, kolaylaştırılması ve sadeleştirilmesi gibi fikirler etkisini artırmıştır. Bu bağlamda nahvin Batı'da gelişen dilbilim yöntemlerini de kullanmak sûretiyle yeni bir bakış açısıyla ve Türkçe olarak ele alınması fikri yaygınlaşmıştır. Tanzimat ile birlikte revaç bulan düşünceler Âbidîn Paşa'da da etkisini göstermiş ve *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî* isminde Türkçe bir nahiv eseri yazmıştır. Bu eser, yeni bir yöntemle kaleme alınmış Arapça nahvi anlamına gelmektedir. Âbidîn Paşa'nın yeni bir yöntemden kastı ise nahiv talebelerine ana dillerinden hareketle Arapça'yı öğretme ve gramer konularının detayına inme düşüncesidir. Bu bağlamda o; kelime türleri, mebnîlik, mu'rablık, semâ'î ve kıyâsî âmiller, merfû'ât, mansûbât ve mecrûrât gibi konulara yer vermiştir. Aynı zamanda Âbidîn Paşa mezkûr eserinde lafzî, takdîrî ve mahallî î'râb konusuna ek olarak hareke, harf ve hazf yoluyla î'râb alan kelimeleri konu edinmiştir.

Âbidîn Paşa, klasik nahiv kitaplarında yer alan bazı meselelere değinmediği gibi bazı meselelere de çok kısa değinmiştir. Arapçada zamirler, ism-i işâretler ve ism-i mevsûller gibi mebnî olan isimlere temas etmemiştir. İ'râb konularını ele alırken harflerin, isimlerin ve fiillerin î'râbı gibi bir ayrım ve sistem gözetmemiştir. Bu tür kelimelerin î'râblarını yeri geldikçe, işlediği konunun içerisinde ele almıştır. Dolayısıyla bazen aynı konu altında isim veya fiillerin î'râbını bir arada yaptığı görülmektedir. İ'râbda mahalli olmayan kelime veya cümle türlerine temas etmemiştir.

نَکْوٌ ve benzerleri ve bunların î'râbı hakkında ayrı bir bahis açmamıştır. İlgili yerlerde kısa bir şekilde temas etmiştir. Maksûr ve menkûs isimlerin î'râbına ayrı ayrı yer vermemiş,

80 Açık, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Arapça Öğretimi Kaynaklar ve Yöntemler*, 239.

bu isimlere lafzî ve takdîrî îrâb meselesinde kısaca temas etmiştir. Tahzîr, igrâ ve ihtisâs gibi hususlara değinmemiştir. Te'kid, bedel ve atf-ı beyâna tevâbi' konusunda kısaca temas etmiş ancak îrâbına girmemiştir. Mimli masdar, masdar-ı merra, masdar-ı hey'e ve sînâ'î masdar gibi masdarların îrâbına girmemiştir. Bunun haricinde mübâlağa kalıpları, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdil, medih, zem ve teaccüb fiilleri gibi konulara ve îrâblarına temas etmemiştir. Gramer ekolleri arasındaki farklı yaklaşımlara ve görüş ayrılıklarına da yer vermemiştir. Eser bu yönüyle muhtasar bir nahiv kitabı olma ve nahve yeni başlayanlar için bir el kitabı olma özelliği taşımaktadır. Aynı zamanda müellif bu eserini Arapça gramerini çokça mütalaa etmek isteyen talebeler için kısa ve öz bir tarzda, belîğ ve akıcı olarak yazdığını ifade etmektedir. Âbidîn Paşa'nın eserinde yer verdiği ve dışarıda bıraktığı konulardan hareketle nahvin kolaylaştırılması düşüncesine yakın olduğu ifade edilebilir.

Âbidîn Paşa'nın konuları ele alış yöntemi büyük oranda Osmanlı döneminde okutulan klasik nahiv eserleriyle benzerlik göstermektedir. Her ne kadar müstakil bir kaynakçaya yer vermemiş olsa da Birgivî Mehmed Efendi'nin *'Avâmil ve İzhâr'*ının, İbnu'l-Hâcib'in *Kâfiye'si*nin, İbn Hişâm'ın *Muğni'l-Lebib* ve *Kavâ'idu'l-İrâb*'ının Molla Câmî'nin *el-Fevâ'idu'z-Ziyâ'iyeye'sinin* Âbidîn Paşa'nın kaynakları arasında yer aldığı söylenebilir. Bu bağlamda müellif her ne kadar eserini yeni bir yöntemle ele aldığını ifade etse de konuların dağılımı, tasnifi ve ele alınışı açısından klasik eserlerle benzer olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda kelimenin isim, fiil ve edat; îrâbın ise merfûât, mansûbât ve mecrûrât şeklindeki tasnifinde Sibeveyhi, İbn Hişâm ve İbnu'l-Hâcib etkisini net bir şekilde görebilmek mümkündür. Bununla birlikte bu çalışma, metot açısından yenilik ve farklılık arz eden Tanzimat dönemi nahiv eserleri arasında görülmüştür.

Eserde gramer konuları muhtasar bir şekilde ele alınmış ve tümdengelim yöntemi uygulanmıştır. Öncelikle anlatılan konuyla ilgili terimler açıklanmış ardından konuya uygun Arapça örnekler ve Türkçeleri zikredilmiştir. Eserde daha çok teoriye dayalı bir anlatım söz konusudur. Talebenin öğrendiklerini uygulayabileceği bir metin veya alıştırma bulunmamaktadır. Tanzimat Dönemi'nden sonra -klasik eserlerden farklı olarak- konu anlatımından sonra temrînâta yer veren nahiv çalışmaları artış göstermiştir. Eserde verilen örneklerde âyet, hadis ve Arap şiiri fazla kullanılmamış ve bunlarla istişhad yapılmamıştır. Kullanılan örnekler genellikle güncel olmayıp klasik kitaplarda yer verilen misallerdir. Tanzimat Dönemi'nde yazılan gramer kitaplarında Batı'da gelişen dil öğretim yöntemleri de kullanılmaya çalışılırken Âbidîn Paşa'nın eserinde böyle bir etkiden fazla söz edebilmek mümkün değildir.

Âbidîn Paşa, "İhtâr" başlığı altında nahiv açısından birbirine karışma ihtimali olan hususlara veya istisnalara müstakil olarak dikkat çekmiştir. Böylelikle öğrencinin zihninde nahivle alakalı meydana gelebilecek karışıklıkları gidermeye çalışmaktadır. Bu uygulamaya dönemin diğer eserlerinde çok fazla rastlanmamaktadır. Âbidîn Paşa nahiv öğretiminde teorinin yeterli olmadığını, kelimeyi tanımanın ancak çok metin okuma ve duyma alışkanlığı

ile mümkün olduğunu belirtmiştir. Ancak öz bir çalışma yapmış olması nedeniyle eserinde okuma metinlerine yer vermemiştir.

Âbidîn Paşa, ele aldığı bütün nahiv terimlerinin ve verdiği örneklerin o dönemin Türkçesiyle karşılıklarını zikretmiştir. Bu malzemeler de Arapça bazı kavram ve ifadelerin günümüz Türkçesine çevirisi noktasında ciddi katkı sağlamaktadır. Aynı zamanda eser, nahiv ilmi bağlamında terimler sözlüğü yazarları için de önemli veriler sunmaktadır. Bu bağlamda bütün örneklerin Türkçesini de vermesi, Arapça gramerinde başlangıç seviyesindeki bir öğrenci için ayrıca birtakım faydalar içermektedir. Kaynaklarda Âbidîn Paşa'nın *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî* adlı eserinin Tanzimat medreselerinde kullanıldığı belirtilmiş ancak ders kitabı olarak okutulduğuna dair bir bilgiye yer verilmemiştir. Bununla birlikte Tanzimat Dönemi'ndeki nahiv eserlerinin ve yöntemlerinin müstakil çalışmalara konu edilmesine ihtiyaç vardır.

Ekler

Ek-1 Âbidîn Paşa'nın *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî* Adlı Eserinin Kapak Sayfası.



Kaynakça

- Âbidin Paşa. *Ber Tarz-ı Nevîn Nahv-i Arabî*. Rodos: Cezâyir-i Bahr-i Sefid Vilâyet Matbaası, 1895.
- Açık, Kerim. “Tanzimat Döneminde Açılan Yeni Okullarda Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitaplarının Yöntem Açısından İncelenmesi”, *Şarkiyat Mecmuası* 37 (2020), 1-49.
- Açık, Kerim. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Arapça Öğretimi Kaynaklar ve Yöntemler*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2022.
- Aktaş, Osman. “Arap Nahiv İlminin Temelleri ve İlk Nahiv Bilginleri”. *İslami İlimlerin Doğuşu ve İlk Tartışmalar*. ed. Metin Özdemir – Mahmut Samar. 177-200. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Birgivi Mehmed Efendi. *Avâmil ve İzhâr*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2014.
- Bulut, Ali vd. (ed.). *Osmanlı’da Ulûm-i Arabiyye*. İstanbul: İsar Yayınları, 2021.
- Can, Betül. “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Kitaplar”, *Turkish Studies* 12/34 (2017), 487-499.
- Çelik, İsa - Yıldırım, Birol. “Ankara Valisi Âbidin Paşa’nın Mesnevî Şerhi Ve Tasavvufi Düşünceleri”. *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Ethem Cebecioğlu vd. 1/401-446. Ankara: Kalem Neşriyat, 2017.
- Çelik, Muhammet. *Arap Dili Gramerindeki Yenileşme Hareketlerinin Teorik Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Çelik, Muhammet. “XIX. Yüzyılın Sonu ile XX. Yüzyılın Başında Arapça Ders Kitaplarının Yazımında Batıda Ortaya Çıkan Yeni Tekniklerden İstifade Edilmesi”. 3. *Eğitim Araştırmaları Kongresi: Geçmişten Geleceğe Eğitim Tam Metin Bildiri Kitabı* (FSMVÜ-EAK 14-15 Ekim 2022). Ed. Fatma Alisinanoğlu. 317-333. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 4. Basım, 2019.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi Osmanlı Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2015.
- Durmuş, İsmail. “Nahiv”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/300-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Fârâbî. *İhsâ’ül-Ulûm İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Ateş. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Fazlıoğlu, Şükran. “Kevâkib-i Sebâ’ya Göre Osmanlı Medreselerinde Arap Dili ve Belâgati”. *Sakarya Üniversitesi OSAMER Uluslararası Osmanlı Araştırmaları Kongresi: Osmanlı’da Dil ve Edebiyat* (15-17 Ekim 2015). ed. Bayram Ali Kaya – Feyza Betül Aydın. 153-166. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018.
- Fazlıoğlu, Şükran. “Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar: Nereden Nereye?”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/12 (2008): 593-609.
- Fischer, Steven Roger. *Dilin Tarihi*. çev. Muhtesim Güvenç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2022.
- Güler, İsmail (ed.). *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Hacıbekiroğlu, Abdullah. “Arap Dilinde ‘Edatların Anlamı’ Sorunu”. *ULUM* 5/1 (Temmuz 2022), 1-16.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah. “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993): 268-298.
- Hazer, Dursun. “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002): 274-293.
- İbn Hişâm. *Şerhu Katri’n-nedâ ve belli’s-sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Kâhire: y.y., 1383.
- İbnu’l-Hâcib. *el-Kâfiye fî ‘ilmi’n-Nahv eş-Şâfiye fî ‘ilmeyi’t-Tasrif ve’l-Hat*. thk. Sâlih Abdulazim. Kâhire: Mektebetu’l-Âdâb, trs.
- Kanar, Mehmet. *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*. Tahran: İntişârâtü Şîrin, 1372.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *el-Edebu’l-Arabî fi’l-Câhiliyye ve’l-İslâm*. Dımeşk: el-Matba’atu’t-Te’âvuniyye, 1972.

- Küçükşarı, Mücahit – Fidan, İbrahim. “XVI Yüzyıl Osmanlı-Türk Âlimlerinin Arap Diline Katkısı”. *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn’a Osmanlıda İlim ve Fikir Dünyası*, ed. Ekrem Demirli vd. 151-166. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Pala, İskender. “Âbidin Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/310. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Soyupek, Hasan. “Dilde Türkçecilik Hareketinin Arapça Öğretimine Etkisi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/13 (2004): 127-156.
- Şimşekler, Nuri. “Devlet Adamı ve Mesnevî Şârihi Abidin Paşa Hayatı – İdareciliği – Eserleri”. *S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 9-10 (1994-1995): 117-126.
- Yavuz, Mehmet. *Kuruluşundan Fatih Devri sonuna Kadar Arapça Gramer (Sarf-Nahiv)’e Dair Eser Yazan Osmanlı Türk Âlimleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- Zengin, Zeki Salih. *Medreseden Darülfünuna Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi*. Adana: Karahan Kitabevi, 2009.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Osmanlı'da Belâgat Ne İşe Yarar? *El-Hâşiyetü'l-Cedîde 'Alâ Şerhi 'İsami'l-Ferîde*'de İlmî Literatür ve Kavram Çeşitliliği

What is the Function of Eloquence in the Ottoman Empire? Scientific Literature and Conceptual Diversity in '*El-Haşiye al-Cedide Ala Şerhi 'İsmail Feride*'

Osman CENGİZ*

Öz: Osmanlı düşüncesinin kaynaklarından olan belâgat ilmindeki klasik çalışmalardan biri Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî (ö. 888/1483'ten sonra)'nin istiâreyle ilgili çalışması Risâletü'l-istiârât'dır. Bu esere İsâmüddin İsferyâvîni (ö. 945/1538) tarafından şerh yazılmış ve bu şerhe de Filibeli Halil Fevzi Efendi (ö. 1301/1884) yaklaşık bin sayfalık bir hâşîye kaleme almıştır. Disiplinler arası metinlerden sayabileceğimiz bu kitap, Halil Fevzi Efendi üzerinden bir entelektüelin düşünce dünyasını resmetmektedir. Çalışma, elimizdeki eserin disiplinler arası yönüyle ilgilenmektedir. Bu ilmin diploması, siyaset, hukuk, usûl-i fıkıh, tefsir, kelim ve mantık gibi pek çok sahaya ilgili olması, entelektüel zihnin ondan müstağni kalamayacağını gösterdiği gibi niçin mecâz ve istiâreye yöneldiğimizde de işaret etmektedir. Makale, *Hâşîye*'de yer aldığı şekliyle, istiâre yapılış biçimlerinin icmâlen veya tafsilâten Türkçe olarak verilmesi; mantıksal önermelerin veya metafizik yorumun belâgat ilmine tatbiki; ara cümle bahsinde olduğu gibi belâgat metodunun mantığa uyarlanması şeklindeki farklı takdim biçimlerini değerlendirmektedir. Ruh, kalp ve nefis kavramları için klasik metafizik metinlerinden yapılan irtibaslar; irâde, ilim ve kudret kavramları yanında tasavvurât ve tasdikât bahislerinin, âdab-ı bahs konularının ele alınması; zaman zaman Meşşâî ve İsrakî geleneğe, hukemâ ve mütekellimin mesleklerinin farkına dikkat çekilmesi eserin disiplinler arası özelliğini göstermektedir. Bunun yanında kuvve-i nazariyye ve amelîyye'ye, havâss-ı hamse-i bâtına ve araz-ı nisbî'ye, ey-niyet, keyfiyyet ve zaman-mekân tasavvurlarına yer veren çalışma, zihni suretler konusunda da izahlarda bulunmuştur. Akıl ve idrak kavramlarını tıp ilmiyle iç içe ele alan eserin mecâz ile hareket ilişkisini de fizik üzerinden örneklediği görülmektedir. Osmanlı'da özellikle 19. asırda yazılmış böyle bir belâgat kitabında nefis, rûh-ı insanî, rûh-ı hayvânî gibi konulara yer verilmesi dikkat çekicidir. Bu ve benzer örneklerden yola çıkarak söylemek gerekirse belâgatin, işlevsel bir vazife gördüğü; sadece edebiyatta işe yaradığı söylenebilir. Halil Fevzi'nin yukarıdaki bakış açısı, eserin hemen bütün konularında görülmektedir. Modern dönemde herhangi bir alanda bilimselliğin işareti sayılan matematiğin taşıdığı kimlik, İslam medeniyetinde uzun bir süre mantık ilmi tarafından taşınmıştır. Bir eserde mantık ilmine dair bahisler ve ona atıf ne kadar fazla ise ilgili metin o kadar bilimsel ve kabule şayan sayılmaktaydı. *Hâşîye*'de de yukarıda temas edildiği üzere metin örgüsü mantık ve felsefe ile harmanlanarak sunulmakta; eser bu bakımdan

* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yeniçağ Tarihi Anabilim Dalı, osmancengiz@pau.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8143-5388

güçlü bir kültür takdim etmektedir. Bu makale, belâgat metinlerinde alan dışı literatür ve kavram çeşitliliği gibi konulara katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Belâgat, Halil Fevzi Efendi, Haşiye-i Cedide, Osmanlı Düşüncesi.

Abstract: One of the classic works in the science of rhetoric, which is one of the sources of Ottoman thought, is Ebü'l-Kâsım es-Samerkandî (d. 888/after 1483)'s work on metaphor: *Risâletü'l-istiârât*. An annotation was written on this work by İsamüddin İşferâyîni (d. 945/1538), and Filibeli Halil Fevzi Efendi (d. 1301/1884) wrote another annotation with approximately a thousand pages. This book, which we can consider an interdisciplinary text, depicts the world of thought of an intellectual through Halil Fevzi Efendi. This article deals with the interdisciplinary aspects of this work. The fact that this science is related to many fields such as diplomacy, politics, law, *usul al-fîqh*, tafsir, theology, and logic shows that the intellectual mind cannot remain independent of it and also points out why we turn to metaphor and figurative meaning. The article aims to give the metaphorical forms in Turkish, briefly or in detail, as they appear in the annotation; the application of logical propositions or metaphysical interpretation to rhetoric; It evaluates different forms of presentation, such as the adaptation of the rhetorical method to logic, as in the case of intermediate sentences. Quotations from classical metaphysical texts for the concepts of soul, heart and soul; Discussing the concepts of will, knowledge and power, as well as issues of *tasawwurat*, *tasdiqât* and discussion techniques; drawing attention from time to time to the *Meşşâi* and *Işrakî* traditions, and the difference between the methods of *hukemâ* and *mutakallim*, shows the interdisciplinary feature of the work. In addition, the article, which included the forces of theory and action, the inner feelings and proportional accidents, and the concepts of whereness, quality, and time space, also explained mental forms. It is seen that the work, which deals with the concepts of mind and perception intertwined with medical science, also exemplifies the relationship between metaphor and movement through physics.

Another point that should not be forgotten about the extra-field literature in 19th century rhetorical texts is the Akbari style of interpretation, which comes from Ibn al-Arabî (d. 1240). Of course, there is always a philosophical aspect of texts in different fields, such as rhetoric, mysticism, ethics, theology, and *fiqh*. However, the reason why philosophical color increases when a commentary or especially an annotation is written on them is the interpretation of the gnostic line. Essentially, this situation is related to the concept of *taḥqîk*, which came to the fore in the 13th century AD. Those who adopted the methods of *hukema* and *mutakallim* after *Fahreddin Râzî* (d. 606/1210) were called *muhakkîn* ulema or *ahl-i taḥqîk*. As a matter of fact, Halil Fevzi Efendi also included the views of "muhakkikûn" scholars from Sufis, *mutakallim*s or *Ash'ari* and *Maturidi* under almost every conceptual heading of his work, and also mentioned "İmâm Muhakkık" *Birgivi* and "Master Scholar *Fâzıl Muhakkık Ali Fikrî Efendi*." Sometimes he made transfers by saying "according to some *muhakkiks*" without giving the name of the sect.

Halil Fevzi's work was written with an interdisciplinary method to contribute as much as possible to a student's general culture. Logic issues are included in the annotation from the very first page, and propositions about rhetoric are processed in the form of syllogism. Similarly, the categories (ten categories: *mekûlât-ı aşere*) and the substance-accidental issue, especially the types of accidents, are discussed in detail. In the annotation, after giving the forms of metaphors and similes in Arabic according to the majority of scholars or *Sekkâkî*, a summary in Turkish is also provided. Before Turkish explanations are given, they are indicated as "summary" or "detailed" summary.

Apart from the field of rhetoric, Halil Fevzi Efendi mostly chose strong names such as Gazzâlî, Cürcânî, İcî, which gave the philosophical color to Islamic thought, as sources, and from time to time he delved into the sources they used. Rhetoric has increasingly incorporated the perspectives of logic and philosophy traditions into its content over time. Accordingly, we do not only have rhetorical texts. On our hand, there is a text with a wide range of topics that opens up topics in logic, metaphysics, and theology for every reason. It is possible to say that Halil Fevzi Efendi's HâŖiye is a mihlâb or keŖköl specific to the rhetoric culture, in the style of Bahaeddin Âmilî (d.1031/1622). In this article, it has been evaluated through the example of HâŖiye that the studies on rhetorical texts in Ottoman literature do not only focus on this field, but also aim to present a much broader scientific culture to students and readers. This study aims to contribute to issues such as out-of-field literature and conceptual diversity in rhetorical texts.

Key Words: Arabic language, rhetoric, Halil Fevzi Efendi, HâŖiye-i Cedide, Ottoman thought.

Giriş

Belâgat alanı, düşünen ve konuşan bir canlı olarak insanın mecaza veya söz sanatlarına ihtiyaç duymasından doğmuştur. Jacques Ellul “Eğer inanmamız gerekiyorsa güvenmemiz de gerekir” der ve Hz. İsa’ya inanmanın yolunu açan güvenin onun sözlerinden geçtiğine vurgu yapar.¹ Onun kendi metinlerinde çokça bahsettiği “imaj ve söz”² büyük oranda bizdeki “tasavvur ve tasdik”tir. Buna göre mecaz ve istiareye başvurmak, sözün gücünden yararlanmak, kısaca etkili konuşmak ve iktidar elde etmek olmalıdır. Güç elde etmek için herhangi bir olayın aktarımında belâgat ile safsatanın beraber hareket ettiğini söylemek de mümkündür³. Mecaz, kendimizi veya herhangi bir hakikati daha iyi ifade etmemizi sağlamaktadır. Zira “dil dışında hiçbir şeyle hakikati anlayamayız.”⁴ Wittgenstein’in ifadesiyle “hesaptan anlama” hesap yapmanın “anlamını” öğrenmekle değil ancak “hesap yapmakla” elde edilirse,⁵ belâgatten anlamak da tam anlamıyla ancak belîğ konuşma ile mümkün olacaktır. Sözün etkisi ve mütellimin muktedir olması mecazın, yani diğer manaya geçişin durumuna göre değişmektedir. Buradaki geçiş (mecâz), benzetme sebebiyle olmayıp bir *gönderme* (irsâl) ilgisiyle ise mecâz-ı mürsel olurken; geçiş (mecâz), benzetme ilgisiyle ise bir *ödünç* alma, yani istiâre söz konusudur. İstiâre, mantık ilmi açısından temelde *tasavvurât*, Ellul’ün ifadesiyle *imaj*, ile ilgiliyen -özellikle tahyîliyye örnek verilebilir- mecâz-ı mürsel *tasdikât*, Ellul’ün ifadesiyle *söz*, bahsiyle alakalıdır. İstiârede, *müşebbeh-i bih*teki (kendisine benzetilendeki) bir özelliği *müşebbehe* (benzeyene) ödünç bir geçiş (mecâz) sağlamanız için iki sureti veya iki hey’eti bilmeniz/görmeniz gerekmektedir. Bu yüzden tasavvur veya suret olmadan istiâre mümkün değildir. Mecâz-ı mürselde ise tasdikât öne çıkmaktadır. ‘Sobayı yak’ veya ‘Köye sor’ cümlelerinde mahalliyet üzerinden diğer manaya (sobadan oduna/köyden halka) bir irsâl (gönderme) olabilmesi için ‘Soba, içinde odun yakılan alettir’ veya ‘Köy, üzerinde halkın yaşadığı yerdir’ önermelerinin kabul edilmiş olması gerekmektedir. İşte bu noktada belâgat ile mantık ilminin niçin Aristoteles’ten veya Çiçero’dan beri birlikte düşünüldüğü anlaşılmaktadır.

Dil sadece iletişimimizi değil, varlığımızı ve düşünme becerimizi de temin etmektedir. Onun sayesinde tasavvur ve konuşma ile de bu tasavvurun karşı zihne transferini gerçekleştirebilmekteyiz. Heidegger (ö. 1976), “Kulağımız en ontolojik organımızdır” der.⁶ Buradaki ontoloji, kulağın işittikleri üzerine, yani dil üzerine inşa edilen varlık biçimine atıf yapmaktadır. İlim geleneğimizde ise dil felsefesi üzerine yazılanlar insan ve onun varlık bilincine dair pek çok tartışmayı gündeme taşımaktadır. Abdülkâhir Cürçânî (ö. 471/1079) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) ile öne çıkan belâgat ilmi, yedinci/on üçüncü yüzyılda Ebu Yakub

1 Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, Çev. Hüsameddin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2015), 19.(Giriş)

2 Ellul, 11-34.

3 Krş. Ellul, 174. Belâgatta safsataya başvurmanın nedeni amacın doğru veya yanlış bilgiyi öğretmek değil mutlak ikna etmek olmasındandır. Aristo sofistlerin “safsataları” ve hatalı mantık çıkarımları için sistematik bir eleştiri kaleme almıştır. Atakan Altunörs, *Dil Felsefesi Tartışmaları* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020), 24.

4 Ellul, *Sözün Düşüşü*, 54.

5 Ömer Naci Soykan, *Wittgenstein: Yaşamı, Felsefesi, Yapıtları* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016), 46.

6 Ellul, *Sözün Düşüşü*, 16.(Giriş)

Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) bu alanda çığır açan *Miftâhu'l-ulûm* çalışmasıyla devam etmiştir. Bu çalışma çok farklı ilim dallarıyla belâgat arasındaki ilişkiye dikkat çekmiş, bu alana ilk defa geniş anlamda kelam, felsefe ve mantığın akılcı yöntemini ve bilimsel metodunu tatbik etmiştir. Teftâzânî (ö 792/1390) de *Mutavvel* ile bu alana büyük bir katkı sunmuştur. Her ne kadar mantık, dil ve belâgat ilişkisi Fârâbî (ö. 339/950) tarafından ortaya konmuş olsa da⁷ özellikle Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) ve sonrasında belâgat sahası mantık, felsefe, metafizik ve kelâma daha çok yer vermeye başlamıştır.⁸

1. Halil Fevzi Efendi ve *el-Hâşiyetü'l-Cedîde'si*

Halil Fevzi Efendi (ö. 1301/1884), Bursa'dan Filibe'ye göç etmiş bir ailenin çocuğu olarak 1805 yılında Filibe'de doğar⁹. Filibeli Halil Fevzi, uzun müddet ders vekilliği yaptığı için *Filibeli Ders Vekili Hoca Efendi* ismiyle meşhur olmuştur¹⁰. “*Mecelle*'nin birinci ve ikinci kitaplarına Evkâf-ı Hümayun müfettişi, beşincisine vekil-i ders ve Meclis-i Tedkikât-ı Şer'iyye âzâsı, altı, yedi ve sekizincisine ise ders vekili sıfatıyla katılmıştır.”¹¹ Ders vekilliğinden emekli olduktan sonra hacca gitmiş, bazı kaynaklara göre 1884'te Tâif'te,¹² bazılarına göre ise 1885'te Medine'de vefat etmiştir.¹³ Fevzi Efendi, Sultan II. Mahmud ve Sultan Abdülmecid devrinde Ramazan aylarında sarayda icra edilen huzur derslerinde muhatap (dersi müzakere eden) ve mukarrir (dersi takrir eden) sıfatlarıyla yer almış ve müderrislik, Kayseri, Şam ve Medine kadılığı, fetva eminliği ve Anadolu Kazaskerliği gibi vazifeler yapmıştır.¹⁴

Hâşiyе'nin ana metni olan Ebu'l-Kâsım Semerkandî'nin (ö. 888/1483'ten sonra) *Ferâid*'inin Türkçe tercümelerinin yanı sıra Ebu İshak İsmâuddin İsferyânî'nin (ö. 945/1538) *Ferâid Şerhi*'nin üzerine de otuz beş kadar hâşiyе yazılmıştır¹⁵. 12./17. Yüzyıl ve sonrasında Fran-

7 Farabi, *Kategoriler ve Retorik*, Çev. Ali Tekin (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 78-88.

8 Mücahit Kaçar, “Osmanlı Dönemi Türkçe Belâgat Çalışmaları -Başlangıçtan Tanzimat Dönemine Kadar-”, *Osmanlı'da Ulûm-i Arabiyye* (İstanbul: İsar Yayınları, 2021), 98-103.

9 Belâgatla ilgili Türkçe telif edilmiş eserlerden bazılarını ise Şerifî'nin *Hadikatü'l-fünûn*, Sürûrî'nin (ö.969/1562) *Bahru'l-maârif* 'i ve Hasan Yâver'in (ö. 1213/1798) *Kitâb-ı Fenniye-i Eşâr*'ı şeklinde saymak mümkündür. Molla Lütfi'nin (ö. 900/1495) *Zübdetü'l-belâğa'sı*, Altıparmak Mehmed Efendi'nin (ö. 1033/1623) *Şerh-i Telhîsu'l-Miftâfı da Telhus* üzerine yapılmış çalışmalardan bazılarıdır. Türkçe olarak ilk basılan (1867) belâgat kitabı ise İsmail Rûsûhî Ankaravî'nin (ö. 1041/1631) *Miftâhu'l-belâğa ve misbâhu'l-fesâha* isimli eseridir. Bk. Ali Bulut, “Filibeli Halil Fevzi Efendi ve el-Hâşiyetü'l-cedide 'alâ Şerhi 'İsami'l-ferîde Adlı Eseri”, içinde *Osmanlı'da Ulûm-i Arabiyye*, Ed. Ali Bulut, Ahmet Meydan, Akın İşleme (İstanbul: İsar Yayınları, 2021), 246.

10 Mehmet Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, Haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, c. 1 (İstanbul: Meral Yayınları, t.y.), 319.

11 Ferhat Koca, “Halil Fevzi Efendi”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1997), 313.

12 Bulut, “Filibeli Halil Fevzi Efendi ve el-Hâşiyetü'l-cedide 'alâ Şerhi 'İsami'l-ferîde Adlı Eseri”, 249.

13 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1:319.

14 Bulut, “Filibeli Halil Fevzi Efendi ve el-Hâşiyetü'l-cedide 'alâ Şerhi 'İsami'l-ferîde Adlı Eseri”, 248.

15 Bkz. Kaçar, “Osmanlı Dönemi Türkçe Belâgat Çalışmaları -Başlangıçtan Tanzimat Dönemine Kadar-”, 105.; Ali Emre Özyıldırım, “Üsküdarlı Ahmet Asım'ın Matbu ve Meçhul Ferîde Tercümesi Redîfe'si ve Balagat Bağlamında Medrese-Türkçe İlişkileri Üzerine”, içinde *Osmanlı Edebi Metinlerinde Teoriden Pratiğe Belagat*, Haz. Hatice Aynur vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 83-108. Nihat Tari, “İsmâuddin el-İsferyânî'nin Hayatı ve Eserleri”, *Harran*

cis Bacon'un (ö. 1626) *Novum Organum*'unda (*Yeni Organon*) olduğu gibi Avrupa'da başlayan *yeni ilim* başlığının 13./18. yüzyılda Osmanlı'da da etkili olduğu Abbas Vesîm Efendi'nin (ö. 1175/1761-62) tıp alanındaki çalışması *Düstürü'l-Vesîm fî tıbbi'l-cedîd ve'l-kadîm*'i veya diğer pek çok eserden ve askeri alandaki nizâm-ı cedîd, irâd-ı cedîd gibi kavramlardan anlaşılmaktadır. Son dönemde İzmirli İsmail Hakkî'da (ö. 1946) *Yeni İlm-i Kelam* olarak göreceğimiz bu yenilikçilik, 14./19. yüzyılda Halil Fevzi'nin belâgat alanındaki hâşiyesinde de görülür: *Yeni Hâşiyeye*. Filibeli Halil Fevzi, bu eserini yazmaya Kayseri kadılığı sırasında 1277/1860-61'de başlamış, Şam'da ve Medine'de devam eden telifi 1286/1870 senesi 30 Zilhicce/2 Nisan'da tamamlamıştır¹⁶.

Elliden fazla eser kaleme alan Halil Fevzi Efendi'nin¹⁷ *Hâşiyeye*'sinde Semerkandî'nin metnine, çoğunlukla (musannıf'a atfen) parantez içindeki cümle başında yer alan *kâle*'den sonra lâm-ı tarifli olan mim ve sad harfleriyle (el-muss) işaret edilmiştir. Yine parantez içindeki *kavluhû* lafzıyla da İsferyânî'nin şerhine yer verilmiştir. *Hâşiyeye*'nin kendi metni ise parantez dışında yer alan metindir.¹⁸ Semerkandî *İstiâre Risâlesi*'ni üç *ıkd* (gerdanlık) olarak ter-tip etmiştir. İlk gerdanlıkta altı feride (mücevher, tek taş, pırlanta), ikincide dört mücevher, üçüncü gerdanlıkta da beş mücevher vardır. Onun bu tasnif ve ifade biçimi bile ayrı bir estetik konusudur.¹⁹ Halil Fevzi *Hâşiyeye*'sine klasik girizgâh biçimini takip ederek başlamıştır. Buna göre bir esere başlarken yedi başlık vardır. Üçünü zikretmek gerekli, dördünden bahsetmek ise güzel sayılmaktadır. Bunlardan mutlaka yer verilmesi gerekli (vâcibu'l-isti'mâl) olanlar: Besmele, hamdele, salvele; yer verilmesi tercihe bırakılmış (câizü'l-isti'mâl) olanlar ise ism-i kitâb, fenn-i kitâb, taddâd-ı fusûl ve tebyîn-i garazdır.²⁰ Bunlara temas eden Halil Fevzi daha sonra uzun uzadıya besmeleyi yorumlar ve izahlarda bulunur. Onun *Hâşiyeye*'sini değerli kılan ise çok farklı alanlara temas etse de mantık ilminden olabildiğince çok istifade etmesi ve onu hemen her konuya uygulamasıdır. Halil Fevzi, 'Mecaza niçin gidilir?' sorusuna şöyle cevap verir: "Mecazın nüktesi ikidir. Mecaz-ı Lafzî, lafzî tatlılığa özel kılmak için kullanılır. Muhassinat-ı bediyye gibi. Hanfakik [gaz/osuruk böceği] yerine dâhiye [felaket] kullanmak gibi. Mecâz-ı Manevî ise manayı tazime özel kılmak için kullanılır. Alim bir adam için, Ebu Hanife denilmesi gibi".²¹

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy 45 (Haziran 2021): 284.

16 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedîde 'alâ Şerhi 'İsâmî'l-ferîde*, Matbaa-i Âmire, c. 2 (İstanbul, 1287), 639.

17 Koca, "Halil Fevzi Efendi", 313.

18 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1287, 2:317-46. Krş. *er-Risâletü'l-İsâmîyye li-halli dekâik'is-Semerkandîyye* (İstanbul: Haşimi Yayınevi, 2015), 211-20.

19 Bu tarz muhteva tasnifi veya kitap isimlerinin, çalışılması gereken ayrı bir tez konusu olduğunu hatırlatalım. Mesela acaba fıkıh alanındaki kitap isimleri hangi dönemlerde farklılaşmış, sadece muhtevayı yansıtmaya endişesinden çıkıp estetik bir hal almıştır? Cevhere (pırlanta), Dürer (inciler). Hatta *gurre*, atın alnındaki beyazlık, başta gelen, ışıktaki görünen gibi anlamlara gelince Molla Hüsrev'in *Düreru'l-hukkâm fî Şerhi'gureri'l-ahkâm* isimli çalışması "Hükümlerin İlk Işığının İzahında Yargıçlara İnciler" olmaktadır. Usul kitabı (Mirâtu'l-usûl fî şerhi mirkâtî'l-vusûl): Varış Basamağının İzahında Usul Aynası. Fusûsü'l-hikem: Bilgeliliğin Yüzük Taşları. Dürr-i Yetim: Eşsiz İnci. Menâru'l-envâr: Işıklar Meşalesi. Mişkâtü'l-mesâbih: Kandiller Penceresi. Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâtî'l-ülüm: İlimler Tasnifinde Efendiliğin Kandili ve Mutluluğun Anahtarı.

20 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedîde 'alâ Şerhi 'İsâmî'l-ferîde*, Matbaa-i Âmire, c. 1 (İstanbul, 1287), 7.

21 Halil Fevzi, 1:51.

2. *Hâşiy'e*'de Mantık, Felsefe ve Kelam

Bugün için bir kitabın bilimselliğini gösteren unsur, büyük oranda matematiktir. O yüzden matematik kendisini sadece psikolojide korelasyon hesabı üzerinden değil, sosyoloji ve tarihte istatistik üzerinden gösterir. Biz bugün tarih alanında yapılmış bir şehir veya sancak çalışmasında sayfalarca grafik görüyorsak bunun nedeni, yazarın bilimsel bir çalışma ortaya koyduğunu göstermek istemesidir. Keza bir grafik görsel bakımdan yorumu bize bırakırken, metin doğrudan yargı/bilgi verip bunu kabul etmemizi bekler. Mesela bir grafik üzerinde 1'den 9'a doğru olan büyümeyi ilk bakışta fark ederiz. Fakat metin içinde geçen 'dokuz kat büyüdü' ifadesi bizi ilk aşamada grafik kadar etkilemez. Zira ilkinde grafikten bilgiyi yorumlayarak biz çıkarır ve onu kendimize ait kılarız. Diğerinde ise (dokuz kat büyüdü) yargı hazır verilmiştir. Görselliğin önemli oluşu rakamların görselliğinde de geçerlidir. Bu açıdan dilin gücünün 21. yüzyılda görselliğin artmasıyla kırıldığı söylenebilir.

Modern dönemde matematiğin taşıdığı kimlik, İslam medeniyetinde uzun süre mantık ilmi tarafından taşınmıştır. Kısaca bir eserde mantık ilmine dair bahisler ve ona atıf ne kadar fazla ise ilgili metin o kadar bilimsel ve kabule şayan sayılmaktaydı. Bunu başaran da büyük oranda irfanî gelenek veya somut ifadesiyle Ekberî külliyattır. O yüzden vahdet-i vücûd felsefesinin büyük oranda etkin olduğu Osmanlı medreselerinde okutulan kitapların disiplinler arası özelliği çoğunlukla mantık ve felsefe bahislerinin diğer alanlara sirayeti şeklinde olmuştur. Elbette belâgat metinleri de bu ilimlerin sirayet ettiği alanlardan biridir. Zira *Hâşiy'e*'de gördüğümüz üzere metin örgüsü mantık ve felsefe ile bezenmiştir. Esasen bu durum sadece Osmanlı'ya ait bir özellik değildir. Yani dil ve belâgat söz konusu olduğunda kelam, mantık, felsefe ve metafiziğin vazgeçilmez olduğu Batı'da da tekrar edilmiştir. Nitekim Çiçero "Felsefe olmaksızın yüksek seviyeli bir belâgate erişmenin imkânsız olduğunu" söylemiştir.²² Sokrates'e göre de retorik, "inandırma ve ikna işi" olup doğru olan ile olmayanı ayırma işi değildir.²³ Jacques Ellul ise şöyle der: "Cebirsel dil asla bir hikâye üretmez veya bir hikâyeyi sunamaz. Arılar birbirleriyle enformasyon parçalarını komünike ederler ancak tarih gibi bir şey üretmezler. Tarihi üreten şey yanlış anlamlarımız ve yorumlarımızdır"²⁴.

Hâşiy'e'de kullanılan alan dışı literatüre örnek olarak mantık, kelam ve felsefede İsmail Gelenbevi'nin (ö. 1176/1762) *Hâşiy'e alâ Tehzîbi'l-mantık ve'l-keâm*'ı,²⁵ *Burhân*'ı,²⁶ *Hâşiyetü'l-âdâb el-mîriyye*'si;²⁷ Teftazanî'nin *Şerhu'l-akâid*,²⁸ Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355)

22 Altınörs, *Dil Felsefesi Tartışmaları*, 13.

23 Altınörs, 22.

24 Ellul, *Sözüm Düşüşü*, 26.

25 Halil Fevzi, 1:8.

26 Halil Fevzi, 1:35.; 210-211.

27 Halil Fevzi, 1:36.

28 Halil Fevzi, 1:237.

Mevâkıf,²⁹ Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*,³⁰ *Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâli*,³¹ *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn*,³² ve *Hâşiyetü Levâmii'l-esrâr*³³ gibi eserlerinin yanı sıra İmâmü'l-Harameyn Cüveynî (ö. 478/1085),³⁴ Gazzâlî (ö. 505/1111),³⁵ Bâkîllânî (ö. 403/1013),³⁶ Suyutî (ö. 911/1505),³⁷ Zerkeşî (ö. 794/1392),³⁸ Kazâbâdî (ö. 1163/1750)³⁹ gibi âlimler de kendine yer bulmuştur. Tasavvuf ve zühtte Birgivi'nin (ö. 981/1573) *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*'si⁴⁰, fıkhıta *Cevhere*, *Bezzâziyye*,⁴¹ *Tâtarhâniyye*⁴² ve hatta Taberî'nin görüşleri⁴³ dikkat çeker. Fıkıh usulünde *Tavdih*,⁴⁴ *Telvih*⁴⁵ ve Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *Şerhu't-Tenkîh*'i;⁴⁶ tefsirde *Envârî't-tenzîl* hâşiyeleri,⁴⁷ *Keşşâf*,⁴⁸ *Tefsiru Semerkandî*,⁴⁹ *Tefsîru Beyzâvî*⁵⁰ gibi eserler kullanılmıştır. Lügatte *Müfredât*, *Kâmus el-muhî*⁵¹ ve *Cevherî*,⁵² sarfta Radiyyüddin Esterâbâdî (ö. 688/1289) *Şerhuş-Şâfiye*⁵³ eserleri dikkat çeker. Halil Fevzi Efendi'nin belâgat dışı kaynakları çoğunlukla Gazzâlî, Cürçânî, İcî ve bu çizgiden gelen isimlerdir.⁵⁴ Benzer bir tavır Ahmed Cevdet Paşa'nın (ö. 1312/1895) *Belâgat-ı Osmaniyye*'sinde de vardır. O da girişte mütekellimin fesâhati başlığını tamamladıktan sonra "Lâhika" koyar ve mantık ilminin bir bahis açarak bedihiyyat-ı akliyye ve bedihiyyât-ı hissiyye ile bunların alt başlıklarını verir.⁵⁵ Halil Fevzi Efendi girişte ilimlerin tasnifi ve hangi ilmin nerede konumlandığıyla il-

29 Halil Fevzi, 1:122.

30 Halil Fevzi, 1:78.

31 Halil Fevzi, 1:48. "Hamd muhakkik sufilere göre sadece söz değil kemal sıfatları izhar etmektir". 1/293; 2/359.

32 Halil Fevzi, 1:29.

33 Halil Fevzi, 1:346.

34 Halil Fevzi, 2:201.

35 Halil Fevzi, 2:303.

36 Halil Fevzi, 2:201.

37 Halil Fevzi, 1:38.

38 Halil Fevzi, 1:3;5.

39 Halil Fevzi, 1:105.

40 Halil Fevzi, 1:5.

41 Halil Fevzi, 1:3. Sigara içmeye başlarken (*inde şürbi'd-duhân*) besmele çekmenin kerahetinden bahseder ve "haram olan şeyleri kullanırken besmele çekmenin haramlığı" konusunda bu eserlere atıf yapar.

42 Halil Fevzi, 1:5.

43 Halil Fevzi, 1:93. Salavat getirme bahsi.

44 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1287, 2:323.

45 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1287, 1:197-98.; 293; 316.

46 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1287, 2:321.

47 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1287, 1:21.

48 Halil Fevzi, 1:14.

49 Halil Fevzi, 1:86.

50 Halil Fevzi, 1:88.

51 Halil Fevzi, 1:38.

52 Halil Fevzi, 1:46.

53 Halil Fevzi, 1:44.

54 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1287, 2:302-3.

55 Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmaniye* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1299), 28-40.

gili Birgivi⁵⁶ ve ZerkeŖi'den alıntılar yaparak izahta bulunur.⁵⁷ Bir belâgat kitabı yazmıŖ olsa da Halil Fevzi mümkün mertebe belâgat sahasıyla ilgili ama genel kültürü havâ *çerçeve metin* ortaya koymaya çalıŖmıŖtır. Nitekim *HâŖiye*'nin giriŖi Birgivi'nin çerçeve bir metin olan *Tarîka*'sı ile benzerlik taŖır.

Belâgat metinlerinde alan dıŖı literatür ile ilgili unutulmaması gereken bir husus da yukarıda bahsi geçen irfânî yorum biçimidir. Zira belâgat, tasavvuf, ahlak, kelam, fıkıh gibi farklı alanlardaki metinlerde her zaman bir hikemî yön bulunsa da bunlara Ŗerh veya özellikle hâŖiye yazıldığında felsefî rengin artmasının nedeni, irfânî çizgiden gelen damardır. Bunu İbn Arabî, Molla Fenari, Kınalızâde Ali gibi pek çok yazar üzerinden okumak mümkündür. Esasen bu durum miladi 13. yüzyılda öne çıkan *tahkik* kavramıyla ilgili olmalıdır. Fahreddin Râzî'den (ö. 606/1210) sonra hukemâ ve mütekellimin mesleklerini benimsemiŖ olanlar, *muhakkikîn* ulemâ veya *ehl-i tahkik* olarak anılmıŖlardır. Zira bunlar özellikle kelami konularda nazar ve istidlâl metotlarını kullanmıŖlar, felsefe ve mantık bahislerinden de fazlasıyla istifade etmiŖlerdir. Bu nedenle *ilmî usulde tutarlı* ve *dinî usulde geçerli* farklı bir yol açmıŖlardır. Tahkik usulünü, Sadreddin el-Konevî'nin (ö. 673/1274) *Miftâhu'l-gayb* eserinde, Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) bu çalıŖmanın Ŗerhi olan *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meŖhûd* isimli eserinde ve Dâvûd el-Kayserî'nin (ö. 751/1350) vahdet-i vücûdu temel alan risalelerinde görmek mümkündür.⁵⁸ Nitekim Halil Fevzi Efendi de çalıŖmasının hemen her kavram baŖlığının altında sûfilerden, mütekellimlerden veya EŖârî ve Maturidilerden *muhakkikîn* ulemanın görüşlerine yer vermiŖ, keza "İmâm *Muhakkik*" Birgivi'den ve "Üstaz Âlim Fâzıl *Muhakkik* Ali Fikrî Efendi"den bahsetmiŖtir.⁵⁹ Bazen mezhep adı vermeden sadece "bazı muhakkiklere göre" diyerek nakiller yapmıŖtır. Onun *muhakkik* kavramının yanı sıra *tahkik* ve *ehl-i hak* ifadelerini de yeteri kadar kullandığı görülür.⁶⁰ Esasen Cürcanî'nin metinlerindeki ehl-i hak terkibi ise çoğunlukla irfânî geleneği temsil eden sûfilerdir. Burada ayrıca not edelim ki Cürcânî, *Tarifât*'ta bir tanımını verdikten sonra bazen "Ehl-i hakk'a göre" yeniden vermektedir.⁶¹ Osmanlı medreselerinde okutulan metinlerde kelam, fıkıh ve tasav-

56 Halil Fevzi, *el-HâŖiyetü'l-cedide*, 1287, 1:205.

57 Halil Fevzi, 1:5.

58 Ömer Türker, tahkik tavrını Sekkâki'nin (ö. 626/1229) belâgati bir disiplin olarak kurmasıyla baŖlayan müteahhirün dönemi belâgati için de söylenebileceğini kaydeder ve Ŗöyle devam eder: "Bilhassa Sadeddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Ŗerif'in Ŗerh ve hâŖiyeleriyle Fahreddin er-Râzî takipçilerinin tahkik tavrı, belâgat literatüründe kalıcı bir yöneme dönüŖecektir." Seyyid Ŗerif Cürcânî, *Ŗerhu'l-Mevâkıf*, c. 1 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu BaŖkanlıđı Yayınları, 2021), 18. (GiriŖ). *Tahkik*, bir düşünceye ulaŖılan yöntemi takip ederek o düşünceyi doğruluk veya yanlışlığını delilleriyle birlikte ortaya koymak demektir. "Bu bağlamda dil ve belâgat teorisinde Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1708-9), ZemaŖŖerî (ö. 538/1144), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), Sekkâki, Hatib Kazvîni (ö. 739/1338), Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1364) ve Teftâzânî kanalıyla kendisine ulaŖan belâgat ve dilbilim geleneğinin önemli bir halkasını oluŖturan Seyyid Ŗerif el-Cürcânî, *HâŖiye ale'l-Vâfiye fi Ŗerhi'l-Kâfiye*, *Ŗerhu't-TasriŖi'l-İzzî*, *el-Misbâh fi Ŗerhi'l-kısmîs-sâlis mine'l-Miftâh*, *HâŖiye ale'l-Mutavvel*, *er-Risaletü'l-harfiyye*, *HâŖiye ale'r-Risaletü'l-vaziyye* gibi belâgat ve dilbilim eserleriyle sonraki belâgat ve dilbilim çalıŖmalarını derinden etkilemiŖtir." (Aynı yer, 2 nolu dipnot).

59 Halil Fevzi, *el-HâŖiyetü'l-cedide*, 1287, 1:205.

60 Halil Fevzi, 1:28.; 95, 111, 151; 285; Halil Fevzi, *el-HâŖiyetü'l-cedide*, 1287, 2:182.;214; 218; 224; 227; 489.

61 Her ne kadar Ehl-i hak çoğunlukla "Ehlü's-sünne ve'l-cemâa" olarak anlaŖılsa da Cürcânî onu Ehl-i zevk ve sûfiler manasında kullanmıŖtır. *Kur'an* maddesinde Ŗöyle der: "Kur'an, Hz. Peygamber'e indirilmiŖ, muhaflarda yazılı ve hiçbir Ŗüphe duyulmayacak kesinlikte ondan mütevâtir olarak nakledilmiŖ kitaptır. Ehl-i Hakk'a göre ise Kur'an,

vuf alanlarının her biri mantık ve hikmet geleneğini taşıma iddiasındadır. Bununla birlikte elbette felsefe ve hikmet apayrı bir çalışma alanıdır. *Hâşiye*'de de daha ilk sayfalardan itibaren mantık bahislerine yer verildiği, belâgate dair önermelerin kıyas formunda işlendiği görülmektedir. Bir misal olmak üzere “müftekir” kelimesi üzerine söylenenler aktarılabilir:

Şârih rahimehullah “Muhtaç kul der ki” dediğinde zımnen “benim şu sözüm güzeldir” iddiasını ortaya atmış olur. Men' yoluyla denirse ki “senin bu sözünün güzel olduğunu kabul etmiyoruz. Senin sözün, konuşma biçimindeki açık muktezâ-yı hâle mutâbık olsaydı o zaman olurdu ama öyle değil. Memnû ispat yoluyla biz de [Halil Fevzi] deriz ki, bu söz isti'faf, icra kabiliyeti ve enaniyeti defetme olan muktezâ-yı hâle mutabıktır. Buna mutabık olan söz belîğdir. Her belîğ söz ise güzeldir. Bütün bunlar da ilk şeklin ilk kısmı (darb-ı evvel) olmak üzere “Bu söz güzeldir” önermesini netice verir.⁶²

Esasen bu tarz bir metin örgüsü, Osmanlı medreselerinde okutulan metinler ve metin arası notlar dikkate alındığında şaşırtıcı değildir. Zira mesela el yazması bir *İsagoci* okuyorsanız, önermenin tarifini verdiğinde “kavlun yasıhhu en-yukâle li-kâilihi ennehû sâdikun fihi ev kâzibun fihi” derken “kavlun” altında *cins-i karib*; “yasıhhu” altında ise *fasl-ı karib* yazdığı; sonrasında ise “ve hiye immâ hamliyye” şeklinde devam ederken “hiye” altında *mevzu/konu* “hamliyye” altında ise *mahmul/yüklem* şeklinde öğrenciye yardımcı küçük notların yer aldığı görülür.⁶³ Halil Fevzi, metin arası bu tarz notları, metin içine alarak belâgat önermelerine mantık metodunu tatbik etmiş ve bu usulü genişletmiştir.

Halil Fevzi *Hâşiye*'sinde Semerkandî'nin “وعلى آله ذوي النفوس الزكية (Onun âline ve temiz nefis sahiplerine de salât olsun)” cümlesini açıklarken *nefs* kavramının tanımına ve *ruh* hakkındaki açıklamalara yer verir:

Nefs, cisim olsun olmasın bir şeyin zatı ve hakikatidir. Ruh ise ruh-ı hayvânî olursa buhâr-ı latiftir; ruh-ı insânî ise de nefis-i nâtıkadır. Zira ruh, hangi manada olursa olsun diri olan şeylerin zatı anlamındaki nefsin ayakta kalması için bir sebeptir. Burada sebebe müsebbebin adı verilmiştir. Kalp de ruh-ı hayvânînin mahallidir. Kalp, sol tarafında bir boşluğa sahiptir ve ince kanı kendine çeker sonra hemen onu hararetiyle keser. İşte o buhar, tabiilerin ruh dediği şeydir.⁶⁴

bütün hakikatleri tamamıyla kuşatan, icmâli ledünni bilgidir.” Seyyid Şerif Cürçani, *Kitâbü't-ta'rifât* (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 2007), 253. Onun diğer Ehl-i Hakîka/ Ehl-i hak terkibini kullandığı maddeler için bkz. “istikâme” 77; “takvâ” 129; “hâl” 144; “hicâb” 145; “hürriye” 150; “zühd” 184; “sefer” 191; “sekr” 192; “sıdk” 207; “umum” 235; “fütüvve” 242; “firâse” 244; “kanâa” 259; “kelime” 266; “makâm” 314; “mevt” 324. Onun Ehl-i hevâ tanımı ise şöyledir “Cebriyye, Kaderiyye, Ravâfız, Havâric, Muattıla, Müşebbihe gibi fırkalar olup Ehl-i sünnet'in inandıklarına inanmayan Ehl-i kuble'ye denir”. 98. Onları da İslam dairesi içinde vermesi dikkat çeker.

62 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1287, 1:25. Mantık'ta yüklemli kesin kıyaslar önermelerin nitelik ve niceliğine göre modlara (kip, darb), orta terimin öncüllerde bulunduğu yere göre de şekillere (figür) ayrılmaktadır. Bk. İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık* (İstanbul: Asa Yayınları, 1999), 172-75. Mantık için tablo halinde kıyas biçimi için bk. 1/232.

63 Bk. Ekler Resim-5.

64 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1287, 1:119.

Osmanlı'da özellikle 19. asırda yazılmış bir belâgat kitabında nefis, rûh-ı insanî, rûh-ı hayvânî gibi konulara yer verilmesi dikkat çekicidir. Bu ve benzer örneklerden yola çıkarak söylemek gerekirse Osmanlı'da belâgat sahası, yalnızca bu alanı hedefleyen bir metin örgüsüne sahip olmayıp, belâgat yazınında alan dışı pek çok konuya yer verile bilmektedir. Dolayısıyla bu tarz metinlerin çok daha geniş bir ilmî kültür inşasını hedeflediği anlaşılmaktadır. Bu durumda da belâgatin, işlevsel bir vazife gördüğü; sadece edebiyatta işe yaramadığı söylenebilir. Halil Fevzi'nin yukarıdaki bakış açısı, eserin hemen bütün konularında görülmektedir.

Yazar, Semerkani'nin metninin girişinde “İstiârenin manaları ve bununla ilgili meseleler, farklı kitaplarda akılda kalması zor olacak kadar detaylı bir biçimde ele alınmıştır” şeklinde yer alan cümlesindeki “fi'l-kütüb” ifadesini şöyle açıklar: “Kitab, hitâb gibi mastardır. Râgıb İsfehânî kitâb ve ketb kavramlarının [kırbanın bağlanması gibi] derinin deriye dikilerek birleştirilmesi olduğunu söylemiştir. Yazıda harfin harfle birleştirilmesi de kitaptır. (...) Kitâb, fiâl vezninde ism-i cinsdir.” Daha sonra “fi'nin manası nedir?” diye sorar ve zarfiye-i cüz'iyeye manasına olduğunu söyler. Fakat tekrar sorar: Zarfiyet nedir? “Bir şeyin herhangi bir şeyi ihata etmesidir”. Daha sonra zarfiyeti açıklarken zarf-ı hakîki kavramından hareketle zaman ve mekân kavramlarına geçer. Buna göre burada da aslında mantığın beş tümeline veya belâgati oluşturan öğelere göre bir açılım sağlanmıştır. Yani “fi'l-kütüb” ifadesinden çıkan meseleler: a) kitap nedir? b) fi ne anlama gelir? c) zarfiyet nedir? d) zarf-ı hakîki nedir? e) zaman ve mekân nedir? Bu tasnif ve soru biçimi, müteteklimin metodunu hatırlatsa da Hikemî/Meşşâî geleneğe de uygun bir üslup sergilemektedir. İlgili kısmın devamı şu şekildedir:

Zaman nedir, diye sorarsan Kelamcılara göre zaman, hariçte varlığı bulunmayan itibari bir emr/durumdur. Tanımı (resm) kapalı bir başka yeni işin kapalılığını kaldırmak için ölçü ve belirlenim veren yeni bir iştir. “Zeyd ne zaman geldi? “Güneş doğduğu zaman”. Zeydi bekleyen ve güneşin doğma vaktini bilen kişi için verilen bu cevap, ondan Zeyd'in geliş zamanına dair kapalılığı kaldırmaktadır. Zeyd'in gelişini bilen ama güneşin doğuş zamanını bilmeden bunu soran biri için verilen “Zeyd geldiğinde” cevabı da aynı kapalılığı kaldırmaktadır. Felsefecilere göre zaman ise Atlas Feleğinin hareket ölçüsünden ibarettir ve hariçte vardır. Zira onlara göre “kaç?” sorusunun cevabı olan nicelik, on kategoriden birdir. “Şimdiki zaman nedir? diye sorarsan. Geçmişin son parçaları ile geleceğin ilk parçalarının ara vermeden ve yavaşlamadan artarda gelmesidir. “Mekân nedir?” diye sorarsan Kelamcılara, Dilcilere, Felsefecilerden Meşşâîlere göre kuşatılan cismin dış yüzeyine temas eden kuşatıcının iç yüzeyidir. İşrâkilere göre cismin nüfuz ettiği mevcut soyut uzaklıktır. Kelamcılara göre ise cismin nüfuz ettiği mevhum boyut, yani halâ (boşluk)tur.⁶⁵ (...) Bil ki gerçek mekânına yetkin (mutbık) cisim, mekâna fazla gelmez, onunla doludur ve

65 Halil Fevzi, 1:154. Krş. Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 2 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 146-47.

ondan eksik de değildir. Öyle ki bu mekânda cismin bulunmadığı bir boşluk yoktur. Mekân cismi kuşatmıştır. Cisim, bir bütün olarak mekândadır ve mekân dışına taşmış değildir.⁶⁶

Mekân kavramı üzerine konuşurken mülâkât (birleşim) müdâhale (girişim), mümâsse (teğet) gibi geometrik meseleleri gündeme getirir.⁶⁷ *Hâşiyе*'deki mekân konusu büyük oranda *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan alınmıştır. *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta konu aşağıdaki gibi ele alınmıştır ki bunu *Hâşiyе*'den takip etmek mümkündür:

Cisim bütünlüğüyle mekânında olup onu doldurduğundan mekânın bölünmeyen bir şey olması mümkün değildir. Çünkü bütün yönleriyle bölünen bir şeyin bölünmeyen bir şeyde tamamıyla meydana gelmesi imkânsızdır. Yine mekân, çizgi gibi sadece tek bir yönde bölünen bir şey de olamaz. Çünkü onun cismi bütünlüğüyle kuşatması imkânsızdır. Dolayısıyla mekân ya iki yönde ya da bütün yönlerde bölünür. Birinciye göre mekân, arazî bir yüzeydir, çünkü bölünmeyen parça ve onun hükmündeki imkânsızdır. Onun, daha önce belirtilen gerekçeden dolayı, mekânda bulunan şeye yerleşmiş olması mümkün değildir, aksine onu kuşatan şeye yerleşmiştir. Onun, mekânda bulunan şeyin dış yüzeyine bütün yönlerde temas etmesi gerekir aksi halde onu doldurmaz. O halde mekân, kuşatan cismin kuşatılan şeyin dış yüzeyine temas eden iç yüzeyidir. İkinciye göre mekân bütün yönlerde bölünen ve cisimdeki boyuta biri diğerine örtülecek ve bütünüyle sirayet edecek şekilde eşit olan bir boyuttur. İşte mekândan ibaret olan bu boyut, ya cismin işgal ettiği ve tevehhüm yoluyla doldurduğu mevhum bir şeydir. Nitekim kelâmcının görüşü budur. Ya da mekândan ibaret bu boyut, mevcut bir şeydir ve onun, cisimle kâim maddî bir boyut olması mümkün değildir, çünkü cismin maddî boyutta husulü, cisimlerin tedahülünü gerektirir. Dolayısıyla o, soyut bir boyuttur.⁶⁸

Eserde, kategoriler (on kategori/mekûlât-ı aşere) ve cevher-araz bahsi, özellikle araz türleri detaylıca işlenmiştir.⁶⁹ Hatta kategoriler konusunun hemen her konuda gündeme geldi-

66 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1287, 1:154. Zaman ve mekânın ne olduğuyla ilgili soruları her grup kendi bilgi teorisine göre cevaplandırmıştır. Kelâmcılar, filozoflar (Meşşâi ve İsrâki) ve sufilere, mebd ve mead bilgisine ulaşmasına dair Cürçânî şunu söyler: "Bu bilgiye ulaşmanın iki yöntemi vardır. Birincisi nazar ve istidlâl, ikincisi riyâzet ve mücâhede yoludur. Zevki yol, denen riyâzet ve mücâhede yöntemi, bilgiye ulaşmanın temel aracı olarak akıl yürütmeyi değil, arınmayı veya kalbin parlak bir ayna gibi saflaştırılmasını esas almaktadır. Bu yöntemi savunanlar, kalbin saflaştırılmasıyla veya cılanmasıyla feyzin kaynağı ve feyiz alan nefsin birbirlerinin tam anlamıyla karşısında bulunması durumunun ortaya çıkacağını ve bu sayede bilgilerin feyiz kaynağından nefse yansıyacağını ileri sürmektedir. Birinci yolu izleyenler eğer peygamberlerin dinlerinden birine mensup iseler kelâmcılardır, aksi halde Meşşâi filozoflardır. İkinci yolu izleyenler ise eğer riyâzetlerini İslâm dininin hükümlerine göre yapıyorlarsa müteşerri' süfilerdir, aksi halde İsrâki filozoflardır" Cürçânî, *Hâşiyе alâ Levâmî*, s. 17'den naklen Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 1:22.(Giriş).

67 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1287, 1:154-55. Krş. Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 2:146-47.

68 Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 2:146.

69 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1287, 1:165-69.

ğini söylemek mümkündür. Bilindiği gibi kelimciler (mütekellimin) varlık kavramını farklı tasniflere tabi tutmuştur. Bunlar zat ve sıfat; cevher ve araz; kadim ve hâdis gibi ayrımlardır. Felsefeciler (hukemâ) ise zorunlu ve mümkün varlık ayrımını tercih etmektedir. *Hâşiy'e*de mümkün varlığın filozoflara göre cevher ve araz olarak tasnif edildiği söylenir. Araz da iki kısımdır. Araz-ı nisbî, araz-ı gayr-i nisbî. Bu başlıklar da detaylı biçimde işlenir. Delil ise iki kısımdır limmî ve innî.⁷⁰ Eser buradan, iktirânî kıyas ve orta terim bahsine geçer.

“İlk feride müfred mecâzdır” dedikten sonra “ülâ kavramı feride'ye sıfat olduğu için feride'nin *evleviyet* ile nitelendiğine delalet eder ki bu da *sebk* ve *tekaddümdür*” der. Sonrasında ise filozoflara göre tekaddümü beş kısım olarak açıklar. Normal şartlarda tekaddüm, kategorilerden mevzu/konum itibariyle görelilik/izafet bahsinde geçmektedir.

- 1-Nedensel öncelik (et-tekaddüm el-illî): Aydınlatıcının aydınlığa olan önceliği gibi.
- 2-Özsel (zâtî) öncelik (et-tekaddüm et-tabî'î): Bir sayısının iki sayısına olan önceliği gibi.
- 3-Zamansal öncelik (et-tekaddüm ez-zamânî): Hz. Musa'nın Hz. İsa'ya önceliği gibi.
- 4-Şerefi öncelik (et-tekaddüm biş-şeref): Hz. Ebu Bekir'in Hz. Ömer'e önceliği gibi.⁷¹
- 5-Makamsal öncelik (et-tekaddüm bi'r-rutbe): Bu ikiye ayrılır: a) aklî ve b) vaz'î.⁷²

Halil Fevzi, kelimcılara göre ise tekaddümün altı kısım olduğunu kaydederek bunlara tekaddüm-i zamanî ve taahhur-ı zamanî terkiplerini ilave eder. Sonra ise filozoflar, Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'ye göre konuyu kısmen genişletir.⁷³ Dolayısıyla *Hâşiy'e* bu konuları işlerken bir kelam kitabı gibidir. Oldukça uzun aktarımlar yapar. Bu kadar tasnif ve adlandırma elbette felsefe ve kelam için kaçınılmazdır. Bir kişiyi/nesneyi/olguyu adlandırmak veya tasnif etmek ona ad verenin üstünlüğünü vurguladığı kadar adlandırılanı adlandırmanın ontolojik bir parçası haline getirir.⁷⁴ Bu sebeple günlük hayattaki adlandırmalar iktidar bahşettiği gibi metafizik tasnifler ve tanımlamalar da benzer bir güç ve bakış açısı bahşetmektedir. Yazar *Şerhu Muhtasarı'l-Müntehâ*'ya atıfla⁷⁵ şöyle bir soru gündeme getirir: “Kelamcılar ve usulcüler zihni varlığı inkâr ediyorlar. Manalar bunlardan ibaret olduğu halde lafızlar bu zihni işlere nasıl vaz olunmuştur?” Elbette bir belâgat kitabı için böyle bir meseleyle ilgilenmek

70 Halil Fevzi, 1:180-81.

71 Burada verilen misal diğer çalışmalarda “Sünnilere göre Hz. Ömer'in Hz. Ali'ye üstünlüğü gibi” şeklindedir. Bkz. Muhammet Yazıcı, “Sünnî Kelamcılara Göre Varlık Kategorileri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 28 (2007): 245.

72 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1287, 1:259-61. Ayrıca bkz. Yazıcı, “Sünnî Kelamcılara Göre Varlık Kategorileri”, 245.

73 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1287, 1:261.

74 Krş. Ellul, *Sözün Düşüşü*, 67.

75 *Muhtasarı'l-müntehâ*, İbnü'l-Hacib'in (ö. 646/1249) *Müntehâ's-sül (su'âl) ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-uşûl ve'l-cedel* isimli eserinin kısaltılmış halidir. *Müntehâ's-sül* kelâmcıların metoduyla kaleme alınmış usûl-i fikh literatürünün örneklerindedir. Seyfeddin el-Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı ile Gazzâlî'nin *el-Mustaşfâ'sı* eserin temel kaynakları arasında yer almaktadır. *Şerhu Muhtasarı'l-Müntehâ* ise İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtaşar*'ı üzerine Adududdin el-İci (ö. 756/1355) tarafından yazılan şerhtir. Eser 734 (1334) yılında tamamlanmıştır.

ilginçtir. Yine yazar *Makâsıd*'dan naklen, varlığın dört merteye olduğunu söyler: Aynî, zihnî, lafzî ve hattî varlık.⁷⁶ Sadece mantık ve metafizik bahisleri değil bir sarf konusu olan nâkis fiiller başlığında da *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan ilham alınmıştır. *Hâşiye*'de nâkis fiil bahsi ile mantıkta işlenen önermeler (kaziyye) bahsi birlikte düşünülür:

Eğer ان edatı istikbalde şart için vaz olununca muzârî fiilin önüne gelmesi gerekirdi. كان ise fiil degildir. Zira كان'de üç mana vardır. Bunlar da oluş (hades), bunun fâile ve zamana nispetidir. Bu üç manaya sahip olan her fiil, eğer fiil değilse, ikinci şeklin ikinci darbından netice verir. Diğer nakıs fiilleri de sen buna kıyasla! Büyük terim (hadd-i kübrâ) ise burada açıktır.⁷⁷

Halil Fevzi Efendi, Kutbüddin Râzî'nin *Levâmi'ul-esrâr*'ına atfla zihnî suretler konusunu işlemiştir⁷⁸. *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta da konu benzer biçimde ele alınmıştır:

Özetle ister mâkullerin (makûlât) sûretleri gibi tümel olsunlar isterse de duyulurların⁷⁹ sûretleri gibi tikel olsunlar zihnî sûretler, her ne kadar kendi olması bakımından mahiyetin gerekleri hususunda dıştaki sûretlere ortak olsalar da iki varlıktan birinin özelliğine dayalı gerekleri bakımından dıştakilerden farklıdır. Sizin imkânsızlığını söylediğiniz, haricînin hükmüdür. Çünkü onun kaynağı, aynî varlıktır. Buna göre sıcaklığın aynının zihinde meydana gelmesi ve soğukluğun aynına zıt olması imkânsızdır; dağın aynının zihinde meydana gelmesi imkânsızdır.⁸⁰ “Mesela “ateş zihinde vardır” denir ve bununla şu kastedilir: Zihinde bir gölge vardır ve bu gölgenin ateş mahiyetine özel bir nispeti vardır. Bu nispet sayesinde o gölge başka bir mahiyetin değil de ateşin bilgisi olur. Sanki biz, daha önce buna işaret etmiştik. Aynı şekilde bunların görüşüne göre

76 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1287, 2:304.

77 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1287, 1:338. Yukarıda bahsi geçen konu *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta şöyle ele alınır: Şu halde tam fiiller, iki anlama delâlet eder. Bunlardan biri kendi başına anlaşılabilir iken diğeri kendi başına anlaşılır değildir. Kendi başına anlaşılabilir olan oluştur (hades). Fiil bu müstakil anlamı itibarıyla yüklem olur. Kendi başına anlaşılır olmayan ise iki taraf arasında hal olarak düşünülen ve tarafların halinin bilinmesine vasıta olup onları birbirine bağlayan hükmi nispettir. Bu nispet fiilin ancak faille meydana gelen medlûlünün bir parçası olduğundan, tıpkı harfin bağlandığı şeyin zikredilmesi gerektiği gibi, nispetin zikredilmesi gerekmektedir. Nasıl ki من (min) harfi genel bir vaz' ile özel olarak her bir belirli başlangıç için vaz' edilmiş ise aynı şekilde dövdü lafzı da oluşun bir faille her bir özel nispeti için genel bir vaz' ile vaz' edilmiştir. Fakat fiilde oluş dikkate alınarak bu oluşa, onun kendisi dışındaki bir şeye tam bir nispeti eklenmektedir. Tam nispet, oluş ile oluşun nispet edildiği şey arasında bir haldir. Fiil bu tam nispet sayesinde başkasına nispet edilmektedir. Sıfattaki sınırlı nispetin aksine tam olan bu nispet, kendi başınadır ve kesinlikle bir başkasına bağlı değildir. Terkinin asıl amacı da bu nispeti ifade etmektir. Fakat dikkate alınan tam nispet müstakil olmadığından gerek tek başına gerek başkasıyla birlikte konu veya yüklem (hakkında veya kendisiyle hüküm verilen) olamaz. Fiillerin mefhumlarında itibara alınan söz konusu nispet, tam fiillerde fiile dâhil olan oluş ile onun haricindeki konu arasında iken nakıs fiillerde her ikisi de fiilin haricinde olan oluş ile konu arasındadır. Bk. Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 1:53.

78 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1287, 1:339;2/305. *Levâmi'ul-esrâr şerhu Meâlî 'il-envâr*. Sirâceddin el-Urmevî'nin kitabının şerhi olan eser birçok defa basılmıştır. Bu esere Cürçânî hâşiye yazmıştır. Burada Urmevî-Râzî-Cürçânî-Halil Fevzi çizgisini görmüş oluyoruz.

79 Mahsûsât.

80 Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 1:544.

tümellik akli sûrete hakiki olarak ilişmez. Zira o misil ve gölge, söz konusu sûretlerle bilinenlerin fertlerine yüklem olmaz, fertlere yüklem olan şey, fertlerin sûretlerle bilinen mahiyetleridir. Yazar akli sûretin tümel olmadığı ve tümelin ancak onunla bilinen şey olduğu görüşünün birinci gruba değil, ikinci gruba uygun olduğuna işaret etmiştir. Çünkü birinci gruba göre bilinen ve bilgi zât bakımından birdir. Yazar “bilgiyi zihni sûret ten başka bir şey olarak gören” sözüyle yukarıda söylediğimiz şu hususu dile getirmiştir: O kimse, bilgiyi mahiyet bakımından bilinenlere eşit zihni sûretler olarak değil, kendileriyle bilinenlerden mahiyet bakımından farklı zihni sûretler olarak görür. Dolayısıyla yazarın sözünün özü “bilinenin zihni sûretlerden başka bir şey olduğunu düşünen kimseye yaraşır” şeklindedir. Bu ifadeyle anlatsaydı sözünün başı ile birazdan gelecek olan sonu herhangi bir tevile ihtiyaç duymadan uyumlu olurdu. Nitekim selim fitrat sahibi herkes buna tanıklık eder.⁸¹

Haşiye'nin temel metni olan Semerkandî metninde “Eğer müsteâr cins isim olursa” şeklindeki ifadeyle İsferyâni şerhinde “belki de buradaki *cins isim* kavramı, bu fen ehli örfünce” derken Halil Fevzi, *Hâşiye*'de buraya “yani beyan âlimlerinin terminolojisinde” şeklinde bir açıklama koymuştur. Yazarın açıklamaları “[belki de buradaki *cins isim* kavramı, bu fen ehli örfünce] *türemiş* kavramının karşıtı olan küllîdir” cümlesindeki “külli” kavramının hemen yanına “insan, aslan, dövmek, beyaz gibi anlamın formal yapısı, kaplamasının tamamıyla ortaklığa mâni olmayan külli isimdir” şeklinde bir açıklama yapar.⁸² Devam eden sayfalarda pek çok yerde tanımlar verilmekte ve konu mantık ilmiyle açıklanmaktadır. Mantık ile kelâm ilmini irtibatlandıran *tanım* (resm) *teorisi* ve tümeller düşüncesini belâgatın de bir konusu olarak ele alan ve mantık ile belâgati ilişkilendiren Halil Fevzi'nin bu noktada Meşşâî geleneği sürdürdüğü anlaşılmaktadır.⁸³

Halil Fevzi Efendi “Vâsita, sunulan için (ma'rûz) sunanın (ârız) sunmasındaki (uruz) araçtır.” dedikten sonra iki türünden bahseder ki bunlar isbât ve sübûtta vâsıttır. “İsbatta vâsita: bilginin, sonuç için ve o sonucun elde edilmesi için takdimindeki vâsıttır ki bu da *delildir*. Sübûtta vâsita: sunanın sunulan için sunanın sübutundaki ve -bu vâsita, sunanla nitelensin nitelenmesin- ona tam olarak bitişmesindeki vâsıttır. Duvara veya levhaya desenin çıkmasında nakkâşın aleti gibi.” Bu girişten sonra mecâz ve hakikat bahsinde hareket üzerinden şöyle misal vermektedir:

81 Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 2:416.

82 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1287, 2:17. İtalik vurgular bana ait

83 Ömer Türker bu konu ile alakalı şunu kaydeder: “Mahiyet kavramı, Gazzâlî sonrası kelâmcılara bir yandan Tanrı-âlem ilişkisini, hâdis-kadim karşıtlığının yanı sıra zorunlu-mümkün karşıtlığıyla da açıklama imkânı verirken, diğer yandan Meşşâî felsefeden aktarılan tanım teorisi ve tümeller düşüncesinin kelâm ilmiyle uyumlu hale getirilmesini temin etmiştir. Bu durumun en önemli yönetsel sonucu, anlamlarda illiyetin reddiyle yöntem teorisinde ortaya çıkan boşluğun mahiyet kavramı aracılığıyla doldurulması ve böylece mantık ile kelâm arasındaki irtibatın kurulmasıdır” Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 1:20.(Giriş).

Bunun meşhur örneği, gemideki bir kimse için hareketin ortaya çıkmasında vâsita olan gemidir. Gemideki kişi tereddütsüz biçimde oturduğunu ve hareket etmediğini görmektedir. Hareketle nitelenmesini ise bir mecâz olarak düşünür. Bu çok meşhurdur. Fakat harekete dikkatlice bakıldığında, hareketin, cismin iki ayrı anda iki ayrı mekânda bulunmasından ibaret olduğu görülür. Böylece gemideki kişinin hareket ile mecâzen değil gemi gibi hakikaten muttasıf olduğu anlaşılır. Bunu hareket ile arızî değil de zatî hareketi istediğimizde uygulamak da mümkündür. Böylece cebrî/zorlayıcı hareketin iki kısım olduğu anlaşılır. Biri, başlangıcı, zorlayıcının etkisi sebebiyle ortaya çıkan cismin hareketidir. Atılmış taş gibi. Diğeri ise kendisinde değil de başka bir cisimdeki hareketin başlangıcı sebebiyle ortaya çıkan harekettir. Gemiye binen gibi. (...) Burada ilk örnek zatî hareket ikincisi ise ârizî harekettir.⁸⁴

Halil Fevzi, *iftial* bâbının mutâvaat (edilgen) yapısını anlatırken mastar konusuna girer ve *hades* kavramını ele alır. Oradan *kadîm* kavramına geçer. Sonra kelamcıların kadîm ve muhdes tartışmalarına temas eder. Sonrasında ise Allah'ın sıfatları, hayat, ilim, irâde, kudret, semî, basar, kelâm ve tekvîn gibi başlıklara geçer. Eşâ'riler'in tekvîn sıfatına verdiği manayı vurgular. Göreliler (izâfât) ve *itibârât-ı akliyye* meselesine geçer. Artık konu cevher-araz, cevher-i ferd, mütehayyiz kavramlarıyla genişler. Havâss-ı hamse-i zâhire konusunu ele alır. Sonra ise havâss-ı hamse-i bâtınâ'yı işler ve *kalp* kavramını ele alır.⁸⁵ Bir vakit sonra hareket, sükun, içtimâ ve iftirak konusu başlar. Şöyle der, "Eğer semânın hariçte fevkiyet ile nitelendiğini söylerseniz biz de 'bu durum fevkiyetin/üzeriliğin hariçte varlığını gerektirmez. Zira haricî a'yanların, yokluk durumlarıyla (umûr ademiyye) nitelenmesi caizdir' deriz. Nitekim Zeyd hariçte kördür ama körlük hariçte mevcut değildir". Çalışmada Eşâ'riler ise irâde, kudret, cevher araz, hudûs ve kıdem gibi bahislerde sıklıkla atıf almaktadır.⁸⁶ *Hâşiye*'de "Bil ki" diye başlayan *müdrîkât* bahsi dört sayfa kadar sürmüştür.⁸⁷ Burada beş dış duyu ve beş iç duyu konusuna girer ve özellikle iç duyular üzerinde durur. Bu kısım büyük oranda Adu-du'l-mille ve'd-dîn el-İcîden ve es-Seyyidü's-sened Cürçânî'den alınmıştır. *Hâşiye*'de iktibas edilen Cürçânî'nin metni aşağıdadır:

Birincisi *hiss-i müsterek*dir. Beş dış duyuyla algılanan tikel şeylerin sûretlerinin resmolduğu güç budur. Nefs bu sûretleri alır ve idrak eder. Beş dış duyu nefsin âleti olduğu için nefsin söz konusu sûretleri idrak ettiği söylenmektedir. İkincisi *hayal*dir ve duyulurlar (mahsûsât) dış duyuların algısından çıktığında hayal, müsterek histe resmolan sûretleri muhafaza eder. Hayal, müsterek hissin deposu görevini görmektedir. Bu, bir şey önceki bir zamanda görüldüğü ve sonra kaybolduğu, sonra tekrar ortaya çıktığında o şeyin bilinmesini sağlayan

84 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1287, 2:34-35.

85 Halil Fevzi, 2:199-200.

86 Halil Fevzi, 2:210-14.

87 Halil Fevzi, 2:179-83.

güçtür. Eğer hayal olmasaydı ve müşterek hisse nakşolan sûretleri korumasaydı her şey tekrar tekrar algılanmak zorunda kalırdı ve değer algısı tamamıyla tahrip olurdu. Üçüncüsü *vehim* gücüdür. Mesela kuzunun kurttan algılayıp kaçtığı tikel düşmanlık veya bebeğin annesinden algılayıp ona meylettığı tikel sevgi gibi duyulur şeylerle ilgili tikel anlamları idrak eden vehim gücüdür. Çünkü nâtik gücün dışında bu anlamları idrak eden bir gücün bulunması gerekmektedir. Dördüncüsü vehim gücünün idrak ettiği tikel anlamları koruyan *hafıza* gücüdür. Hafıza gücünün vehim gücüne nispeti, hayal gücünün müşterek hisse nispeti gibi olup vehim gücünde idrak edilen tikel anlamları depolama görevi görür. Beşincisi *mütehayyile* gücüdür. Bu güç, duyulur sûretlerde ve onlardan çıkarılan tikel anlamlarda bazen birleştirme bazen ayırma suretiyle tasarrufta bulunur. Mesela iki başlı veya başsız bir insan veya yarısı insan yarısı at bir hayvan hayal etmek bu gücün eseridir. Akıl, idrak ettiği şeylerin bir kısmını diğerine eklemek ve birbirinden ayırmak suretiyle bu gücü kullandığında bu güç “müfekire” adını alır. Eğer vehim bu gücü mutlak olarak duyulurlarda kullanırsa bu güç, “mütehayyile” adını alır.⁸⁸

Halil Fevzi Efendi'nin *müdrîkât* bahsine girdiği yer istiâre-i tahkikiyye (tahkikiyye-i hissiyye/ tahkikiyye-i akliyye) ve istiâre-i tahyiliyye bahisleridir. Aslında bu şaşırtıcı değildir. Zira Osmanlı veya İslam ilim geleneği içinde ru'yetullah (Allah'ın cennette görülmesi) bahsine özel yazılan risalelerde, genellikle görmenin ne olduğu ve bizim bu dünyada nasıl gördüğümüz gibi konulara temas edilir. Daha eskiden örneklemek gerekirse, akli temsil ettiği ifade edilen Mutezile mezhebine göre miraç hadisesi bir cismin/bedenin yeryüzündeki hareketinden hareketle yorumlanmıştır. Buna göre miraç akla aykırı bulunmuştur. Zira bir insanın göklere çıkması için semanın ikiye ayrılması veya delinmesi gerekmektedir. Zira sema/gök bir fanus gibi yeri kaplamaktadır. Semanın yarılması ise Mutezileye göre muhaldir. *Hâşiye*, beş dış duyu ve beş iç duyu bahsinden sonra *akıl* meselesine girer. Aklın tariflerini ve onun *garîze* oluşuna yer verir ve “Allah'ın ilk yarattığı akıldır” hadisini zikreder⁸⁹. Burada da elbette *Şerhu'l-Mevâkıf*tan istifade etmiştir:

İmâm Râzî şöyle demiştir: “Zâhir olan şu ki akıl bir garîze olup aletler sağlıklı olduğunda bu garîzeyi zorunluların bilgisi izler. Uyuyan uyuduğu esnada aletlerde gerçekleşen bir kusur nedeniyle hiçbir zorunluyu bilmese bile aklını yitirmez. Yine yaşadığı bir şok nedeniyle hiçbir zorunlu bilgiyi hatırlayamadığı uyanıklık hali de böyledir. O halde ortaya çıkmaktadır ki akıl ne zorunluların tamamını ne de bir kısmını bilmekten ibarettir. Kuşkusuz akıl sahibi, aletlerle ilgili afetlere duçar olmadığında kesinlikle bir kısım zorunluları idrak

88 Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 1:31-32.(Giriş). Ayrıca bkz. Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 2:512-14.;1072, 1100-1110. İtalik vurgular bana ait

89 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1287, 2:182. Maverdî (ö. 450/1058) de akli akl-ı garîzî ve akl-ı mükteseb şeklinde ikiye ayırmaktadır. Maverdî, *Edebü'l-dünyâ ve'd-dîn* (Beyrut: Dâru'bni Kesir, 2008), 12.

eder. Dolayısıyla akıl, söz konusu bilgilerin izlediği bir garîzedir”. Râzî'nin uyanın hali hakkında söyledikleriyle bilginin bazen akıldan ayrılabilceği açıklık kazanmaktadır. Bu nedenle de Şeyh Eş'arî'nin delilinde karşılıklı gerektirme tamamlanmadığı gibi ard bitişenin reddi de tamamlanmamaktadır.⁹⁰

Halil Fevzi *tahyîl* kavramını şöyle tanımlar: “Nefs-i nâtıkanın, mahsûsâtı (duyulan şeyleri) tasavvurundan ibarettir. Bu bazen gerçek bazen ise hayaletin sivri dişleri (*enyâbu ağvâl*) gibi gerçek dışı olabilir.”⁹¹ Halil Fevzi Efendi, “cebr ve kader konusunda Ehl-i Sünnet'ten muhakkikler”e yer verirken Eş'arîler'in tekvîn sıfatı ve kesb teorisi, irâde-i külliye ve cüz'iyeye ilgili tartışmalara temas eder.⁹² Bu çerçevede Eş'arî muhakkikler (muhakiki'l-eşâira) terkihiyle kudret ve irâde bahsine girer.⁹³ “Arazın arazla kaim olmasının ittifakla mümkün olmadığına” dair görüşü verirken *kıyâmın* anlamını bazı muhakkik mütekellimler ve hukemâdan nakille dile getirir.⁹⁴ Efal-i ibâd (kulların fiilleri) bahsinde Mâturidîlere de yer vererek Mâturidîler ile Eş'arîler arasında bu konudaki farka dikkat çeker.⁹⁵

İstiârenin, asliyye ve tebeiyye ayrımında ittifak olmadığını Sekkâkî'nin buna muhalif olduğunu söyledikten sonra “liyentezıra beyânehu” cümlesini açıklarken buradaki *beyan* kavramından usûl-i fıkhîtaki beyân bahsine geçer. Beyân-ı takrir, beyân-ı tefsir, beyân-ı tağyir, beyân-ı zaruret ve beyân-ı tebdil ayrımlarına yer verirken her birinin tanımını aktarır. *Terşîh* konusunu en detaylı ele alan çalışma elimizdeki şerh ve haşiyedir.⁹⁶ Özellikle *beşinci ferîde*'de (mücevher) terşih'ten ve istiâre-i muraşşaha'dan bahsederken “lâ yuksadu bih illâ takviyetuhâ” (bu mana ile ancak istiâreyi kuvvetlendirmek kastedilir) ibaresindeki *illâ* ile yapılan istisnanın muttasıl mı yoksa munfasıl mı olduğunu tartışarak muttasıl olduğunu söylemiş, buradan hareketle de Hanefî ve Şafîi usullerinde ele alınan *istisnâ* ve *tahsis* kavramları üzerinde durmuştur.⁹⁷ *Âdâb'ü'l-bahs* ve *münazara* bahsine giren Halil Fevzi Efendi *muârazanın* tanımını “karşısındaki hasmın üzerine delil ikame ettiği şeyin hilâfının (doğruluğuna) delil getirmektir.” şeklinde verdikten sonra Seyid Şerif ile Mir Ebu'l-Feth Hüseyin'in (ö. 1568) muârazanın konusu ile ilgili ayrılığın temas eder.⁹⁸ İlkine göre muârazanın konusu ve kaynağı *muallilin iddiasıdır*. İkinciye göre ise *ortaya konan delildir*.⁹⁹

Elbette lügat, sarf ve nahiv konuları da *Hâşiye*'nin gündemindedir. Bu bahislerde Basra ve Kufe Ekollerinin görüş farklılıklarına temas eder. Düşmanı hezimete uğratan ordu olmasına rağmen bunun komutanmış gibi söylenmesi ile, henüz cennete girilmediği halde cennet

90 Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2021, 2:436-38. Krş. Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1287, 2:182.

91 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1287, 2:182.

92 Halil Fevzi, 2:210.

93 Halil Fevzi, 2:212.

94 Halil Fevzi, 2:242.

95 Halil Fevzi, 2:211.

96 Halil Fevzi, 2:247-349.

97 Halil Fevzi, 2:317-21.

98 Ayrıca bkz. Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1287, 1:194.

99 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1287, 2:534.

ehlinin konuşmalarından bahsedilmesine temas ederek istiarenin ilkinde nispette ikincide zamanda olduğunu söyler. Buradaki münakaşada ortaya çıkan iki görüşten hangisinin *hak* olduğuyla ilgili izaha geçerken ise *hak* kavramını açıklar. Burada mutabakatın *hakta* vakıya uyum açısından; *sıdkta* ise hüküm açısından ele alındığında dikkat çeker.¹⁰⁰ Diğer sarf ve nahiv konuları ise *kad* harfinin beş manası¹⁰¹, min harfinin beyâniyye ve teb'iziyye manası,¹⁰² şan zamiri,¹⁰³ *hattâ'nın*,¹⁰⁴ *rubbe'nin*¹⁰⁵ *rubbemâ'nın*¹⁰⁶ kullanımları, tefil babının teksir/çokluk anlamını içermesi ve itikâd, ihtisâr, haynûnet, sayrûret gibi manalara atıfla devam eder¹⁰⁷.

3. Hâşiy'e'de İtikad-Siyaset İlişkisi ve Tasavvuf

Halil Fevzi Efendi'nin çalışması mantık ve felsefe alanlarına yer verdiği gibi kelam ve itikada, bu alan üzerinden de siyaset ve tasavvuf sahasına temas etmektedir. Yazar, ruh-ı hayvanî bahsinden sonra *canlılık* konusunda “Biz canlı olan her şeyi sudan yarattık” ayetini verir ve şöyle der: “Rivayete göre Rum Kayser'i, Muâviye radiyallahu teala anh'a bir cam testi göndermiş ve ona 'Her şeyi bunun içine koy' demiştir. Bunun üzerine Muaviye radiyallahu teala anh bu meseleyi İbn Abbâs'a sormuş o da 'O testiye su koy' demiştir.”¹⁰⁸ Burada Muaviye bahsinin ele alınması itikadi bir gönderme olmalıdır. Onunla ilgili tartışmalarda konum belirleyici bir duruş arz eder. Buna benzer bir tutum, Hz. Ali ile ilgili de söz konusudur. Nahiv ve mantık ilminde *Lev* harfinin nasıl kullanıldığıyla ilgili başlıkta örnek olarak “Ali radiyallahu anh olmasaydı Ömer radiyallahu anh helak olurdu” (Levlâ Ali le-heleke Ömer) cümlesini vermektedir. Bu örnek şüphesiz ki bir nükte içermektedir.¹⁰⁹ Bir başka gönderme ise *tekaddüm* bahsindedir. Halil Fevzi Efendi *tekaddüm biş-şeref* başlığına örnek olarak “Eubekir es-siddik radiyallahu anh'in Ömer el-Fârûk'a tekaddümü gibi” demektedir.¹¹⁰ Halbuki başka çalışmalarda bu örnek “Hz. Ömer'in Hz. Ali'ye üstünlüğü gibi” şeklindedir. Belâgat ilmi olsa da siyaset ve onu besleyen itikadi tavırlar bu metinlerde kendine yer bulmaktadır.¹¹¹ Halil Fevzi bu belâgat çalışmasında *bi-inâyeti'l-feyyâz azze ismuhu*¹¹² şeklinde ifadeler kullanır ve Seyyid Şerif'i¹¹³ ve Molla Cami'yi¹¹⁴ *kuddise sirruhu* duasıyla anar. *Kalehu*

100 Halil Fevzi, 2:104.

101 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1287, 1:152.

102 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1287, 2:103.

103 Halil Fevzi, 2:134.

104 Halil Fevzi, 2:122.

105 Halil Fevzi, 2:144-48.

106 Halil Fevzi, 2:150.

107 Halil Fevzi, 2:221-22.

108 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1287, 1:120.

109 Halil Fevzi, 1:114. Burada Ebu'l-alâ el-Maarri'ye ait bir şiir verilir.

110 Halil Fevzi, 1:260.

111 Yazıcı, “Sünni Kelamcılara Göre Varlık Kategorileri”, 245.

112 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1287, 1:303.

113 Halil Fevzi, 1:303;29;155;295; 2/303;320; 409.

114 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1287, 1:45; 131.

*Hasen Zibârî aleyhi rahmetü'l-bârî*¹¹⁵ *el-kâil müftîzâde aleyhi'l-hüsnâ ve ziyade*,¹¹⁶ *Gazzalî aleyhi rahmetü'l-bârî*,¹¹⁷ şeklinde dualar yer alır. Giriş kısmında “temiz nefisler” ibaresini açıklarken nefis-i mutmainne ve nefis-i emmâre bahsine girer: “Nazarî kuvvetin tekmili ile nefis mutmainne olur da kötülüğü emredici olmaktan çıkar. Bu sebeple nefis-i mutmainneden güzel fiiller sadır olması gerekir. Böylece de artık amelî kuvvetin tekmili gerçekleşmesi kaçınılmazdır.”¹¹⁸ Eserin başında besmele ile ilgili soru ve cevaplarda fikhî ve tasavvufî izahlara girmiştir.

Hâşiye, bir öğrencinin genel kültürüne olabildiğince katkı sunmak üzere disiplinler arası bir metotla yazılmıştır. Girişte mantık bahisleri ile başlar.¹¹⁹ Buradaki izahlar, aslında *İsa-goci* risalelerindeki istinsah biçimi, metin yapısı ve onu zenginleştiren ara ve yan notları hatırlatır.¹²⁰ Bazı ilimlerin farz-ı kifaye oluşunu *Tarîkat-ı Muhammediyye*'den nakleder. Burada “ilm-i beyan da farz-ı kifaye olan tefsir ilmi için gereklidir. Her önemli iş besmeleyle başlamalıdır. Başlamazsa sonu kesiktir” der. Her önemli işe besmeleyle başlanması gerektiğine dair hadisi, beyan ve tefsir ilimleriyle ilişkilendirip mantık ilmiyle takdim ederek ard arda önermeler sıralar: “*Önerme*: Bu telif her ne zaman tefsir ilmi kendine bağlı ilimlerden o zaman önemlidir. *Önerme*: Bu telif, tefsir ilmi kendine bağlı olan ilimlerdendir. *Önerme*: Bu telif, farz-ı kifayedir. Her farz-ı kifaye önemlidir. Bu telif önemlidir. Şartlı kıyas-ı iktirânî'de birinci şeklin ilk kısmına göre netice budur.”¹²¹

Osmanlı ilim geleneği içinde talebe için yazılan eserlerin 14./19. yüzyılda biraz daha keşkül tarzında, her ilimden içinde barındıran eserlerin çoğaldığı söylenebilir. Bu tür eserler öğrencilerin sınava girdikleri eserlerin tamamındaki tarifleri barındırdığı gibi çok farklı disiplinleri mezceden çalışmalar da görmek mümkündür. Bunun nedeni büyük oranda 13./18. yüzyıl ile birlikte kitap merkezli eğitimden müfredat merkezli eğitime geçiş yapılması ve artık 14./19. yüzyıla öğrencilerin müfredata hakimiyetinin söz konusu edilmesi ve konuların çeşitlenmesi olmalıdır. Bu durumda elbette Osmanlı ilim geleneği, farklı disiplinlerin zenginliğini bir eserde toplamakta zorlanmamıştır.

4. Hâşiye'de Türkçe İzahlar

Halil Fevzi Efendi Allah'ın sıfat ve fiillerinden alınan isimlerinin veya *ism-i zât müstecmî'i cem'ül-esmâ ve sıfât* olan *Allah* kelimesinin tevkîfi olduğuna dikkat çeker ve bazı

115 Halil Fevzi, 1:172.

116 Halil Fevzi, 1:173.

117 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1287, 2:303.

118 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1287, 1:125.

119 Halil Fevzi, 1:4.

120 Mesela öğrenciye yardımcı olmak için metnin hemen altında -küçük bir ara metin olarak- o metnin ibaresinin mantık ilmindeki terminolojisi olan “mevzu, mahmul, mukaddem, tâlî” gibi ibareler yer alır. Bk. Ekler kısmı Resim-5.

121 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedîde*, 1287, 1:125. İtalik vurgular bana ait.

kavramların Allah için kullanılmasında anlaşmazlık bulunduğunu söyler. Bununla birlikte *rabb* anlamında kullanılan *hüda* ve *tengri* kavramlarında niza olmadığını kaydeder.¹²² Bazen metin içinde kavramların Türkçelerine yer verir: “*et-Temessük, min bâbi't-tefe'ul bi'l-lügati't-Türkiyye bir nesneyi hıfz ve salıvermemek vech üzere el ile tutmak*” şeklinde açıklar.¹²³ Mecâz-ı mürsel ve istiârelerin cumhûra veya Sekkâkî'ye göre yapılış biçimlerini (özellikle musarraha, tahyiliyye ve mekniyyeleri) Arapça verdikten sonra bir de Türkçe özet ile bazen de detaylı biçimde vermektedir. Bu Türkçe izahları vermeden önce *icmâlen* veya *mufassalen* diye kayıt düşmektedir.¹²⁴ Bazı izahlarda Arapça verilen misal ile Türkçedeki uymamaktadır. Nitekim “bir adım ileri bir adım geri attığını görüyorum” istiâre-i temsiliyyesinde Arapça'da Mervan b. Muhammed'in (II. Mervan) Velid b. Yezîd'e (II. Velid) biât etmekte bir adım ileri atması sonrasında adımını geri çekerek tereddüt etmesiyle örnek verilmişken, Türkçesinde fetvada tereddüt eden müftî ile örneklendirilmiştir. Mufassal olan örnek, Türkçe'nin kullanılış biçimini göstermesi bakımından aşağıya alınmıştır:

Müftî Efendiye bir mesele suâl olundukta bir kere cevap yazmak murâd idüb kalem elinde olarak elini mürekkebe hokkasına uzadub bir kere cevap yazmak murâd idüb elini gîruye çekmek ve yine cevap murâd idüb elini uzadub ve yine cevap virmemek murâd idüb elini gîruye çekmekten hasıl olan hey'eti, ikdâm ve ihcâmda bir kimse bir kere bir maslahata gitmek murâd idüb ayağını ileruye atub ve bir kere gitmemek murâd idüb ayağını gîruye çekmek ve yine gitmek murâd idüb ayağını ilerü atmak ve gitmemek murâd idüb gîruye çekmekten hasıl olan hey'ete teşbih eyledüm şu hey'eti müşebbeh'i şu hey'eti müşebbehin bihâ cinsinde duhulünü da'vâ eyledüm. İki ferd hasıl oldu. Biri ferd-i müteâref ki şu hey'et-i müşebbehin bihâdır ve biri gayr-i müteâref ki şu hey'et-i müşebbeh'dir. Ba'dehû şu ferd-i müteârefe mevzu olan innî erâke tükaddimur riclen ve tuahhiru uhrâ libâsını şu ferd-i gayr-i müteârefe iksâ idüb giydirdim. Şu libâs innî erâke yâ müftî mütereddiden fi'l-fetvâ manasında istiâre-i temsiliye oldu.¹²⁵

Sonuç

Halil Fevzi Efendi, belâgat alanı dışında kaynak olarak çoğunlukla Gazzâlî, Cürcânî, İcî gibi İslam düşüncesine felsefi rengi kazandıran güçlü isimleri seçmiş, zaman zaman da onların kullandığı kaynaklara inmiştir. Belâgatin, zaman içinde mantık ve felsefe geleneğinin bakış açılarını muhtevasına daha fazla dahil ettiği anlaşılmaktadır. Benzer bir tavır Ahmed Cevdet Paşa'nın *Belâgat-ı Osmaniyye*'sinde de vardır. Bununla birlikte aynı dönemde (14./19.

122 Halil Fevzi, 1:78.

123 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1287, 2:342. Ayrıca bk. Ekler, Resim-4.

124 Halil Fevzi, *el-Hâşiyetü'l-cedide*, 1287. 2/141, 142, 158, 171, 172, 177, 178, 185, 187, 444, 445, 448, 520.

125 Halil Fevzi, 2:444.

yüzyıl) selefî zihniyetin veya son dönem Arap dilcilerinin elinden çıkan *-el-Belâgatü'l-vâzıha* gibi eserler ise çoğunlukla böyle bir zenginlikten mahrumdur. Bu durum, takip edilen ilim geleneği ile alakalıdır. Belâgat, tasavvuf, ahlak, kelim, fıkıh gibi farklı alanlardaki metinlerde hikemî unsurlar her zaman bir biçimde var olsa da şerh veya özellikle hâşiye yazıldığında bu rengin artmasının nedeni irfanî çizgiden gelen damar olmalıdır. Bunu İbn Arabî, Molla Fenârî, Kınalızâde Ali gibi pek çok yazar üzerinden okumak mümkündür. Esasen bu durum miladi 13. yüzyılda öne çıkan *tahkik* kavramıyla ilgili olup belâgat alanı da bundan etkilenmiştir. Buna göre elimizde sadece bir belâgat metni yoktur. Her vesileyle mantık, metafizik ve kelim bahisleri açan geniş yelpazeye sahip bir alan vardır. İşrâkî ve Meşşâî geleneğin görüşleri veya kavram çeşitliliği bu metinlerde karşımıza çıkmaktadır. Belâgat kitabında kelim ve felsefe bahislerinin olması veya fıkıh çalışmalarında mantık sahasına atıf yapılması elbette ilk defa gündeme gelmiş bir hadise değildir. Bu tarz çalışmalar 7.-8./13. yüzyıl sonrasında Fahreddin Razî geleneği ile başlamış olsa da Batı'daki felsefe ve mantık çalışmalarının ve sosyal bilimlerdeki gündemin kendi kaynaklarımızla da takip edilmesi dikkate değerdir. O güne kadar oluşmuş fıkıh, kelim, felsefe ve mantık geleneğini türlü vesilelerle olabildiğince aktarma ama bunu yaparken de özden uzaklaşmama gayreti sezilmektedir. Halil Fevzi Efendi'nin *Hâşiye*'si için belâgat kültürüne has, Bahaeddin Âmilî (ö.1031/1622) tarzı bir *mihlâb* veya *keşkül* olduğunu söylemek mümkündür. Bu makalede, Osmanlı edebiyatında belâgat metinleri üzerine yapılan çalışmaların sadece bu alanı konu edinmediği, öğrenci ve okuyucuya çok daha geniş bir ilmî kültür sunma hedefi gözettiği *Hâşiye* örneği üzerinden değerlendirilmiştir. Buna göre, bir entelektüel olarak Halil Fevzi Efendi'nin bu belâgat çalışmasının, Osmanlı düşüncesi için de mühim bir kaynak değere sahip olduğu hatırdta tutulmalıdır.

Kaynakça

- Ahmed Cevdet PaŖa. *Belâgat-ı Osmâniye*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1299.
- Altınörs, Atakan. *Dil Felsefesi TartıŖmaları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020.
- Bulut, Ali. "Filibeli Halil Fevzi Efendi ve el-HâŖiyetü'l-cedide 'alâ Ŗerhi 'İsâmî'l-feride Adlı Eseri". İçinde *Osmanlı'da Ulûm-i Arabiyye*, Ed. Ali Bulut, Ahmet Meydan, Akın İŖleme., 245-62. İstanbul: İsar Yayınları, 2021.
- Bursalı, Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. AFikri Yavuz-İsmail Özen. C. 1. 3 c. İstanbul: Meral Yayınları, t.y.
- Ellul, Jaques. *Sözün Düşüşü*. Çev. Hüsameddin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2015.
- Emiroğlu, İbrahim. *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*. İstanbul: Asa Yayınları, 1999.
- er-Risâletü'l-İsâmiyye li-halli dekáik'is-Semerkandiyye*. İstanbul: HaŖimi Yayınevi, 2015.
- Farabî. *Kategoriler ve Retorik*. Çev. Ali Tekin. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Halil Fevzi. *el-HâŖiyetü'l-cedide 'alâ Ŗerhi 'İsâmî'l-feride*. Matbaa-i Âmire. C. 1. 2 c. İstanbul, 1287.
- . *el-HâŖiyetü'l-cedide 'alâ Ŗerhi 'İsâmî'l-feride*. Matbaa-i Âmire. C. 2. 2 c. İstanbul, 1287.
- Kaçar, Mücahit. "Osmanlı Dönemi Türkçe Belagat alıŖmaları -BaŖlangıtan Tanzimat Dönemine Kadar-". İçinde *Osmanlı'da Ulûm-i Arabiyye*, Ed. Ali Bulut, Ahmet Meydan, Akın İŖleme., 97-109. İstanbul: İsar Yayınları, 2021.
- Koca, Ferhat. "Halil Fevzi Efendi". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15:313. İstanbul: İSAM Yayınları, 1997.
- Maverdî. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Beyrut: Dâru'bnî Kesir, 2008.
- Özyıldırım, Ali Emre. "Üsküdarlı Ahmet Asım'ın Matbu ve Meul Feride Tercümesi Redife'si ve Balagat Bağlamında Medrese-Türkçe İliŖkileri Üzerine". İçinde *Osmanlı Edebî Metinlerinde Teoriden Pratiğe Belagat*, Haz. Hatice Aynur vd. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Seyyid Ŗerif Cürcanî. *Kitâbü't-t-tarîfât*. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 2007.
- . *Ŗerhu'l-Mevâkıf*. C. 1. 3 c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- . *Ŗerhu'l-Mevâkıf*. C. 2. 3 c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Soykan, Ömer Naci. *Wittgenstein: YaŖamı, Felsefesi, Yapıtları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016.
- Tarı, Nihat. "İsâmuddîn el-İŖferâyîni'nin Hayatı ve Eserleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 45 (Haziran 2021): 270-94.
- Yazıcı, Muhammet. "Sünnî Kelamcılara Göre Varlık Kategorileri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 28 (2007): 201-60.

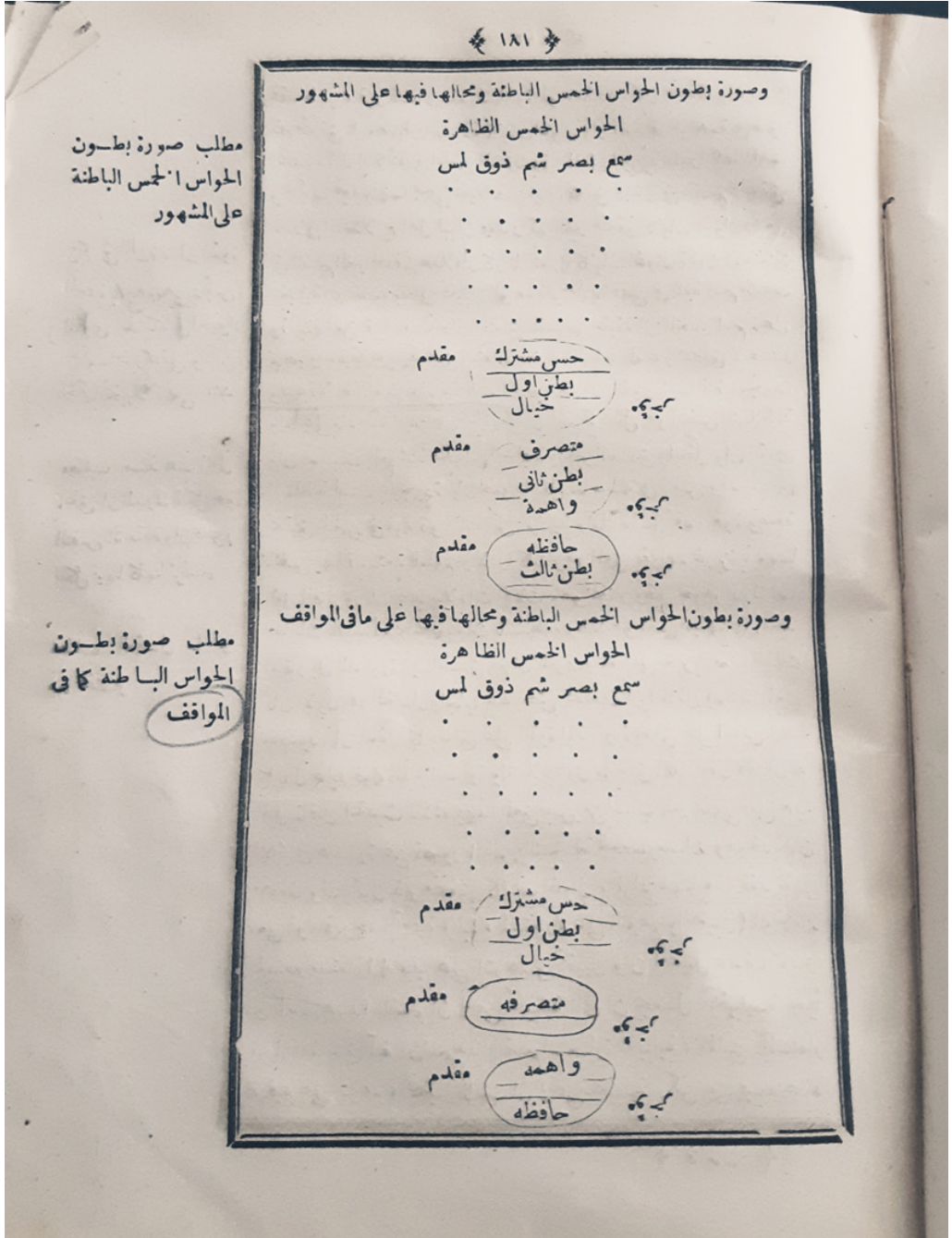
EKLER



حامد المن زين روضات العلوم بانوار ازهار البيان ، وشرح باوواع الدلالة
 عرائس ابيكار حقائق الفرقان ، ورفع العلماء العالمين الى اعلى الدرجات
 في غرف الجنان ، ومصليا على من يعيب باكل النرائع ونعت بافصح اللسان ،
 وعلى آله واصحابه ، صابيح المعرفة ، ومفاتيح القرآن ، وبعد ، فيقول
 العبد الراجي رحمة ربه الغني احد خليل الفوزي ابن الشيخ العالم مصطفي
 القلوبى ، عليهما رحمة الكرم القوي ، المدعو بعلوى في القسطنطينية
 صانها الله تعالى عن الآفات والبليّة ، لما كت ، أموراً باحراء الاحكام
 الشرعية في مدينة محمية بسوس الفضل وكواكب درية اعني بهذه
 المدينة قيصرية حماها الله تعالى عن موجبات التلهف والتأسف
 ووصلت اليها بعناية ذى الاكرام والتلطف التمس منى طلبتها العطاس
 الاثمة ان اقرأهم رسالة الفريدة للمولى المحقق ابي القاسم البيهقي السمر
 قدى مع شرحها للمدقق عصام الدين الاسفرائينى فاسامهم انى اهل
 لذلك اعتذرت بانى لست كما ظنتم اهلا لذلك فالحوا علم ، فكثرت فى

مطلب
 سبب التأليف

Resim -1: Halil Fevzi Efendi'nin kaleme aldığı Hâşiye'nin ilk sayfası.



Resim-2: Hâşiy'e'de havâss-ı hamse şemalarını gösteren bir sayfa.

وبالذات فلذلك كانت في اسماء الاجناس والصادر والتعلقات اصلية
وفي الحروف والمشتقات تبعية

(تصوير الاستعارة التمثيلية اجالا)

باللغة العربية
وجدانا

شبه صورة تردد مروان بن محمد في المباغة لوليد بن يزيد بصورة ترددهن
قام ليذهب في امرقارة يريد الذهب فيقدم رجلا تارة وتارة لا يريده
فيؤخرها تارة اخرى في صورة الاقدام تارة والاجام تارة اخرى ثم ادعى
دخول هذه الصورة المشبهة في جنس الصورة المشبه بها فاستعمل انى اراك
تقدم رجلا وتؤخر اخرى الدال بالمطابقة على الصورة المشبه بها في هذه
الصورة المشبهة فصار هذا المركب استعارة تمثيلية

تعبير الاستعارة التمثيلية بطريق العمل مفصلا باللغة
التركيبية

مفتى افندي به برمشله سؤال اولندقه بركره جواب يازمق مراد ايدوب
قلم النده ارلهرق النى مركب حقه سنه اوزادوب بركره جواب يازمامق
مراد ايدوب النى كيرويه جكمك وينه جواب مراد ايدوب النى اوزادوب
وينه جواب ويرمامك مراد ايدوب النى كيرويه جكمكمن حاصل اولان
هيئت هيئت اقدام اجامده بركسه بركره بر مصليحه كيتك مراد ايدوب
اياغيني ايلرويه اتوب وبركره كتمامك مراد ايدوب اياغيني كيرويه جكمك
وينه كيتك مراد ايدوب اياغيني ايلرو اتقى وكتمامك مراد ايدوب كيرويه
جكمكمن حاصل اولان هيئته تشبيه ايلدم شوهيئت مشبهى شوهيئت
مشبهك بها جنسنده دخولنى دعوى ايلدم ايبي فرد حاصل اولدى برى
فرد متعارف كه شوهيئت مشبهك بهادر وبرى غير متعارف كه شوهيئت
مشبهدر بعده شوفرد متعارفه موضوع اولان انى اراك تقدم رجلا
وتؤخر اخرى لباسنى شوفرد غير متعارفه اكسا ايدوب كيدر دم شولباس
انى اراك يامفتى مترددا فى الفتوى .عناسنده استعاره تمثليه اولدى
والقرينة المانعة هى المقام اذالمفتى لايقدم رجلا ولايؤخر اخرى والمعينة
للمراد هى المقام ايضا كما لايجنى وقدسبق مرارا انهما قد تجدان واما
الداعى هو المباغة فى التشبيه اوزيادة البيان

(٢٠٥)

مطلب تعبير الاستعارة
التمثيلية باللغة العربية اجالا
بطريق الوجدان

مطلب تعبير الاستعارة
التمثيلية بطريق العمل
مفصلا باللغة التركيبية

قبل تمام الاستعارة (قوله وهو التمسك بالحبل) التمسك من باب التفعّل
 باللغة التركيبية برنسنهني حفظ وصاليويرمك وجه اوزره ال ايله طوتمق
 يقال امسك به وتماسك به وتمسك به واستمسك به اذا اعتصم به واحتبس به
 وكذلك الاعتصام فانه مشتق من العصم بفتح العين وسكون الصاد
 يقال عصم اليه من الباب الثاني اذا تمسك به واعتصم به كذا في شرح
 القاموس * فان قلت * فعلى هذا ما معنى تقيده بالحبل في التفسير

Resim -4: *Hâşiyê*'de cümle aralarında Türkçe izahlara yer veren bir sayfa.

عموم وخصوص مطلقا فان الحيوان اعم والاشسان اخص وله مادتان مادة الاجتماع في الاشسان والاشخاص
 في الحيوان وكذا بين الحيوان والناطق تباين كلي وبين الجسم والناطق بخلاف الفرس والابيض فان بينهما
 عموم من وجه فان قيل ان قوله القضايا مفرد ام مركب قلنا انه مفرد مقابل للمركب مع حذف
 مركب تام خبري تصديق قضية حلية موضوعها هو الباب الثالث المفرد بانق او بالفعل باعتبار الاعتقاد
 بمزاجه وموجبه محصلة ثنائية شخصية على المشهور لان الدم في هذا الموضوع للعهد النوحى ومصلحة على
 تحقيق لا عبار عن الاقفاط كما مر بخلاف قوله القضية قول آه وهو قضية حلية موضوعها نقط
 القضية المفرد بالفعل ومجملها
 قوله قول يصح المفرد بالقوة
 وبالفعل كما تجر يد تصفة وجوه
 اية محصلة طبيعية فاللام
 نية للجنس المشهور وتكون
 التعريف عكس تعريف بخلاف
 قوة الاول الخ فهو قضية
 موضوعها هو الجند
 المفرد بالقوة بطرف
 او بالفعل مع قطع

ضحاك بالطبع : القضايا بالقضية قول يصح ان يقال
 خرج به العليمي : دول على
 نقائله انه صادق فيه او كاذب فيه وهي اما حلية
 عطف وتعديل : موضوع محمول
 كقولنا زيد كاتب واما شرطية متصلة كقولنا
 ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما منفصلة
 كقولنا العبد دائما الذي يكون زوجا او فردا والخبر الاول
 مقدم الشرطية : تالي
 جئنا قريبا : من الالفاظ
 من الالفاظ

Resim -5: El yazmadan ofset basılmış bir *İsagoci* metninden, satır arası ve yan notların görüldüğü bir sayfa.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Reşid Âkif Paşa'nın Yayımlanmamış Şiirleri

Unpublished Poems of Reşid Âkif Pasha

Necmi ATİK*

Öz: Osmanlı Devleti, altı yüzyılı aşkın bir süre zarfında her alanda sayısız başarılarıyla tarihin mümtaz sayfalarında yerini almış büyük bir devlettir. Bir devletin sağlıklı ve uzun yaşamasına, elde ettiği başarılarla sebep olan ana âmiller ise, yetiştirdiği birbirinden değerli âlim, şâir, mühendis, mimar, bürokrat, asker, devlet ricâli gibi yapı taşlarıdır. Padişahlardan, birkaç dili konuşan ve o dillerde şiirler yazan şâirler, musikişinaslar, hattatlar ve ressamı bulunan Osmanlı Devleti, söz konusu alanlarda etkili ve vasıflı sayısız insan yetiştirmiştir. Baştan ayağa üstün vasıflarla donanmış böyle bir devlette üst düzey bürokrat olarak vazife yapabilmek ise donanımlı olmayı gerekli kılmaktadır. Reşid Âkif Paşa, Osmanlı Devleti'nin üst düzey bürokratlarından biridir. O, Osmanlı Devleti'nin idâre ve irâdesinin sarsıldığı son döneminde, 1902-1908 yılları arasında, Sivas Valiliği görevinde bulunmuş ve devletin temsil gücünü en iyi şekilde yerine getirerek vazifesini başarıyla tamamlamıştır. Reşid Âkif Paşa, bu görevinin dışında şiir ve edebiyatla olan meşguliyeti ve aruz vezninde yazdığı şiirleri ile de temayüz etmiştir. Yazdığı şiirleri küçük bir divançe oluşturacak nitelikte olmasına rağmen, Vefâ yangınında evinin yanması sonucu şiirleri de kaybolmuştur. Onun günümüze ulaşan ve bilinen nazımları yedi şiirden ibarettir. Reşid Âkif Paşa'nın, İbnülemin Mahmut Kemal İnal'a gönderdiği mektup ve şiirleri yanında, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a da şiirler gönderdiği yaptığımız araştırma ve incelemeler sonucu tespit edilmiştir. Ayrıca, Ahmed Remzi Akyürek'in yazmalarında da Reşid Âkif Paşa'ya âit gazeller ve gazellerine yapılmış nazîre, tahmîs ve taştîr tespit edilmiştir. Çalışmamızın konusu, Reşid Âkif Paşa'nın, tespit edilen ve ilk defa yayınlanacak olan sekiz adet gazeli ve gazellerine yapılmış nazîre, tahmîs ve taştîr üzerinedir. Bu çalışmamızda söz konusu şiirler transkripsiyon harfleriyle yazılıp incelenecek ve Türk edebiyatı tarihine önemli olduğuna inandığımız şiirler kazandırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk Edebiyatı, Reşid Âkif Paşa, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hersekli Arif Hikmet, Ahmed Remzi Akyürek, Şiir, Aruz, Gazel.

Abstract: The Ottoman Empire is a great state that has taken its place in the distinguished pages of history with its numerous achievements in every field over a period of more than six centuries. The main factors that cause a state to live healthy and long and to achieve success are the building blocks it has trained, such as valuable scholars, poets, engineers, architects, bureaucrats, soldiers and state dignitaries. The Ottoman Empire, whose sultans included poets, musicians, calligraphers and painters who spoke several languages and wrote poems in those languages, raised countless influential and qualified people in these fields. Being able to serve as a high-level bureaucrat in such a state, which is equipped with superior qualifications from head to toe, requires being well-equipped.

* Dr., necmiatik@hotmail.com,
ORCID: 0000-0001-7370-8577

Reşid Akif Pasha is one of the high-ranking bureaucrats of the Ottoman Empire. He served as the Governor of Sivas between 1902 and 1908, during the last period when the administration and will of the Ottoman Empire was shaken, and he successfully completed his duty by exercising the representative power of the state in the best possible way. Apart from this duty, Reşid Âkif Pasha also distinguished himself with his engagement with poetry and literature and the poems he wrote in aruz meter. Although the poems he wrote were sufficient to form a small divan, his poems were lost as a result of his house burning in the Vefâ fire. His verses that have survived to this day and are known consist of seven poems. As a result of our research and analysis, it was determined that Reşid Âkif Pasha, in addition to the letters and poems he sent to İbnülemin Mahmut Kemal İnal, also sent poems to Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. In addition, in the manuscripts of Ahmed Remzi Akyürek, ghazals belonging to Reşid Âkif Pasha and nazîre, tahmis and tasdir made to his ghazals were detected. The subject of our study is the eight ghazals of Reşid Âkif Pasha, which have been identified and will be published for the first time, and the *nazîre*, *tahmis* and *tashtir* made to his ghazals. In this study, the poems in question written and examined with transcription words and poems that we believe are important to the history of classical Turkish literature will be included.

Reşid Akif Pasha, whose real name is Mustafa Salih Reşid, was born in Ioannina, which was an Ottoman province, later lost by the Ottoman Empire in the Balkan wars, and which today remains within the borders of Greece. His paternal family belonged to the Tetovo Dynasty, one of the most famous and oldest dynasties in Albania. There were people from his family who held high-ranking government positions. His great grandfather, Recep Pasha, was Sultan II. During the reign of Mahmud, he was the Governor of Thessaloniki, his father, Vizier Mehmed Pasha, was the governor of the Salonika Province, Danube Province, Bosnia Province, Prizren Province, Ioannina Province, Edirne Province, Baghdad Province, Konya Province and Cezâyir-i Bahr-i Sefid Province, and served as the Minister of Justice and the President of the Council of State.

At his father's request, Reşid Akif Pasha took Arabic, Persian, history, mathematics, geometry, geography and French lessons from private teachers, and attended Galatasaray High School for a while. After completing his education, he started his civil service in 1299/1882 at the Amedi Office. In 1312/1895, he was appointed as a member of the State Council and, after a while, as a member of the Civil Office. In 1902, he was appointed as Governor of Sivas Province, to which Amasya, Çorum, Tokat and partially Malatya and Kayseri provinces are affiliated. With the declaration of the Second Constitutional Monarchy on July 23, 1908, he became the Minister of Internal Affairs and came to Istanbul. He resigned from his ministry position, citing his illness. He was appointed as a member of the Notables in 1327/1909 and as the President of the Council of State in 1337/1918, but he resigned together with the cabinet after 25 days. In 1337/1919, he became an officer of the Grand National Assembly in the cabinet of Damad Ferid Pasha. During his time in public office, he was awarded with rank, legacy, decoration, gold, silver and merit medals.

In addition to his high-ranking government duties, Reşid Akif Pasha turned his mansion into a center of science and wisdom during his time in Istanbul and during his governorship in Sivas, and scientific and literary conversations in his mansion continued for a long time. Reşid Âkif Pasha, who wrote poems in the aruz meter to the extent of forming a divançe, unfortunately, his poems were burned along with his house in the great Istanbul Vefâ fire of 1918. Reşid Akif Pasha's poems that have survived to

the present day consist of seven poems. The poems in question are the four poems that Reşid Âkif Pasha sent to İbnülemin Mahmud Kemal İnal and included in the work titled *Son Asır Türk Poets*, the two poems he sent to İbnülemin, which are also in the Istanbul Municipality Atatürk Library, and the poems included in the work titled *Ottoman Authors*. It consists of seven poems, including one poem.

It is known that Reşid Akif Pasha sent his poems to İbnülemin. He even wrote the following about the poems sent by İbnülemin: "He would send the ghazals he compiled and insistently offer them to be nazire and tahmis. I would write that I was not busy with poetry and that he would allow it. We also know his insistence on writing nazire and tahmis with his words: 'I was desperate, I would write nazire and tahmis to his ghazals.'" As a result of the research, it was determined that Reşid Âkif Pasha also sent poems to other science and literature experts of the period in line with the same intention and desire. As a matter of fact, as a result of our research in the heritage work of Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, seven poems of Reşid Âkif Pasha were revealed, and it was seen that two of the poems in question were published and five were not published. Some of his published poems contain the rhymes "-et's name" and "-aba similim," and Reşid Akif Pasha sent these poems to İbnülemin. In addition, Herzegovinian Arif Hikmet's nazire to an unknown ghazal with the rhyme "-ân etmek isterim" by Reşid Âkif Pasha is among the ghazals we identified. Since the seven-couplet poem of Arif Hikmet from Herzegovina and the ghazal of Reşid Akif Pasha could not be identified, a comparison could not be made. When we look at the poems sent by Reşid Âkif Pasha, it is known that İbnülemin wrote nazire and tahmis with the expression "I would write hopeless nazire and tahmis..." However, to date, none of these nazires and tahmis have been identified. As a result of our examinations, the ten-couplet poems rhyming "-â arar" and the seven-couplet poem "-âba benzedirim" written by İbnülemin are among the poems that came to light. İbnülemin wrote a nazire to the rhyming ghazal "-â arar," which is not included in Reşid Âkif Pasha's work titled *Last Century Turkish Poets* and is not available in the Istanbul Municipal Library Atatürk Library. While İbnülemin's second nazire with the redif "-âba benzedirim" consists of seven couplets, his original poem consists of eleven couplets in the Istanbul Municipality Atatürk Library copy and twelve couplets in the Elmalılı copy. It is understood that İbnülemin preferred seven couplets in his second nazire. Fazlullah Moral, one of the divan poets from Sivas, wrote tahmis the rhymed "-âba benzedirim" *ghazal* of Reşid Âkif Pasha, who wanted nazire and tahmis to be written in his poems. The ghazal, which initially consisted of twelve couplets, was compiled into nine couplets by Fazlullah Moral. In addition, a poet whose name and pseudonym we cannot identify wrote "tashtir" rhyming "-â arar" in the ghazal of Reşid Âkif Pasha. The *taştir* in question is one of the poems identified for the first time.

During our research, the nazires, tahmis and three ghazals written to Reşid Âkif Pasha's ghazals were found in a manuscript belonging to Ahmed Remzi Akyürek in the Amasya Beyazıt Library. *Taştir* appeared in a manuscript belonging to Ahmed Remzi Akyürek in the National Library. One of the three ghazals identified is the five-couplet rhyme "-ûr olur," the second one is the six-couplet "-âli" rhyme, and the third one is the five-couplet "-îk eyledim" rhyme. Reşid Akif Pasha may have sent his poems to Ahmed Remzi Akyürek as well as to İbnülemin and Elmalılı. However, from the expressions "Reşid Âkif Pasha's deceased..." in some of the poems in Ahmed Remzi Akyürek's copy, it is understood that the poems in question were written after his death.

Reşid Âkif Pasha is a high-level bureaucrat who has the power to represent the state in every field of the Ottoman bureaucracy with his success in his duties and the awards he

received. Moreover, with his poems, he is one of the best examples of statesmen being equipped with science, wisdom and art. The fact that he wrote loving, wise and kind poems in aruz meter while he was in a difficult and stressful situation, like the Governor of Sivas, who dominated four or five provinces during the decline of the Ottoman Empire, is an important feature in terms of reflecting the subtleties of Reşid Akif Pasha's soul. It reveals the subtleties of your soul and your taste in art. It can be said that the presence of these characteristics in a bureaucrat indicates that he can protect his mental health even in difficult tasks, is not affected by the negative events he experiences, and has high managerial ability.

Reşid Âkif Pasha's contact with distinguished figures from the scientific and literary circle of the period always continued, and İbnülemin Mahmud Kemal İnal and Hersekli Arif Hikmet they wrote nazires to the ghazals, among the people to whom he sent his poems. Just as no nazîre or tahmis written by Elmalılı could be identified, no letters or documents related to him other than the poems he sent could be found in the Elmalılı heritages. Again, it is highly probable that Reşid Âkif Pasha had poems he sent to writers and poets of the period other than İbnülemin, Hersekli Arif Hikmet, and Elmalılı, and that he had nazires and tahmis to his poems. Fazlullah Moral, a poet from Sivas, wrote a tahmis for Reşid Âkif Pasha, whose poems he was interested in other poets during his time and after his death, and a poet whose name we cannot identify also wrote a tastir. With this study, eight ghazals of Reşid Âkif Pasha, two poems of İbnülemin, one poem of Hersekli Arif Hikmet, a tastir of a poet whose name we cannot identify, with the tahmis of Fazlullah Moral, were brought to the history of classical Turkish literature.

Key Words: Turkish Literature, Reşid Âkif Pasha, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hersekli Arif Hikmet, Ahmed Remzi Akyürek, Poetry, Aruz, Gazel.

Giriş

Osmanlı devlet kültüründe klasik Türk edebiyatında şiir yazarlara, ordu kademesinde görev yapmış askerler ile üst düzey bürokratlar da dahil edilir. *Paşa şairler* diye adlandırdığımız bu gruptan olmak üzere divan ve divançe oluşturacak hacimde şiirleriyle temayüz etmiş Bursalı Ahmet Paşa (ö. 902/1496-97), Bosnalı Derviş Paşa (ö.1606), Varvar Ali Paşa (ö.1648), Râgıb Paşa (ö.1763), Âkif Paşa (ö.1845), Ziver Paşa (ö.1862), Ziya Paşa (ö.1880), Sırrı Paşa (ö.1895) gibi sayısız Osmanlı paşası bulunmaktadır. Klasik Türk edebiyatında şiirler kaleme almış üst düzey bürokratlardan birisi de Reşid Âkif Paşa'dır.

Reşid Âkif Paşa'nın yaşadığı dönemi şairlerinin çoğunluğu, islahat ve yenileşme hareketleri arasında batının, bilhassa Fransız edebiyatının etkisi altında farklı arayışların, batı türünde eserler vermenin gayreti içerisinde olmuşlardır. Reşid Âkif Paşa gibi köklü divan edebiyatı geleneğine bağlı kalarak aruz vezninde şiirler yazma gayretinde olan şairlerin varlığı ise gittikçe azalmış, divan edebiyatının kuvvetli ve kudretli şairleri edebiyat sahnesinden bir bir çekilirken, yeni edipler de yetiştirilememiştir.

1. Reşid Âkif Paşa'nın Hayatı

Asıl adı Mustafa Salih Reşid olan Reşid Âkif Paşa 1279/1863 yılında Yanya'da dünyaya geldi. Babası Arnavutluk'un en eski hanedanından Kalkandelen Hanedanı'na mensup ve Şûrâ-yı Devlet Reisliği yapmış Vezir Mehmed Âkif Paşa'dır. Reşid Âkif Paşa'nın, babasına nispetle Âkif ismini kullandığı tahmin edilmektedir. Babasının isteği üzere özel olarak Arapça, Farsça, tarih, matematik, geometri, coğrafya ve Fransızca dersleri aldı, bir süre de Galatasaray Lisesi'ne devam etti.¹

Reşid Âkif Paşa, memuriyete 1299/1882 yılında Âmedi Kalemî'nde başladı. 1312/1895 yılında Şûrâ-yı Devlet azalığına ve bir müddet sonra da Mülkiye Dairesi azalığına tayin edildi. 1902 yılında Amasya, Çorum, Tokat ve kısmî olarak Malatya ve Kayseri illerinin bağlı olduğu Sivas Vilâyetine vali olarak tayin oldu. 23 Temmuz 1908'de İkinci Meşrutiyet'in ilanı ile İçişleri Bakanı oldu ve İstanbul'a geldi. Bakanlık görevinden hastalığını sebep göstererek istifa etti. 1327/1909'da Âyan azalığına, 1337/1918'de Şûrâ-yı Devlet Başkanlığı'na tayin edildi, lâkin 25 gün sonra kabine ile beraber istifa etti. 1337/1919'da Damad Ferid Paşa'nın kabinesinde Meclis-i Vükelâya memur oldu. Devlet görevlerinde olduğu süre içerisinde rütbe, murassa, nişan, altın, gümüş ve liyakat madalyaları ile ödüllendirildi. Uzun süre rahatsızlığını çektiği akciğer kanseri sebebiyle 15 Nisan 1920 tarihinde vefat ederek, Fatih Camii haziresinde babasının yanına defnedildi.² Reşid Âkif Paşa, İstanbul'da olduğu zamanlarda ve Sivas'taki görevi yıllarında konağını ilim, irfan, edebiyat ve şiir ehline tahsis etmişti. Konağı, il dışından gelen herkesin uzun süre misafir olarak kaldığı ve her türlü ihtiyaçlarının karşılandığı bir misafirhane gibi idi.³

1 İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, İstanbul: MEB Devlet Matbaası, 1969), c. 3, s. 1419-1423.

2 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (Hzr. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen), (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), c.II, s. 338.

3 Müjgan Üçer, "Sivasın Ünlü Valilerinden Reşid Âkif Paşa (1862-1920)", (Sivas: Sivas Kültür ve Sanat Dergisi, 1989),

2. Reşid Âkif Paşa'nın Yayınlanmamış Şiirleri

Reşid Âkif Paşa'nın, İbnülemin'in *Son Asır Türk Şairleri* eserinde dört şiiri, İstanbul Belediyesi Kütüphanesi Atatürk Kitaplığı'nda iki şiiri, *Osmanlı Müellifleri* adlı eserde bir şiiri olmak üzere yayımlanan ve bilinen yedi şiiri bulunmaktadır. Reşid Âkif Paşa, İbnülemin'in eserinde yer alan “-et nâmına” redifli ve fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün veznindeki şiirini, kırmızı mürekkeple kendi el yazısı ile yazmış ve şiirden önce “bade'l-meşrûtiyye hâl ü istikbâle nekrân ve her ma'nâsiyla hayran olarak seyâhate İskenderiye'ye çıktığım gündeki sânihat” notunu eklemiş ve 24 Şubat 1324 (9 Mart 1909) tarihini şiirin son beytinin altına yazarak imzasını atmış ve Elmalılı'ya da göndermiştir.

İbnülemin nüshasında ve Elmalılı nüshasındaki söz konusu şiir yedi beyitten ibarettir. İbnülemin nüshasında yer alan “defnolunmuştur” kelimesi Elmalılı nüshasında “defn edilmiştir”, “olmayan” kelimesi yerine “olmadık” (kenarda not olarak “olmayan” kelimesi de seçenek olarak ayrıca yazılmıştır) “bilcümle” kelimesi yerine “efrâd” kelimesi yer almaktadır.

Reşid Âkif Paşa, İbnülemin'e gönderdiği şiirlerden “-a benzedirim” redifli ve mefâ'ilün / fe'ilâtün / mefâ'ilün / fe'ilün veznindeki şiirini Elmalılı'ya da göndermiştir. İbnülemin'e gönderilen mektupta ve şiirde herhangi bir tarih yer almamasına rağmen, Reşid Âkif Paşa, Elmalılı'ya gönderdiği şiirin son beytinin altına 12 Nisan 1323 (25 Nisan 1907) tarihini yazmış ve “Sûr'da Sivas Vâlisi” notunu düşerek imzasını atmıştır.

Reşid Âkif Paşa'nın, Elmalılı'ya gönderdiği söz konusu şiir on iki beyit iken, İbnülemin'e gönderdiği şiir on bir beyitten oluşmaktadır. Şiirin Elmalılı nüshasında, Reşid Âkif Paşa “ümemin” kelimesine seçenek olarak “firakin” kelimesini ve yine son mısradaki “milleti” kelimesine seçenek olarak “devleti” kelimesini beyitlerin yan taraflarına yazmıştır. Bunun dışında nüshalar arasında herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. Elmalılı nüshasında sekizinci beyit olarak yazılan ve İbnülemin nüshasında eksik olan beyit ise şöyledir:

Beyanda rûh-i me'ânî tezâhür etmelidir

Ki her gören duysun Ümmü'l-Kitâb'a benzedirim

Ayrıca Reşid Âkif Paşa'nın, *Osmanlı Müellifleri* adlı kitapta yedi beyitlik bir gazeli daha bulunmaktadır. “R” revili, “arar” redifli ve fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün veznindeki gazelin matla beyti şöyledir:

Hod-perestân-ı zaman dünyâ ve mâ fihâ arar

Bir bilen asl-ı vücudu başka bir dünya arar⁴

s. 4; Halûk Çağdaş, “Şâir ve Nüktedan Vali Reşid Âkif Paşa”, (İstanbul: *Tarih ve Toplum Aylık Ansiklopedik Dergi*, 1997), s. 159; Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, (İstanbul: Mehran Matbaası, 1306), c.4, s. 3048.

4 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (Hzr. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen), c.II, s. 338. (Söz konusu kaynaktan, “divanı basılmamış olup şiirleri hakîmâne ve mutasavvifânedir” bilgisi yer almaktadır.)

Reşid Âkif Paşa'nın yayımlanmamış şiirlerinin sayısı, 1905-1917 yılları arası yazıp Elmalılı'ya gönderdiği beş gazel ve Amasya Beyazıt Kütüphanesi'nde Ahmed Remzi Akyürek'in (ö.1944) derlediği *Mecmû'a-i Eş'âr ve Fevâid* adlı eserde üç gazel olmak üzere sekizdir. Ayrıca Reşid Âkif Paşa'nın şiirlerine yazılan üç nazîre, bir tahmîs ve bir taştîr de yayımlanmamış çalışmalarındandır.

Reşid Âkif Paşa ile Elmalılı'nın irtibatları bilinmemekle birlikte, Reşid Âkif Paşa'nın ko-nağında yapılan ilmî ve edebî sohbetlerden veya II. Meşrutiyet'ten sonra 17 Aralık 1908 tarihinde kurulun parlamentodaki görevlerinden birbirleriyle görüşüp tanıştıkları kanaati hâsıl olmaktadır.⁵ Ahmed Remzi Akyürek'le olan irtibatı da ilmî ve edebî sohbetler ve kendisine gönderdiği şiirler vesilesi ile olmalıdır.

2.1. Şiirlerin Şekil ve Vezin Özellikleri

Bilindiği üzere divan oluşturmak üzere yazılan gazeller son harflerine göre tertip edilirler ve şairler de her harfe bir tane dahi olsa bir gazel yazarak harfleri tamamlamak isterler. Reşid Âkif Paşa'nın yazdığı sekiz gazel farklı revî kâfiyeli harfle yazılmış olup, ı (ra) harfinden 1, ı (lam) harfinden 1, ı (mim) harfinden 3, ı (kâf-i nûnî) 1 ve ı (ye) harfinden 2 tanedir.

Reşid Âkif Paşa'nın yazdığı sekiz şiirin toplam beyit sayısı ellidir. Söz konusu gazellerinin üçü 5, biri 6, biri 8 ve üçü 7 beyitten oluşmaktadır. Şiirlerin hepsinde "Reşid" şeklinde mahlas beyti bulunmakta olup, yalnız sekiz beyitlik şiirde "Reşid Âkif" mahlası kullanılmıştır. Şiirlerin beşi imzalı ve tarihlidir. Şiirlerden en erken tarihli Sivas'ta yazılan 22 Ramazan 1323/22 Kasım 1905 tarihli olanı, en geç tarihli şiirde Büyükaada'da yazılan 28 Kânûn-i Sâni 1332/10 Ocak 1917 tarihli olanıdır. Bazı şiirlerde nerede yazıldıklarını belirten notlar ile birlikte farklı açıklamalar da görülür.

Şairlerin redif kullanımı şiire ahenk kattığı gibi, şiirlerde farklı rediflere yer verilmesi şairin maharetini göstermektedir. Reşid Âkif Paşa, şiirlerini redifli yazmış, rediflerini bazı şiirlerinde ek, bazı şiirlerinde ise hem ek hem sözcüklerden oluşturmuştur. Şiirlerde aruz vezninin fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilün, fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün, fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün, mef'ülü / fâ'ilâtün / mef'ülü / fâ'ilâtün, mef'ülü / mefâ'ilün / fe'ülün, fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilün ve mef'ülü / fâ'ilâtü / mefâ'ilü / fâ'ilün şeklinde yedi kalıbı kullanılmıştır. Bu kalıplardan mef'ülü / fâ'ilâtü / mefâ'ilü / fâ'ilün kalıbı dört ve beşinci gazelde tekrar edilmiştir.

2.2. Şiirlerin Dil ve Üslup Özellikleri

Reşid Âkif Paşa, şiirlerini aruz veznine göre yazdığından "lisân-i Osmânî"ye bağlı kalmış, sade ve anlaşılır bir dil kullanmaya özen göstermiştir. Şiirlerindeki ifade biçimlerinde dil ve üslup arasında güçlü bir bağ mevcuttur, dil ve âhenk birliği her şiirinde kendini gösterir. Arapça ve Farsçaya olan hâkimiyetini kullandığı kelime ve terkiplerle ortaya koyan Reşid

5 Güneş, *Türk Parlamento Tarihi*, (Ankara: TBMM Vakfı Yayınları, 1997), c. II, s. 6.

Âkif Paşa'nın, yüksek bir edebî kudrete ve duygularını ifade etmede zengin kelime bilgisine sahip olduğu söylenebilir. Şiirleri, günlük dilden gelen söyleyiş özelliklerini de taşımaktadır.

Reşid Âkif Paşa, aruzun inceliklerine hâkim olduğu gibi, onun şiirleri nazım tekniği bakımından da kuvvetli sayılabilir. Reşid Âkif Paşa, rindâne, âşıkâne ve hakîmâne klasik şiir geleneği tarzlarında aruz vezniyle yani divan şiiri çerçevesinde şiirler yazmaktadır. Şiirleri dünyâ meselelerinden ve hırsından uzak, makam ve mevki sevgisine değer vermeyen, Allah'tan başka her şeyin hayal, aşkın en büyük kuvvet olduğu, vurgularla yazılmıştır. Hakîmâne şiirlerinde herkese adâleti ve Allah'a kulluğu tavsiye ederek, başkasının hakkını yiyenin başına aynı şeyin geleceğini söyler.

3. Şiirlerin Metni

Reşid Âkif Paşa'nın yayınlanmayan şiirleri harf sırasına göre değil, yazıldıkları tarihe göre verilmiştir. Tarihsiz olan şiirler ise, tarihli şiirlerden sonra sıralanmıştır. Şiirlerdeki tarihler Reşid Âkif Paşa tarafından hicrî ve rûmî takvime göre yazılmış olup, milâdî tarihler tarafımızdan eklenmiştir.

3.1. Gazel

Fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilün

- 1 Hırs-ı ikbâli bütün züll görürüm
Ne terakkî ne tenezzül görürüm
 - 2 Ben de yok benliğim elde medâr
Cüz'e dikkatle bütün gül görürüm
 - 3 Vech-i Bâkî'ye nigâh eyler de
Nakşı hem-reng-i tahavvül görürüm
 - 4 Hakk'ı tesbîh ederim leyl ü nehâr
Ben de zevkimce tekemmül görürüm
 - 5 İ'tibârât-i halâikda Reşid
Kendi hükmümce tahayyül görürüm
- 24 Ramazan 1323/22 Kasım 1905 Mahsûl-i Sivâs İmza⁶

6 Torunu Mehmet Hamdi Yazır'da bulunan Elmalılı metrukâtı.

3.2. Gazel

Mef'ûlü / mefâ'ilün / fe'ûlün

- 1 Kim der bana kim harâb-i 'aşkım
Cândâne-i piç-tâb-i 'aşkım
- 2 Zîr u zeber eyler 'âlemîni
Yek şiddet intisâb-ı 'aşkım
- 3 Ya indirir âfitâbı arza
Yek cezbe-i inzicâb-ı 'aşkım
- 4 Yâhûd küreyi çeker semâya
Yek pençe-i âfitâb-ı 'aşkım
- 5 Âdâb-ı târîk-i hakkı söyler
Başdan bala bir kitâb-ı 'aşkım
- 6 Hamriyye-i Fârız'ı kim anlar
Rûh-i âver iken şerâb-ı 'aşkım
- 7 Şimdi bana çekdiğim denilmez
Mahşerde çıkar hesâb-ı 'aşkım
- 8 El-hâsıl eyâ Reşid Âkif
Hem mebde' hem meâb-ı 'aşkım

24 Mayıs 1324/6 Haziran 1908 Devren Tokat Mahsûl-i Sivâs İmza⁷

⁷ Torunu Mehmet Hamdi Yazır'da bulunan Elmalılı metrukâtı.

3.3. Gazel

Muhâtabım pâdişah-i vakt idi, şimdi rahmetle o idâreyi arıyoruz bulamıyoruz (el-kud-retü ve'l-hikmetü lillâh).⁸ Devren Mecidözü⁹ kazasından Gümüşhacı'ya¹⁰ gelirken bir gül-be-i fakîredeki sâniha.¹¹

Mefâ'ilün / fe'ilâtün / mefâ'ilün / fe'ilün

- 1 Ey âdemoğlu eğer halk ile birâder isen
Hukûku bil mütesâvî ne türlü server isen
- 2 Nedir bu sabr u tahammül bu fikr-i devr-â-devr
Geçer zamânı zemîne zamanda er isen
- 3 Nedir bu hâl-i tegâfül şu lâubâlilik
Gözet 'ibâdetini Hakk'ın zahîr-kışver isen
- 4 Hukûku gayri hukûkunla tut müsâvî kim
Senin de hakkını yerler hukûku sen yer isen
- 5 Zemîn nâ-mütehammil demek nedir bilmem
Zamanda sözmü bulunmaz eğer sühan-râ isen
- 6 Bana hamîre-i fitrat iken fedâkârı
Reşid'e câiz olur mu demek gazanfer isen¹²
- 7 Bu yolda canlı beyânlarla halka ver fikret
Hadîm-i memleket-ârâyı dâd-ı perver isen

15 Haziran 1322/28 Haziran 1908 İmza¹³

8 Anlamı: Kudret ve hikmet Allah'ındır.

9 Çorum'un ilçesi.

10 Amasya'nın ilçesi.

11 Reşid Âkif Paşa'nın şiirin üst kısmına yazdığı notudur.

12 Mısradaki "olur mu" kelimesinin altı çizilmiş ve mısranın yanına iki nokta konularak "Yâhûd: Sühanlarla" ifadesi yazılmıştır.

13 Torunu Mehmet Hamdi Yazır'da bulunan Elmalılı metrukâtı.

3.4. Gazel**Mef'ûlü / fâ'ilâtü / mefâ'ilü / fâ'ilün**

- 1 Bir meste bir de zâhid-i dünyâ-pereste gül
Hem âhîret-harâba ve hem hak-pereste gül
- 2 Pest ü bülend-i 'âlem olur bi'n-netîce bir
Seher-i bülend-i pâyeye bir de şu peste gül
- 3 Merdân için ölümden eşedir temellükât
Son dem de geç künân ü giryeden ey hasta gül
- 4 Ey yâveri-i baht ile sâhil-nişin olan
Mânend-i berk hâlet-i kışte-yi şikeste gül
- 5 Yazmış kenâr-ı sâğire bir pîr bâde nûş
Geç hâl ü dehre ağlamadan gel şu meste gül
- 6 Sor 'andelîb-i zâra dem-â-dem gülenleri
Birden gülümseme â gülüm ceste ceste gül
- 7 Gülşende hasbihâl ederek bülbülân ile
Olsun Reşîd yâre hediyem bu deste gül

24 Kânûn-i sâni 1324/6 Şubat 1909 İmza¹⁴

3.5. Gazel**Mef'ûlü / fâ'ilâtü / mefâ'ilü / fâ'ilün**

- 1 Sersem huzûr-i yâr da bir şeb visâdemi
Şerh eylesem sabaha kadar 'aşk-ı sâdemi
- 2 İmkân olaydı âh gezer başka 'âleme
Hatırlarım sanır mı felek isti'âdemi
- 3 Mansûbeler mi eylemedim ıztırâ' ben
Şâh etmedi mi bir nice ednâ piyâdemi

¹⁴ Torunu Mehmet Hamdi Yazır'da bulunan Elmalılı metrukâtı.

- 4 Yok kûş-i iltifât ü telakkî zamanda
Kâbil mi yâre ‘arz edebilmek ifâdemi
- 5 Bilmem müfid kim arada müstefid kim
Derk etmedim ufkum ile istifâdemi
- 6 Mâdem kasd-i gamze helâkimdedir benim
Râm eylerim irâdene artık irâdemi
- 7 Ruhsat olursa ey şeh-i hûbân Reşid’ine
Bir bus-i leyle mest edeyim müşâhedemi

28 Kânûn-i sâni 1332/10 Ocak 1917 Büyükada¹⁵

3.6. Gazel

Gazel – Reşid Âkif

Fâ’ilâtün / fâ’lâtün / fâ’ilün

- 1 Şeş cihet farz et ki ma’mûr olur
Yek dû rûza ‘ömre kim huzûr olur
- 2 Böyle kalmaz bizim nûş-â-nûş-i dehr
Bâde hûrân ‘âkıbet mahmûr olur
- 3 Vakf-ı cân et kûy-i cânânında kim
Devr olan gözden gönülden devr olur
- 4 Vâkıf-ı sırr-ı Halîlullah isen
Nâr-ı dehişnâk-i adâ nûr olur
- 5 Halka hizmet eyleyenler ey Reşid
Hakk’a mâil ben gibi destûr olur

Edebî Âbideler - İkinci kısım.

Toplayan Nevşehirli Mi’mâr Nu’mân Kıyat s. 9.¹⁶

15 Torunu Mehmet Hamdi Yazır’da bulunan Elmalılı metrukâtı.

16 Akyürek, *Mecmûa-i Eşâr ve Fevâid*, no.1645. (Gazellerin başındaki “Gazel-Reşid Âkif Paşa” notu Ahmed Remzi Akyüreke aittir.)

3.7. Gazel

Gazel – Reşid Âkif Paşa

Mef'ûlü / fâ'ilâtün / mef'ûlü / fâ'ilâtün

- 1 Zülfünde gizlenince mehpâremiñ hayâli¹⁷
Ebr-i siyâha girdi zan eyledim hilâli
- 2 Çattıkça ebruvânın gûyâ Hudâ yüzünde
Nakş etmiş sandılar âyât-i zü'l-Celâli
- 3 Bir ben miyim cihânda sırrıdır hevâ-yi zülfün
Zülfün veren değil mi dünyâya ihtilâli
- 4 Rindânenin olsa lâıyk ey şâ'ir-i yegâne
Bu nazm-ı dil-nişînin her dem de hasbihâli
- 5 Bahtından etme şekvâ¹⁸ yoktur Reşid zîrâ
Tağyire iktidârın takdîr-i lâ-yezâlî
- 6 Vechinde¹⁹ münçelîdir nûr-i Habîb-i zî-şân
Kalbinde muhtefîdir hubb-i 'Alî ve âli

Edebî Âbideler – Birinci kısım s.14-15²⁰

3.8. Gazel

Gazel – Reşid Âkif Paşa

Fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün

- 1 Bekr-i fikrimle sûtûr-i 'aşkı tenhîk eyledim
Nûr-i re'yimle bütün esrârı tahkîk eyledim
- 2 Etmedi²¹ takdîr bir halas 'ayârın kıymetin
Dehri ben sencîde-i mîzân tedkîk eyledim

17 Mısradaki "hayâli" kelimesinin altı çizilmiş ve mısranın yanına "cemâli" ifadesi yazılmıştır.

18 Mısradaki "şekvâ" kelimesinin altı çizilmiş ve mısranın yanına "olma şâki" ifadesi yazılmıştır.

19 Mısradaki "vechinde" kelimesinin altı çizilmiş ve mısranın yanına "vechimde" ifadesi yazılmıştır.

20 Ahmed Remzi Akyürek, *Mecmû'a-i Eş'âr ve Fevâid*, no.1645.

21 Mısradaki "etmedi" kelimesinin altı çizilmiş ve mısranın yanına "lâ yezâl" ifadesi yazılmıştır.

- 3 Meşrebimce bulmadım bir ‘ârif-i dil-vâh âh
Kâinâtı mezheb-i ‘irfâna tesvîk eyledim
- 4 Vechine bakdım hurûf-i ‘âliyâtı seyredip
Zîr-i veylâ-yı Kitâbullâh’ı ta‘mîk eyledim
- 5 Bir bilip asl-ı vücûd-i ‘âlimi sertâ-bi-pâ
Hakkı bâtıldan Reşîd’â böyle tefrîk eyledim²²

4. Reşîd Âkif Paşa’nın Gazellerine Yapılan Nazîreler, Tahmîs ve Taştîr

Reşîd Âkif Paşa’nın bir gazeline Hersekli Arif Hikmet, üç gazeline İbnülemin Mahmud Kemal İnal tarafından nazîre yapılmıştır. Bir gazeline Sivas’lı şâir Fazlullah Moral tarafından tahmîs yapılmış, bir gazeline de taştîr yazılmıştır.

4.1 Hersekli Arif Hikmet Bey’in Nazîresi

- 1 Cân ‘âleminde bir cevân etmek isterim
Ben lâ-mekânda tayy-i mekân etmek isterim
- 2 Bî-zâr u bî-huzûrum İlâhî zamânedен
Dergâh-ı ‘izzetinde figân etmek isterim
- 3 Gördükçe ihtizâzını o sırr u revânımın
Eşkimde gamında revân etmek isterim
- 4 Tûfân-ı giryeden sakın ey deşt-i kâinât
Tenevvür-i sîneden feverân etmek isterim
- 5 Rûhâniyyân-i terâne-i feryâdı kûş iden
Harmân-ı ehl-i ‘aşkı beyân etmek isterim
- 6 Hâl-i cihâna bakınca değil fitâm
İmkân bulunsa mahv-i cihân etmek isterim
- 7 Hikmet-i cenâb-ı mîr Reşîd-i sühanverin
Herbir sözünü kitâbe-i cân etmek isterim²³

22 Ahmed Remzi Akyürek, *Mecmûa-i Eşâr ve Fevâid*, no.1645.

23 Akyürek, *Mecmûa-i Eşâr ve Fevâid*, no.1645. Reşîd Âkif Paşa’nın gazeli tespit edilemediği için, Hersekli Arif Hikmet’in yaptığı “-etmek isterim” redifli naziresinin asıl gazelle kıyaslaması yapılamamıştır.

4.2. İbnülemin Mahmud Kemal İnal'ın Nazîresi

İbnülemin'in nazîre yazdığı Reşid Âkif Paşa'nın gazeli *Osmanlı Müellifleri*'nde yedi beyitten ibarettir. İbnülemin'in nazîresinin on beyit olması, Reşid Âkif Paşa'nın, İbnülemine'e gönderdiği aynı gazelin on beyitlik olduğu kanaatini oluşturmaktadır.²⁴

- 1 Gülşen-i fânide gâfil-sûret zîbâ arar
Sûret-i zîbâda 'ârif bir başka ma'nâ arar
- 2 'Arz-ı didar eylemiş tâ ezelde yâr-i cân
Cân u dil ol neşveyi bin cân ile hâlâ arar
- 3 Zâil olmaz bir zamân dilden hevâ-yı hüsn ü 'aşk
Mest-i vuslat yolu bir yâr-i rûh-efzâ arar
- 4 Sırr-ı feyz-â-feyzini neşr eylemiş hüsn-i ezel
Kim nice mecnûnlar Leylâ diye Mevlâ arar
- 5 Mahrem-i didâr olan bilmez zemîn ü âsumân
Nakş-i pây-i yâr demek zühre-i zehrâ arar
- 6 Gâh şevkinden çıkar eflâke gâh eyler sükût
Rûh-i 'âşık 'âlem-i diğerde bir me'vâ arar
- 7 Nâr u nûrundan bu 'aşkın ben garîk-i hayretim
Dîde-i hûbîn her bir zerrede sînâ arar
- 8 Çeşm-i jeng-âlûdeye etmez tecellî bir zamân
Nûr-i pâk-i 'aşk ancak dîde-i bînâ arar
- 9 Sâha-i kesrette neyl-i maksada imkân yok
Ehl-i biniş kesb-i kâm-i kûşe-i tenhâ arar
- 10 Güft ü kûy-i hüsn ü 'aşka bir habîb olmuş sebep²⁵
'Aşık u maşûk andan rahmet-i 'uzmâ arar²⁶

24 Bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. II, s. 338.

25 Mısranın yanına "sallallâhu 'aleyhi ve sellem" ifadesi tahrir edilmiştir.

26 Ahmed Remzi Akyürek, *Mecmû'a-i Eş'âr ve Fevâid*, no.1645. Şiirin baş kısmında "İbnülemin Mahmud Kemal Bey'in 11 Kânûn-i sâni 1323 târihinde Bu gazele yazdığı nazire" notu bulunmaktadır.

4.3. İbnülemin Mahmud Kemal İnal'ın Diğer Nazîresi

- 1 Hitâb-ı lafzını yârin 'itâba benzedirim
Safâ-yı 'âlem-i 'aşkı 'azâba benzedirirm
- 2 Görünce rü'yeti zîr-i nikâbda o mehin
Sehâb içinde kalan mâhitâba benzedirim
- 3 O nûr-i çeşm-i muhabbet tebessüm ettikçe
Tulû'a mâil olan âfitâba benzedirim
- 4 Geçer neşâtı gönülde hazîn yâdı kalır
Zamân-ı vuslatı fasl-ı şitâba benzedirim
- 5 Zuhûr edince peyende hafâda zâhir olur
Vücûd-i zâili 'ayn-i habâba benzedirim
- 6 Ne güllerinde vefâ var ne gülşende safâ
Cihânı lâne-i yevm ü garâba benzedirim
- 7 Nasîb-i ehl-i Kemâli bahar-ı 'âlemden
Nasîb-i bülbül-i mihmet-nisâba benzedirim²⁷

4.4. Sivaslı Şâir Fazlullah Moral'in Tahmîsi

Fazlullah Moral (ö.1942), Sivaslı şâirlerdendir. Şiirlerinde “Fazlı” ve “Fazlullah” mahlaslarını kullanmaktadır. Kaynaklarda çok fazla eserinin ismi geçmesine rağmen, günümüze kadar hiçbiri tespit edilememiştir.²⁸ Reşid Âkif Paşa'nın şiiri Elmalılı nüshasında on iki beyit, İbnülemin nüshasında on bir beyittir. Fazlı-i Sivâsî'nin tahmisi ise dokuz beyitten oluşmaktadır. Elmalılı nüshasına göre tahmiste eksik olan beyitler dördüncü, altıncı ve dokuzuncu beyitlerdir.²⁹

27 Ahmed Remzi Akyürek, *Mecmû'a-i Eşâr ve Fevâid*, no.1645. Reşid Âkif Paşa'nın İbnülemin'e gönderdiği gazel on bir beyit iken, İbnülemin'in yazdığı nazire yedi beyitten ibarettir. Şiirin baş kısmında “Reşid Âkif Paşa merhumun ibramıyla İbnülemin Mahmud Kemal Bey'in 20 Nisan 1323 Tarihinde Söylediği Nazire” notu vardır.

28 Bkz. Yıldız, *Sivaslı Divan Şâirleri*, s. 85.

29 Elmalılı nüshasına göre eksik olan beyitler şunlardır:

4. Gönül o şûh-ı sefâ-cûdan ol kadar ürkmüş
Hitâb-ı nâzikini hep 'itâba benzedirim
5. Periveşân hâyâli misâl-i kâh-keşân
Semâ-yı Hak'da birer âfitâba benzedirim

- 1 Cihânı âba vücûdu habâba benzedirim
Geçen şu 'ömrü hayâlât-ı havâba benzedirim
Şuûn-i hâdiseyi inki'lâba benzedirim
Fürûg-ı mihr ü mehi hep serâba benzedirim
Bütün güzârişi 'ahd-i şebâba benzedirim
- 2 Ne kadere var kabîha hüsn diyen şahsın
Yakîn geldi mi sözü öyle zan diyen şahsın
Safâ-yı mezhebi var her sühan diyen şahsın
Vefâyı görmedim 'âlemde ben diyen şahsın
Hatâ da olsa zehâbı savâba benzedirim
- 3 Zamân zamân güzerân eden 'âlem-i fâni
Zemîn zemîn düşürür hayrete bu insânı
Felek dedikleri dünyâyı devr-i ezmânı
Cihân cihân harekât-ı 'acîb-i cânânı
Hayât-ı zâhre-i pür-şitâba benzedirim
- 4 Husûli muhtemel âmâli şöyle süzdükçe
Tahavvül eyleyen ahvâli şöyle süzdükçe
Benî beşerdeki ef'âli şöyle süzdükçe
Şu lâ-bekâi-yi ikbâli şöyle süzdükçe
Kibâra 'arz olunan intisâba benzedirirm
- 5 Bakınca 'âlem-i lâhûta şöyle devr-â-dür
Cenâ-yı hâtıra ilhâm olurdu her makdûr
Ederdi nûr-i tecellî semâ-yı dilde zuhûr
Nücûm-i zâhireyi ben bi-hakk âyet-i nûr
Nazîr u Hayy-ı Hudâ bir hitâba benzedirirm
- 6 Eserde evvel ü âhir tezâhür etmelidir
Nazarda seb-'i mesânî tezâhür etmelidir
Sûz-i 'ibârede cânı tezâhür etmelidir
Beyânda rûh-i me'ânî tezâhür etmelidir
Ki her gören desin Ümmü'l-Kitâb'a benzedirirm³⁰

9. Bakındı 'aks-i kazâyâ-yı 'âlem-i fikre
Şihâb-ı sâkıbı gam-gîn sehâba benzedirirm

30 Elmalılı nüshasına göre, İbnülemin nüshasında eksik olan beyittir.

- 7 Tekallübâtına bakdım gelip giden ümemin
Tehâcümâtı ile sarsılan beden-i ümemin
Hayâtı geçmedi râhatla yânedden ümemin
Vücûd-i yek-degeri mahva sa'y iden ümemin
Refâh-ı hâlini ben ıztırâba benzedirim
- 8 'Alâka dâr-ı cihâna tabasbus etmeyi
Kibârı eyle cihânâ tabasbus etmeyi
Bu hâli zamâna tabasbus etmeyi
Zamân ve ehl-i zamâne tabasbus etmeyi
Hudâ bilir şeh-i 'âli-cenâba benzedirim
- 9 Bakılsa defter-i a'mâle zerre zerre Reşid
Alınmamış şu devreden Efdali behre Reşid
Gelince eyne'l-mefer³¹ dehre Reşid
Bakınca mahşer-i hel min mezîd-i³² 'asra Reşid
Hayât-ı milleti yevmü'l-hisâba benzedirim³³

4.5. Reşid Âkif Paşa'nın Şiirine Taştîr

Reşid Âkif Paşa'nın yedi beyitlik gazeline yapılan taştîrde mahlas olmadığı için, hangi şaire âit olduğu tespit edilememiştir. Ahmed Remzi Akyürek'in defterinde yer alması, taştîri onun yaptığı kanaatini oluşturmaktadır.

- 1 Hod-perestân-ı zamân dünyâ ve mâ fihâ arar
Hây ü hûy-i dehirde fikrince bir ma'nâ arar
Vâsıl-ı vahdet-serâyı 'aşkından zan eyleme

Bir bilen asl-ı vücûdu başka bir dünyâ arar

- 2 Dil ne sâkîden kaçır ne câm-ı gam-fersâ arar
Cür'ası bahr-i muhît-i feyz bir sahbâ arar
Tavr-ı hestî söz 'irfandan tecelli böyledir

Meşreb-i ehl-i hamiyet bir yed-i beyzâ arar

31 Kıyâme sûresi, 75/40. Meâli: "... nereye kaçmalı?"

32 Kâf sûresi, 50/30. Meâli: "... daha yok mu?"

33 Ahmed Remzi Akyürek, *Mecmû'a-i Eşâr ve Fevâid*, no.1645. Şiirin baş kısmında "Reşid Âkif Paşa Merhûmun Bir Gazeline Fazlı-i Sivâsî'nin Tahmîsi" notu vardır.

- 3 Hâli olmaz bir nefes derd-i taharrîden hayâl
Nokta-i hâl-i rah dilberde bin sevdâ arar
Câm-ı feyz men 'arefe'den neşveyâb-ı zevk olan
Hilkatından rihletinden maksad-ı aksâ arar
- 4 Bir cemîl ol bil nedir sırr-ı Cemâlullah'ı kim
Hubb-i zâtîdir cemîli Hazret-i Mevlâ arar
Her beytin mehveş esîr-i hazz u hâl etmez bizi
Dil-berândan 'âşıkân-ı 'irfân müstesnâ arar
- 5 Serde nâr-ı 'aşk-ı ehlü'l-beyt yansın kim gönül
Rehnümâ-yı kurb-i Hakk bir meş'al-zîbâ arar
Pençe-i âl-i 'abâdan maksad-ı Selmân-ı cân
Hükm-i fermânı müeyyed nûrdan tuğra arar
- 6 Şimdi varsun bilmesün ebnâ-i 'âlem kadrimi
Bende-i nâçizîni elbette Mevlânâ arar
Pâyidâr olmaz bu şûruş ey vezîr-i kârdân
Dem gelir elbet zamân bir mâdelet-pîrâ arar
- 7 Nakilden evvel gerek insâna feyz-i intikal
Dil fedâ-yı câna ebrûsunda bir îmâ arar
Pek de bî-ma'nâ değil teksîr-i elfâz ettiğim
Ey Reşîd erbâb-ı dil elfâzdan ma'nâ arar
- 2 Mayıs 1335 Ayastefanos³⁴

34 Ahmed Remzi Akyürek, *Mecmû'â-i Eş'âr*, Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 8000. Şiirin baş kısmında "Taştîr-i Gazel-i Reşid Âkif Paşa" notu vardır.

Sonuç

Görevlerindeki başarısı ve aldığı ödülleriyle Reşid Âkif Paşa, Osmanlı bürokrasisinin devleti her yönü ile temsil etme kudretine, ayrıca şairliği ile de devlet adamlarının ilim, irfân ve sanatla alakadar olduklarına en güzel örneklerden biridir. Onun, Osmanlı'nın çöküşü zamanında dört-beş ili uhdesinde bulunduran ve döneminin sorunları içerisinde Sivas valiliği gibi zorlu bir görevde iken aruz vezninde âşıkâne, hakîmâne ve rindâne şiirler yazması, sanat zevkini ortaya koyması açısından önemli bir hususiyettir.

Reşid Âkif Paşa'nın, devrin ilmî ve edebî muhitinden mümtaz şahsiyetlerle olan irtibâtı her zaman devam etmiş, şiirlerini gönderdiği şahıslardan İbnülemin Mahmud Kemal İnal ve Hersekli Arif Hikmet gazellerine nazîreler yazmıştır. Elmalılı'nın yazdığı herhangi bir nazîre veya tahmis tespit edilemediği gibi, gönderdiği şiirler dışında kendisiyle alakalı herhangi bir mektuba veya evraka da Elmalılı metrukâtında rastlanamamıştır. Bunun yanı sıra, Reşid Âkif Paşa'nın, İbnülemin, Hersekli Arif Hikmet, Elmalılı dışında da dönemin edip ve şairlerine gönderdiği şiirleri ve şiirlerine yapılan nazire ve tahmisleri olduğu kuvvetle muhtemeldir. Döneminde ve vefatı sonrası diğer şairlerin de şiirleriyle ilgilendiği Reşid Âkif Paşa'ya, Sivaslı şâir Fazlullah Moral tahmis yapmış, ayrıca ismini tespit edemediğimiz bir şâir de bir gazelini taştir etmiştir. Bu çalışma ile Reşid Âkif Paşa'nın sekiz gazeli, İbnülemin'in iki naziresi, Hersekli Arif Hikmet'in bir naziresi, Fazlullah Moral'in tahmisi ile adını tespit edemediğimiz bir şairin taştiri klasik Türk edebiyatı tarihine kazandırılmıştır.

Kaynakça

- Akyürek, Ahmed Remzi, *Mecmû'a-i Eş'âr ve Fevâid*, Amasya Beyazıt Kütüphanesi, no.1645
- Akyürek, Ahmed Remzi, *Mecmû'a-i Eş'âr*, Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 8000.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yayınevi, İstanbul 1972, c. II.
- Çağdaş, Halûk, "Şâir ve Nüktedan Vali Reşid Âkif Paşa", *Tarih ve Toplum Aylık Ansiklopedik Dergi*, s. 159, 1997.
- Elmalılı Metrûkâtı, Torunu Mehmet Hamdi Yazır.
- Güneş, İhsan, *Türk Parlamento Tarihi*, TBMM Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, c. II, s. 6.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, MEB Devlet Matbaası, İstanbul, 1969, c. 3, s. 1419-1423.
- Şemseddin Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, Mehran Matbaası, İstanbul, 1306, c.4, s. 3048.
- Üçer, Müjgan, "Sivasın Ünlü Valilerinden Reşid Âkif Paşa (1862-1920)", *Sivas Kültür ve Sanat Dergisi*, Sivas, 1989, s. 4.
- Yıldız, Alim, *Sivashlı Divan Şâirleri*, Sivas Belediyesi Yayınları, Sivas, 2017, s. 85.

Ekler

درد آمد از روی قصه که کلاه صوم
کلان رکب نقره دست

ای نام اذنی ارغفه ایم برادر این
حقوقی بل متادی بدولو سوزن این
نزد بر سر دهن بود که دورا دور
بگیر زمانی زعیبه زمانه از این
نزد بود که تامل شو با لبیک
گرفت عبادی فکله طهر کور این
عقود خیزی عقود کله طوس دی گیم
شکله صغلی بل حقوقی سهر این
زیم نامخی دیک ند؟ بیگی
زمانه سوزن بر نند اگر سوزن این
بکا خیره نظرت ای که فدکاری
سزیده باز اولوس دیک خضرت این
بیرین حالی بیانر فکله دیز کورت
فدیه هکله آری داد برادر این

ملکی خرب ایوان دونه ریاست نامه
عدلی بیفتمه خلف مؤمنان سینه
مهر حوت کفنه بردوش اولیا طایفه
دشمنه ایستد فرار با سر دولت نامه
تا بدمشدر ارجمندی با هو ج کتبه
حاملشدر اولوسه صوم ریاست نامه
گرمیم قدر شاه عهدت و کارنامه
رقه کبر هیبت اولوس استقامت نامه
عز نقصه و صیقله فوضه بره و حق
لازم خرمقادر حکومت نامه
سهم ذاتی نظارستفاد و علم واقفان
مغلی ایوان از اولوس نامه
دوره مالی نفع اقبال صوم گرم کوشید
جد شده نکه استقامت نامه

باید
مغلی
مغلی

بسته برده زاهد و پارسه گوله
هم آخیز خراب و هم صده بسته گوله
است و نیز عالم اولوس بالقیه
سردند با به برده شریسته
مردانیم اولوسه اشود خلقات
صوک دمه کی قنانه و کینه بسته گوله
ای باور کتبه ایله ساهلتم اولوس
ماند برده حال کتبه گوله
بایره گد سازه بر بره باه و نسا
کج حال دهره انلاسه کاشونه گوله
صده عدلیک زاره و دارم گولره
برده گولوسه آ علم جسته گوله
کاشنده صیقله ایوان جسته ایله
اولوسه کتبه باه هدم بودسته گل

سکیم حضور یارده بر شب دساده
شوخ ایلم صابع قدیمه سادگی
امکانه اولوسه آه کدر بشق عالم
فاظلم صابری فکله؟ استاده
مغویه لکه ایلم اقتضای بن
شاه احمدی؟ بر نیم ادله بیایم
یونجه گویان التفات و تلقی زمانه
قاجاری یاره مغله ایلمه ایلمه
ایلم مفید کیم اولوس مفید کیم؟
درک ایلم اولوس ایلمه ایلمه
مادام قصد غمزه هلاک کیم در غم
ایلم ایلم اولوسه ایلمه ایلمه
رضعت اولوسه ایلمه فوجیه کتبه
بروس لب سینه ایلمه کتبه

ایلم
ایلم
ایلم



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Vakf-İbtidâ Bilgisinde Edebi Yönün Tezahürü: İsti'nâf-i Beyânî Örneği

The Manifestation of Literary Dimension in the Knowledge of Waqf-Ibtidâ: Example of Isti'nâf Bayânî

Mücella HACIMISIROĞLU*

Öz: Vakf-ibtidâ bilgisi, Kur'an-ı Kerim'i hem dil hem de mana boyutu itibariyle inceleme ayrıcalığına sahiptir. Dil ve anlam boyutlu oluşu vakf-ibtidâ eserlerinde lügavi açıklamaların ve bu açıklamalar doğrultusunda serdedilen mana takdirlerinin belli bir yekün teşkil etmesini sağlamıştır. Lügavi inceleme ise terkebî düzeyinde, bir terkebî oluşturan unsurları gerek cümle kurgusu gerekse edebi yön itibariyle ele almayı ifade eder. Belagat çalışmaları kapsamında müstakil olarak incelemeye tabi tutulan bu edebi yön, İslam düşünce geleneğinin muhtelif başlıklarında şu veya bu düzeyde yer ihraz etmiş ve böylece düşüncenin gelişimine de katkı sunmuştur. İşte bu çalışmada dilin edebi yönü kapsamında bahis konusu edilen ve ilerleyen süreçte dil-belagat âlimleri tarafından "isti'nâf-i beyânî" olarak kavramlaştırılan edebi unsur üzerinden vakf-ibtidâ sahasında edebi boyutun hangi düzeyde varlığa sahip olduğunu incelemeye çalışacağız, yanı sıra da vakf-ibtidâ âlimleri içinde incelemelerini edebi bir zemine taşıma imkânı bulan âlimlerin kim veya kimler olduğunu tespit etmeye gayret edeceğiz. Böyle olduğu içindir ki yazıda öncelikle "isti'nâf-i beyânî" terkebî sözlük ve terim anlamları düzeyinde incelenecek, akabinde İslam düşünce geleneğinde ve özellikle de dil, belagat ve tefsir sahasında isti'nâf-i beyânî'nin bahis konusu edilme keyfiyetine temas edilecek, en sonunda da vakf-ibtidâ âlimlerinin açıklamalarına yansıyan yönünün keşfine çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kiraat, vakf, ibtidâ, isti'nâf, kat, beyân

Abstract: The knowledge of "waqf-ibtidâ" has the privilege of examining the Holy Qur'an in terms of both language and meaning. The linguistic and semantic dimension of the Qur'an has ensured that the linguistic explanations and the meaning appreciations in line with these explanations constitute a certain amount in the works of "waqf-ibtidâ". As a matter of fact, the scholars of "waqf-ibtidâ" tried to reveal what kind of word-meaning relations existed between the sentences that make up the Qur'anic verses, and accordingly, they divided the places of waqf into certain parts in terms of their suitability for waqf. Although the language-centred analyses carried out to determine these issues mostly focused on the parsing relations that determine the position within the sentence, which is within the field of interest of the science of nahw, explanations that carry the issue to a more literary ground and endeavour to capture deep word-meaning connections between sentences and from this point of view, pointing to the existence of different possibilities in terms of waqf have also been put forward. One of the issues

* Öğr. Gör. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, mucellahacimisiroglu@gmail.com,
ORCID: 0000-0001-7716-9558

mentioned within the scope of the literary aspect of language is the phenomenon of *isti'nāf*. The phenomenon of *isti'nāf*, which expresses that the sentence is independent and detached from its antecedent, has been discussed in language and literature books under the title of “*fasl-wasl*” and in the context of the phenomenon of “*qat*”. In the explanations put forward in this framework, some of the sentences included in the scope of *isti'nāf* have been evaluated in the sense that a certain connection has occurred depending on a predetermined question posed by the previous sentence in the mind. Over time, these evaluations led to a binary division of *isti'nāf* as “*isti'nāf al-nahwī*” and “*isti'nāf al-bayānī*”. Sentences that do not have any verbal or semantic connection with the preceding sentence are called “*isti'nāf al-nahwī*”, and those that do not have a verbal connection but have a semantic connection with the preceding sentence through the predetermined question formed by the previous sentence in the mind are expressed as “*isti'nāf al-bayānī*”. The explanations, which are put forward within the scope of the phenomenon of *isti'nāf* in language and rhetoric studies and which result in the aforementioned binary division, have also found a place in other branches of science, especially in *tafsīr* literature. In this context, Zamakhshari's explanations on *isti'nāf* and the commentaries and explanations on these explanations by later scholars contributed to the clarification of the theoretical aspect of the phenomenon of *isti'nāf* in general and “*isti'nāf al-bayānī*” in particular. As for the scholars of “*waqf-ibtidā*”, while examining the places of *waqf* and their suitability for *waqf*, they mostly focused on the relations of intra-sentence parsing and did not try to carry the issue to a literary ground. In the founding texts of the field of “*waqf-ibtidā*” by scholars such as Ibn al-Anbārī (d. 328/940), Abū Ja'far al-Nahās (d. 338/950), and Abū 'Amr al-Dānī (d. 444/1053), as well as in the texts of scholars such as Ibn al-Ghazzāl (d. 516/1123) and Muḥammad b. Tayfūr al-Sajāwandī (d. 560/1165), who prioritised practical knowledge about the provisions of *waqf* places and did not go much in the way of linguistic justification in doing so. In the texts of scholars such as Ibn al-Ghazzāl and Tayfūr al-Sajāwandī, the subject was not subjected to literary explanation. However, unlike these scholars, al-Ushmūnī (d.1100/1690) directly mentions the phenomenon of “*isti'nāf al-bayānī*” and uses it as a means of explanation in his explanations of the places and rulings of *waqf*. This not only shows that al-Ushmūnī gave a literary perspective to the knowledge of “*waqf-ibtidā*”, but also shows that he partially benefited from the scientific results of the language and literary studies of “*waqf-ibtidā*” literature. Likewise, this situation shows that the later texts on “*waqf-ibtidā*” did not content themselves with the mere repetition of the information in the founding texts, but also undertook an obligation to carry the development in language and rhetoric thought to the field of “*waqf-ibtidā*”. For this reason, this article will first analyse the term “*isti'nāf al-bayānī*” at the level of its dictionary and terminological meanings, then it will touch upon the nature of the mention of “*isti'nāf al-bayānī*” in the tradition of Islamic thought, especially in the fields of language, rhetoric and *tafsīr*, and finally it will try to discover the aspect reflected in the explanations of the scholars of “*waqf-ibtidā*”.

Keywords: Qiraat, waqf, ibtidā, isti'nāf, kat', bayān

Giriş

“Bir kelime üzerinde, okumayı sonlandırma niyetiyle değil de bilahare o kelimeden veya öncesinden okumaya devam etme niyetiyle ve nefes almak gagesiyle bir süreliğine sesi kesmek”¹ olarak tarif edilen *vakf*² ve “Vakf sonrasında okumaya yeniden başlamak” olarak tarif edilebilecek olan *ibtidâ* konusu muhtelif ilim dallarıyla irtibata sahiptir, dolayısıyla da onların birikimlerinden yararlanmıştı. Bu ilim dalları içinde başta nahiv bilgisi olmak üzere Arap dilbilgisinin yer aldığı rahatlıkla söylenebilir. Vakf-ibtidâya dair eserlerde vakf yerlerinin tayin ve tespitinde ilgili ayetin nahiv açısından durumunu değerlendirmeye ve ne türden cümle kurgularının imkân dâhilinde olduğunu göstermeye yönelik açıklamaların önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir. İbnu'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) vakf yapılmaması gereken yerlerle ilgili ifadeleri tek başına bu bilgiye mesnet olacak güçtedir.³ Ne var ki bu yöndeki açıklamaların tamamının nahiv bilgisiyle alakalı oluşu vakf-ibtidâ bilgisine Arap dilinin sunduğu katkının nahvin verilerinin sınırlarının ötesine geçip geçmediği sorusunu akla getirmektedir. Bu çerçevede özellikle belagatin kapsamına giren edebi hususların vakf-ibtidâ bilgisi üzerinde bir etkisinin olup olmadığının açıklığa kavuşturulması, izahı gereken bir husus olarak durmaktadır. İşte isti'nâf-i beyânî gibi dilin edebi veçhesine ait dilsel bir olgunun vakf-ibtidâ eserlerindeki tezahürünün incelenmesi üzerinden vakf-ibtidâ bilgisinde edebi birikimin varlık ve etkisini incelemeye alan bu yazıya vücut veren de söz konusu zorunluluk olarak ifade edilebilir.

1. Sözlük ve Terim Anlamıyla İsti'nâf

İsti'nâf kelimesi sözlükte *e-n-f* kökünden gelmekte olup *başlamak* demektir. Nitekim Cevherî (ö. 393/1003) *e-n-f* kökü hakkında “Her şeyin ‘enf’i, onun evvelidir” demiş, akabinde de bu kökten gelen isti'nâf kelimesinin ibtidâ anlamına geldiğini belirtmiştir.⁴ Cevherî’de geçen bu açıklamanın sonraki sözlük yazarları tarafından özetleme yoluyla alıntılandığını ve bazı yönlerinin öne çıkarıldığını söylemek mümkündür. Bu çerçevede İbn Manzûr’un (ö. 711/1311) *isti'nâf* kelimesi ile *ibtidâ* ve *i'tinâf* kelimelerinin eş anlamlı oluşuna vurgu yaptığı

1 Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırââtî'l-Aşr*, nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ, (Beirut ts.), I, 240.

2 Vakf kelimesinin sözlük anlamı ve dilsel kullanımlarıyla ilgili olarak bk. Recep Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ: Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılması Bağlamında*, (İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları), s. 55.

3 İbnu'l-Enbârî'nin ifadeleri şöyledir: “Muzaf'un ileyhi almaksızın muzaf, sıfatı almaksızın mevsuf, ref edici âmili almaksızın merfû, nasb edici âmili almaksızın mansûb, tekit ediciyi almaksızın tekit edilen, mâ'tufun aleyh'i almaksızın mâ'tuf, isimlerini almaksızın 'inne' ve kardeşleri ve bunların haberlerini almadan isimleri, isimlerini almaksızın 'kâne', 'leyse', 'asbaha', 'lem yezel' ve kardeşleri, bunların haberlerini almaksızın isimleri, müstesnâyı almaksızın müstesnâ minh üzerinde yapılan vakf, vakf-ı tām olmaz.” Bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ fî Kitâbillâhi 'Azze ve Celle*, nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, (Dimeşk: Matbûātu Mecma'i'l-Luğati'l-Arabiyye, 1390/1971), I, 116.

4 Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Fârâbî el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Sîhâhu'l-'Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr, (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâýîn, 1407/1987), IV, 1332-1333.

söylenbilir.⁵ Zebîdî (ö. 1205/1790) de bu üç kelime arasındaki anlam birliğine işaret etmiş ve bu bilgiyi de Cevherî'ye refere etmiştir.⁶

İsti'nâfın terim anlamına gelince Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), onu “mana itibarıyla mukadder olan bir suale cevap olarak vuku bulan şey” olarak tarif etmiş ve şöyle örneklemiştir: “Sözgelimi konuşmacı ‘bana bir topluluk geldi’ der; bunun üzerine birisi ‘peki sen onlara nasıl davrandın’ demişçesine de şöyle cevap verir: Zeyd’e saygın bir biçimde davrandım, Bişr’i aşağıladım, Bekr’e ise hiç iltifatta bulunmadım.”⁷

Önceki edebiyatta isti'nâfla ilgili olarak serdedilen izah ve tanımları derli toplu bir biçimde ele alan Ebû'l-Bekâ el-Kefevî (ö.1094/1683) kelimenin sözlük ve ıstılahi anlamından dilde varoluş gerekçesine varana dek isti'nâf olgusuna ilişkin bir dizi hususu bünyesinde barındıran son derece veciz bir değerlendirmede bulunmuştur. Zira isti'nâf'ın kelime anlamı ve kökü ile ilgili olarak şöyle demiştir:

İsti'nâf ‘enf/burun’ kelimesinden gelebilir, bunun gerekçesi cevabın şeref ve yükseklik taşımasıdır; her şeyin evveli demek olan ‘enf’ kelimesinden de gelebilir; kapının ucu anlamına gelen ‘enf’ kelimesinden de gelebilir ki bunun gerekçesi de cevap cümlesinin başına başına müstakil bir söz oluşu ve sualin (karşı) cephesi olmasıdır.

Ebû'l-Bekâ el-Kefevî isti'nâfın dilde hangi anlama geldiği hususunda ise şunları söylemiştir:

Önceki söz, fehvası (sevk edilişi) gereği bir suali serdeder ve bunu da adeta söz konusu mukadder sual gerçekte olmuş gibi yapar. İşte bu ikinci kelam/söz ile (anılan mukadder suale) cevap verilmiş olmaktadır. Dolayısıyla (isti'nâfta) kelam, öncesiyle anlam bakımından irtibatlıdır; her ne kadar lafız bakımından ondan kopuk olsa da.

Ebû'l-Bekâ el-Kefevî isti'nâfın meâni âlimleri nezdinde özel bir anlam taşıdığından bahisle de şöyle demiştir: “Meâni ehline göre isti'nâf, ilki sual konumunda olan ikincisi de isti'nâf olarak isimlendirilen iki cümle arasında *vâv*'ın terk edilmesidir.” Ebû'l-Bekâ el-Kefevî son olarak da isti'nâf cümle tipine başvurulmasının hangi amaçlara yönelik olduğuna değinmiş ve “derin amaçlar” olarak nitelediği şu gayelerin gözetilebileceğini belirtmiştir:

Muhatabı içinde bulunduğu durum hakkında uyararak, muhatabın aklında belli soruların oluştuğunu düşünmek, muhaptan soru kabilinden bir şey sadır olmasının önünü peşinen almak, muhatabın soru sorarak ifadenin akışını kesmesini önlemek, az lafızla çok anlam kastetmek, atf harfine gerek duymamak.⁸

5 Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Ali Cemâluddin b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), IX, 15.

6 Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Ali Şîrî, (Dâru'l-Fikr, 1424), XXIII, 47.

7 Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1405), s. 18.

8 Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kefevî, *el-Kulliyât: Mu'cem fi'l-Mustalahâk ve'l-Furûk el-Luğavî*, nşr. Adnân Derviş ve Muhammed el-Misrî, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle), I, 106.

2. İslam Düşünce Geleneğine Yansıyan Boyutuyla İsti'nâf-i Beyânî

İsti'nâfın dilsel zeminini *kat'* olgusu olarak vaz etmek mümkündür. Zira Ebû'l-Bekâ el-Kefevî isti'nâfın sözlük ve terimsel anlamını izah bağlamında temas ettiğimiz açıklamalarının bir bölümünde isti'nâf ile *kat'* arasında bir ayırımı gitmiş ve *kat'* "kelamın öncesinden lafız ve mana bakımından kopuk olması"⁹ olarak ifade etmiştir. Bu durum isti'nâf olgusunun dilde oturduğu zeminin, bir cümlenin öncesiyle olan irtibat veya irtibatsızlığı meselesi olduğunu göstermektedir. Bu yüzden olsa gerek ki konu belagatte de esas itibarıyla fasl-vasl üst başlığı başlığı altında ve *kat'* ile irtibatlı olarak incelenmiştir. Nitekim Abdülkâhîr el-Cür-cânî (ö. 471/1078-79) *fasl-vasl* konusu¹⁰ çerçevesinde cümlenin atfını ele alırken öncelikle atfın olmamasının cümlenin, öncesinden tamamen bağımsız olduğu (*kat'*) anlamına gelmediğini belirtmekte ve bu kapsamda "isti'nâfı ve atfın terkini icap ettiren bir olgu"nun varlığından bahsetmektedir.¹¹

Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) açıklamalarında ise isti'nâf ile *kat'* arasındaki irtibat daha belirginleşmektedir. Zira Sekkâkî'ye göre *kat'* gerekli kılan hal iki türdür: İlki, önceki/geçen cümle öyle bir hükümden ibaret olur ki bu hüküm itibarıyla o cümleye bir ikinci cümlenin katılması istenmez, böyle olunca da ikinci cümle birinci cümleden ayrılır. İkincisi ise, önceki cümle anlamı/içeriği ile birlikte bir suali serdetme konumunda olur; böyle olunca da o, sual konumunda değerlendirilir. Bu durumda ikinci cümle anılan suale cevap olarak vuku bulur, böyle olduğu için de öncesinden koparılır. Sekkâkî bu türlerden ilkinin *kat'*, ikincisinin ise isti'nâf olarak isimlendirildiğini belirtmiştir.¹²

Bütün bu açıklamalar isti'nâfın iki temel özelliğine vurguda bulunmaktadır: İlki isti'nâfın lafız düzeyinde bir *kat'* izlenimi vermesine karşın mana düzeyinde bir *kat'* olmadığı ve önceki cümle ile irtibatı bir biçimde sürdürdüğüdür. İkincisi ise isti'nâfın önceki cümlenin akla getirdiği mevhum soruya cevap oluşudur. Nitekim Abdülkâhîr el-Cür-cânî derinlikli bir inceleme yürütüldüğünde, Arapların çok yerde, akabinde bir sual tevcihini icap ettiren şeyin geldiği kelamı, sonrasında bu sorunun ağızdan dillendirildiği kelam konumunda değerlendirdiklerinden bahsetmiş ve Arap edebiyatından bu yönde pek çok örnek vermiştir.¹³ Abdülkâhîr el-Cür-cânî Bakara 2/15'deki "اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهَيْمٍ" cümlesinin, muhatapların gönlüne düşen mukadder soruya cevaptan ibaret oluşu üzerinden örneklendirdiği bu dilsel olgunun¹⁴ sayısız Kur'anî tezahürlerinden birinin, "Kur'an'da atfa konu olmamış ve ayırık olarak getirilmiş olan 'kâle' lafızları" olduğunu belirtmiştir. Meseleyi Kur'an'ın Arabiliğinin ve Arapların lisani

9 Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, I, 106.

10 Vakf meselesinin fasl-vasl ile alakası hakkında bk. Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ*, 58-59.

11 Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cür-cânî, *Delâilu'l-İcâz*, nşr. Mahmud Muhammed Şakir, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1375), s. 231-235.

12 Ebû Yakub Sirâcüddin Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, (Beirut 1407/1987), s. 252-253.

13 Abdülkâhîr el-Cür-cânî, *Delâilu'l-İcâz*, s. 235 vd.

14 Abdülkâhîr el-Cür-cânî, *Delâilu'l-İcâz*, s. 235.

örfünü dikkate almasının bir sonucu olarak değerlendiren Abdülkâhir el-Cürcânî, Zâriyât 51/24-28 ayetleri bağlamında bu kapsamda şöyle bir izah serdetmiştir:

İnsanlar arası örf ve âdette, onlara ‘birileri falancanın yanına gitti ve şöyle dedi’ denildiğinde, onlar da ‘peki o kişi onlara ne dedi?’ diye sorarlar. Bu soruya muhatap olan kişi, ‘o da şöyle şöyle dedi’ diye cevap verir. İşte (ilahi) kelâm da bu doğrultuda getirilmiştir. Çünkü insanlara bildikleri şey üzerinden hitap edilir, onlarla konuşmada da izledikleri usul izlenir.¹⁵

Abdülkâhir el-Cürcânî’ye göre Hz. Musa ile Firavun arasında geçen karşılıklı konuşmayı içeren Şuarâ 26/23-31 ayetleri ile Antakya halkına gönderilen üç peygamber ile kavimleri arasında geçen karşılıklı konuşmayı içeren Yasin 36/13-21 ayetlerinde de bu tarz bir dilsel usul mevcuttur.¹⁶

Konuyu son derece veciz ve sistematik bir izaha tabi tutan Hatib el-Kazvîni (ö. 739/1338) ise Sekkâkî’nin isti’nâf-kat’ ilişkisine dair beyanlarını aktarmış ve isti’nâfın da üç çeşidinin bulunduğunu belirtmiştir. Bu çeşitliliğin sebebi Kazvîni’ye göre isti’nâfa konu olan mukadder sorunun ilgili bulunduğu şeyin şu şekilde çeşitlilik arz etmesidir: (1) Soru, hükmün sebebine ilişkin olabilir. Kazvîni buna örnek olarak Ebû’l-Alâ el-Mearrî’nin (ö. 449/1057) “قَالَ لِي” كَيْفَ أَنْتَ قُلْتُ عَيْلِيلٌ - سَهْرٌ دَائِمٌ وَحَزْنٌ طَوِيلٌ beytini göstermektedir.¹⁷ Buna göre ikinci mısra muhatabın zihninde oluşan “مَا بَالُكَ عَيْلِيلًا: Ne oldu da hasta oldun?” veya “مَا سَبَبٌ عَلَيَّكَ: Hastalığının sebebi nedir?” gibi bir soruya cevap niteliğindedir. (2) Soru, hükme has özel bir sebebe ilişkin de olabilir. Kazvîni buna örnek olarak “وَمَا أَبْرَأُ نَفْسِي إِنْ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ” (Yusuf 12/53) ayetini verir. Zira ikinci cümle “Kötülüğü emreden acaba nefis midir?” şeklindeki soruya cevap olmuştur. (3) Soru, bu iki hususun dışındaki bir şeye ilişkin olabilir. Kazvîni buna örnek olarak da “قَالُوا سَلَامًا قَالَ” : Onlar (elçiler) ‘selam’ dediler, o da ‘selam’ dedi” (Hûd 11/69) ayetini verir. Buna göre melekler Hz. İbrahim’e gelip de selam verince, muhatabın zihninde “Acaba İbrahim onlara ne karşılık verdi?” sorusu oluşmaktadır ki işte ikinci cümle bu soruya cevaptır.¹⁸

İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360) ise isti’nâfı ikili bir taksime tabi tutmuştur. Zira o, i’râbta mahalli olmayan cümle türlerinden ilkinin ibtidâ cümleleri olduğunu, ne var ki mübteda-haberden oluşan ibtidâ cümleleriyle karışmaması için isti’nâf olarak anılmaları yönünde baskın bir tercihin bulunduğunu belirtmiştir. İbn Hişâm’ın açıklamalarını özgün kılan en önemli husus onun isti’nâf kavramını kullanım noktasında beyan âlimleri ile nahivciler arasında fark bulunduğunu belirtmesidir. İfadesine göre beyan âlimleri isti’nâf kavramı ile özel olarak “mukadder bir sorunun cevabı olan şeyi” kastetmektedirler, dolayısıyla da kavramı

15 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilu’l-İcâz*, s. 240.

16 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilu’l-İcâz*, s. 240-242.

17 Beytin anlamı şöyledir: Bana “Nasılısın?” dedi; ben de “Hasta, sürekli uykusuz ve peydir de üzgün” dedim.

18 Ebu’l-Meâlî Celâlüddin el-Hatib Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni eş-Şâfiî, *el-İdâh fi ‘Ulûmi’l-Belâğa: el-Me’âni ve’l-Beyân ve’l-Bedi’*, nşr. İbrahim Şemsüddin, (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1424/2002), 124-125.

daha tahsisli kullanmaktadırlar.¹⁹ Nahivciler ise ister cevap ister soru isterse başka bir şey olsun beyan âlimlerinin isti'nâf olarak değerlendirdikleri cümlelerin öncesinden bağımsız/kopak olduğunu düşünmüşler, buna bağlı olarak da beyan âlimlerinin yaptığı gibi tahsise gitmeyip daha umumi bir anlamda kullanmışlardır.²⁰

Nahiv âlimleri ile beyan âlimlerinin isti'nâf telakkilerindeki bu fark ve bu farkın ürün verdiği *isti'nâf-i nahvî* ve *isti'nâf-i beyânî* ayrımı üzerinde Abdülkâdir el-Bağdâdî (ö. 1093/1682), Radî el-Esterâbâdî'nin (ö. 688/1289) *el-Kâfiye* şerhinde kullandığı şiirleri açıkladığı *Hizânetü'l-Edeb* isimli eserinde, 411. beyti (şahid) izaha çalışırken detaylıca durmuştur. Söz konusu beyit Hufâf b. Nedbe'ye aittir.²¹ Hufâf, amca oğlu Muaviye b. Amr'ı öldürenlerden, Muaviye'ye denk tuttuğu Mâlik isimli şahsı öldürerek oç almak istemiştir. Mâlik ile karşı karşıya geldiğinde ona “أَنَا الْفَارِسُ الْحَامِي حَقِيقَةَ وَالِدِي : Hufâf'ı (bir) düşün; kesinlikle ben oyum. Atamın hakkını koruyan bir süvariyim” demiştir. Bağdâdî'ye göre bu sözde geçen “إِنِّي أَنَا ذَلِكَ” cümlesi isti'nâf-i beyânîdir. Dolayısıyla Hufâf, Mâlik'e kendisini öldürecek olan kişiyi tanısin ve bilsin diye “تَأْمَلْ حُفَافًا : Hufâf kim, iyice bir düşün bakalım” demiş, sonrasında da “أَنَا ذَلِكَ” : Ben işte tam da o kişiyim” demiştir. Burada Hufâf'ın iki cümlesi arasında adeta Mâlik onu siyahi bir cariye olan Nedbe'nin evladı olduğu üzerinden alaya almış da “Sen Nedbe'nin evladı olansın değil mi?” demiştir. Hufâf da onun bu sözüne cevap olarak “إِنِّي أَنَا ذَلِكَ” : Ben tam da oyum” demiştir. Hufâf'ın bu sözünün, anılan mukadder cümleye cevap niteliğinde oluşu, isti'nâf-i beyânî olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Hufâf'ın “أَنَا الْفَارِسُ الْحَامِي حَقِيقَةَ وَالِدِي” cümlesi ise öncesiyle anlam açısından herhangi bir ilişkiye sahip değildir. Zira Hufâf Mâlik'i öldürmüş ve amca oğlunun intikamını almıştır. Bu cümleyi de iftihar ve övünme amaçlı müstakil bir ifade olarak söylemiştir. Dolayısıyla cümle isti'nâf-i nahvî olmaktadır.²²

Bu açıklamalardan isti'nâf-i beyânî'nin öncesiyle lafzen değil manen irtibatlı olmayı ifade ettiği, isti'nâf-i nahvî'nin ise hem lafız hem de mana olarak bir irtibatı barındırmadığı anlaşılmaktadır. Anlaşılan bir diğer şey de isti'nâf bu şekilde ikili bir tasnife tabi tutmanın beyan âlimleri ile nahiv âlimleri arasında görülen isti'nâf anlayışındaki farka işaret etmeyi amaçladığı ve bunun da daha muahhar dönemde varlık kazandığıdır. Böyle olduğu içindir ki Kur'an'ın edebi yönünü öne çıkarmaya çalışan mütekaddim ulemanın isti'nâf kavramını kullanmakla yetindikleri, bunu *beyânî* gibi ilave bir nitelemeye tabi tutmadıkları görülmektedir. Nitekim Zemahşerî'de (ö. 538/1144) böyle bir tavır gözlemlenmekte olup onun Hûd 11/93 ayetindeki “سَوْفَ تَعْلَمُونَ” ifadesinin başında atıf edatı olan fâ'nın bulunmayışı ile ilgili

19 İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-Lebib 'an Kutubi'l-E'arib*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1411/1991), II, 441.

20 Muhyiddin ed-Derîş, *İrâbu'l-Kurân ve Beyânuh*, (Humus 1412/1992), VIII, 251-252.

21 Tam adı Hufâf b. Umeyr b. el-Hâris b. eş-Şerîd es-Sülemi olan bu zat, Mudar'a mensup olup Ebû Hurâşe künyesiyle bilinmektedir. Cahiliye döneminde yaşamış, sonra Müslüman olmuş, hatta Mekke'nin fethine katılmış bir sahabidir. Ridde hadiselerinde saf değiştirmemiş olup Hz. Ömer (ra) döneminde vefat etmiştir. Bk. Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbâ Lisâni'l-Arab*, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.), V, 444-445.

22 Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, V, 442.

açıklamaları buna örnek gösterilebilir. Zira Zemahşerî “*Fâ*’nın dâhil edilmesiyle çıkarılması arasındaki fark nedir?” şeklinde takdir ettiği varsayımsal soruya cevap olarak şöyle demiştir: *Fâ*’nın dâhil edilmesi vasl bildirsın diye vazedilmiş bir harf vasıtasıyla yapılan açık bir irtibat tesisi iken *fâ*’nın çıkarılması takdire dayalı gizli bir irtibatlandırma olur ki bu da ifadenin mukadder bir soruya cevap teşkil eden bir isti’nâf cümlesi olarak değerlendirilmesi sayesinde. Şöyle ki Şuayb’ın kavmi “Biz elimizden geleni sen de elinden geleni yaptığında ne olacakmış?” demiş, Şuayb da buna karşılık “Göreceksiniz” demiştir. Zemahşerî bu ifadelerinin ardından atıf ve isti’nâf ile ilgili olarak şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

O (Kur’an), irtibatı kimi zaman *fâ* ile kimi zaman ise isti’nâf ile gerçekleştirir; bunun amacı belagat bakımından bir çeşitlilik sağlamaktır. Nitekim Arap belagatçilerin âdeti de bu yödedir. Hal şu ki bu iki irtibatın en kuvvetli ve en belîğ olanı isti’nâftır. Çünkü o, beyan ilminin sağladığı (edebî) güzellikleri bol olan konulardan biridir.²³

Zemahşerî’nin burada isti’nâf olarak değerlendirdiği cümlelerin mukadder bir soruya cevap olduğunu söylemesi, kastedilenin, İbn Hişam’ın ayırımına konu olan şekliyle isti’nâf-i beyânî olduğunu gösterir. Böyle olduğu içindir ki Zemahşerî’nin bu ifadelerini ufak tasarruflarla nakleden Hatîb Şirbînî (ö. 977/1570) bunu *isti’nâf-i beyânî* olarak aktarmıştır. Zira Şirbînî “Bu ifadenin başında niye *fâ* gelmedi?” mealindeki mevhum bir soru aktarmakta, sonrasında da cevaben şöyle demektedir: “Cümlelerin başına *fâ*’nın gelmesi, vasl için konmuş olan bir harf üzerinden zahirî bir bağ kurmak demektir. *Fâ*’nın hazfi ise bu cümleyi mukadder bir soruya cevap kılmak olur ki buna beyan ilminde isti’nâf-i beyânî denir.”²⁴ Benzeri bir açıklımı Sıddîk Hasan Han’da (ö. 1307/1890) da görüyor olmamız, sonraki müfessirlerin Zemahşerî’nin isti’nâf şeklinde mutlak olarak işaret ettiği bu lügavi ve belâğî olguyu beyânî kaydını ekleyerek tasrih ettiklerini göstermektedir.²⁵ Hafâcî’nin (ö.1069/1659) beyanları ise Zemahşerî’nin kasdının isti’nâf-i beyânî olduğuna son derece net bir vurgu taşımaktadır. Zira o, Zemahşerî’nin mutlak olarak zikrettiği *isti’nâf* ifadesini isti’nâf-i nahvî’ye hamletme yönündeki değerlendirmeleri temelsizlikle nitelemiştir. Hafâcî’nin belirttiğine göre *Keşşâf* şarihleri bunun bir isti’nâf-i beyânî mi yoksa isti’nâf-i nahvî mi olduğu hususunda farklı değerlendirmelere gitmişlerse de Zemahşerî’nin kasdının isti’nâf-i nahvî olduğu yönünde bazı şarihlerce yapılan açıklama “delilsiz iddiada bulunmak”tan ibarettir. Doğru olan, muhakkik şarihler ile Sekkâkî’nin yaptığı gibi bunu var kabul edilen bir suale cevap olarak isti’nâf-i beyânî addetmek ve burada açıktan açığa atfı engelleyen bir durumun bulunduğu vurgu yapmaktır.²⁶

23 Cârullah Ebu’l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki Ğavâmizi’t-Tenzil ve ‘Uyûni’l-Ekâvil fi Vucûhi’t-Te’vil*, nşr. Adil Ahmed Abdülmecvûd ve Ali Muhammed Muavviz, (Riyad 1418/1998), III, 231.

24 Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Hatîb eş-Şirbînî eş-Şâfîi, *es-Sirâcu’l-Munir fi’l-İ’âneti ‘alâ Ma’rifeti Ba’di Me’âni Kelâmi Rabbânî’l-Hakîmi’l-Habîr*, (Kahire: Matbaatu Bûlâk, 1285), II, 76.

25 Ebu’t-Tayyib Muhammed Sıddîk Hân b. Hasen b. Ali el-Kannucî, *Fethu’l-Beyân fi Makâsidi’l-Kur’ân*, nşr. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî, (Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, 1412/1992), VI, 237.

26 Burada açıktan atıf olması durumunda matuf aleyh ya “قَالُوا” cümlesi olacaktır ya da “إِنَّمَا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ” cümlesi. Bu durumda da “الله يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ” ifadesi ya “قَالُوا”nın mekûlü imiş gibi bir görüntü verecektir ya da *innâ me’âküm* cümlesinin tazammun ettiği şartla kayıtlanmış olacaktır ki kastedilen bu değildir. Dolayısıyla “الله يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ” cümlesini isti’nâf-i beyânî olarak değerlendirmek mümkündür. Buna göre Allah Teâlâ’nın münafıkların durumlarını

Zemahşerî ile ilgili olarak şunu da ifade etmek gerekir ki onun isti'nâf-i beyânî olgusunun izahına olan katkısı bu açıklamalarında geçtiği şekliyle yalnızca konuyu açıklama üzerinden ve doğrudan olmamış, bunun dışında başka âlimleri konuya ilişkin değerlendirmede bulunmaya sevk etme üzerinden ve dolaylı olarak da gerçekleşmiştir. Zira onun “وَحَفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى” : Böylece tüm azgın şeytanlardan koruduk. Yüce topluluğu (melekleri) dinleyemezler” (Saffât 37/7-8) ayetlerindeki “لَا يَسْمَعُونَ” ifadesinin irabına ilişkin açıklamaları bu dolaylı katkıya örnek gösterilebilir. Şöyle ki, Zemahşerî'ye göre bu ifadenin öncesiyle irtibatı sıfat veya isti'nâf olmak üzere iki yolla kurulabilir. İlk ihtimal söz konusu olduğunda, yani “لَا يَسْمَعُونَ” ifadesi sıfat olarak değerlendirildiğinde bu, tüm şeytanlara ait bir sıfat olmuş olur ki böyle bir şey geçerli olamaz. Çünkü (meleklerin birbirleriyle olan konuşmalarını) dinleme imkânı bulunmayan bir şeytandan korunmanın hiçbir anlamı olmayacaktır. İkinci ihtimal yani isti'nâf olarak değerlendirilmesi durumunda ise anılan ifade “Şeytanlardan niçin sığınılıyor ki?” sorusunun cevabı olur; dolayısıyla da anılan cümle “çünkü onlar işitmiyorlar” şeklinde bir anlam taşır ki böyle bir şey de doğru olamaz. Dolayısıyla ortada tek bir seçenek kalır, o da bu ifadenin öncesinden bağımsız olmasıdır. Bu durumda da söz konusu şeytanlar, meleklerin arasında cereyan eden konuşmaları gizlice dinlemeleri engellenen şeytanların durumunda olmuş olurlar.²⁷

Zemahşerî'nin bu açıklamaları iki açıdan önemlidir. Birincisi, onun bu ayet kapsamında isti'nâfı bir ihtimal olarak zikretmiş olmasıdır. Böylece mukadder bir soruya cevap içeren ve de İbn Hişâm'ın isti'nâf-i beyânî olarak ifadelendirdiği isti'nâf türünden bahsetmiştir. İkincisi ise onun bu açıklamaları üzerine pek çok âlim tarafından serdedilen lehte ve aleyh-teki değerlendirmelerde isti'nâf konusunun gündeme gelmiş olmasıdır. Zira Zemahşerî'nin ayette isti'nâf ihtimalini geçersiz addetmesine itiraz eden İbn Hişâm'a göre “لَا يَسْمَعُونَ” cümlesinin konumu ya sıfat olmak üzere cerdir, ya hâl olmak üzere nasbtır, ya da müste'neftir.²⁸ Âlûsî (ö. 1270/1854) de isti'nâf-i beyânîye esas teşkil eden soru üzerinden Zemahşerî'ye

anlatması, dinleyenleri, münafıkların akıbetini ve Allah'ın onlara nasıl bir muamelede bulunduğunu sormaya sevk etmiştir. Belagatin gereği böyle bir soruyu karşılıksız bırakmak olmadığından isti'nâfa gitmek kaçınılmaz olmuştur. Bk. Şihâbüddin el-Hafâcî, *Hâşiyetu's-Şihâb el-Müsemmat 'Inâyetü'l-Kâdi ve Kifâyetü'r-Râdi 'alâ Tefstri'l-Beydâvi*, (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), I, 347. Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî (ö. 1230/1815) de, Halil b. İshak'ın *el-Muhtasar* isimli Mâlikî fikhına dair eserine *Derdîr*'inin yaptığı *eş-Şerhu'l-Kebîr* isimli şerhe dair kaleme aldığı *Hâşiyetü 'ale's-Şerhi'l-Kebîr* isimli hâşiyesinde, delirmenin hükmünün cüzamlılık hükmü ile aynı olduğu, böyle bir halin varlığının tespit edilmesi durumunda kadının ve erkeğin ne gibi haklarının bulunduğu yönündeki açıklamalarda geçmekte olan “أَجَلًا فِيهِ” : o zaman ikisi de ertelenir” ifadesinin bazı nüshalarda *vâv'sız* olmasının, bu ifadenin isti'nâf-i beyânî olarak değerlendirileceği anlamına geldiğini belirtmekte, dolayısıyla da müellifin anılan ifadesini şöyle bir mevhum soruya cevap addetmektedir: “Gerek eskiye ait delilik durumunda her ikisi (kadın-erkek) için söz konusu olan tercih hakkı gerekse de yeni zuhur eden delilik durumunda erkek için değil de kadın için söz konusu olan tercih hakkı, tehir edilebilir mi yoksa tehir edilmez mi?” İşte “أَجَلًا فِيهِ” ifadesi isti'nâf-i beyânî olarak bu türden soruya cevap teşkil etmektedir. Bk. Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ's-Şerhi'l-Kebîr*, (İhyâ'u'l-Kutubî'l-Arabî, yy., ts.), II, 279.

27 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 35-36. Zemahşerî “aslًا يَسْمَعُونَ olup *li* ve *en* edatları birlikte hazfe uğramıştır” şeklinde üçüncü bir ihtimalin varlığından bahsedilip edilemeyeceği yönündeki farazi soruya da hayır cevabını vermiştir. Gereğesi bu edatların haziflerinin aynı anda doğru olmayacağıdır.

28 Bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, 442.

yöneltiği eleştiriyi konunun işlenişine katkıda bulunmuştur. Zira ona göre söz konusu farazi soru, Zemahşerî'nin değerlendirmelerinde olduğu gibi korumaya yönelik değil korumanın tahakkuku esnasında onun keyfiyetine yönelik bir sorudur; dolayısıyla da Zemahşerî soruyu yanlış kurgulamıştır.²⁹

Aralarında İbn Hişâm ve Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355) de bulunduğu pek çok âlim ise Zemahşerî paralelinde açıklamada bulunurken anılan ayeti isti'nâf'a hamletme durumunda, bunun isti'nâf-i beyânî değil isti'nâf-i nahvî olacağına işaret etmişlerdir. Zira İbn Hişâm (ö.761/1360) *Muğni'l-Lebib*'de "tenbihât" kaydı altında bu ayeti değerlendirirken isti'nâftan ve onun nahvî ve beyânî kısımlarından bahisle şöyle demiştir:

İsti'nâf içinde net olmayanlar da vardır ve bunların çok sayıda örneği bulunmaktadır. Bu örneklerden birisi de *إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى لَا يَسْمَعُونَ مَارِدٍ كَلَّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ لَا يَسْمَعُونَ* ayetidir. Zira akla ilk gelen *لَا يَسْمَعُونَ* ifadesinin zikri geçen şeytanların hepsinin bir sıfatı veya onlardan hâl olduğudur. Ne var ki bu iki ihtimal de batıldır. Çünkü dinleme yapma imkânı bulunmayan şeytandan korunmanın hiçbir anlamı yoktur. Şu hâlde bu ifade olsa olsa isti'nâf-i nahvî olur, isti'nâf-i beyânî olmaz. Çünkü diğer durumda anlam fasit olmaktadır.³⁰

Semîn el-Halebi (ö. 756/1355) de Ebû'l-Bekâ el-Kefevî'nin, "sıfat olabilir, hâl olabilir, isti'nâf olabilir" şeklindeki üç ihtimali barındıran açıklamasını eleştirirken ilgili ayetteki isti'nâfın beyânî değil olsa olsa nahvî olabileceğini söylemiştir: "İlk ikisinin (yani sıfat ve hâl addedilmesinin) yanlışlığı açıktır. İsti'nâf ile kastettiği şayet isti'nâf-i beyânî ise bu da aynı şekilde yanlıştır; yok eğer öncesinden tamamen ilişkisizliği (isti'nâf-i nahvî) kastetmiş ise -ki ben de zaten bu yönde açıklamada bulunmuştum- o, sahihtir".³¹

Buraya kadarki izah ve beyanlardan isti'nâf-i beyânînin şu özelliklere sahip olduğu tespitinde bulunmak artık mümkün görünmektedir: (1) İsti'nâf-i beyânî konumundaki cümle ile önceki cümle arasında lafzi bir bağın varlığı anlamına gelecek herhangi bir bağlantı ifadesi bulunmamaktadır. (2) İsti'nâf-i beyânî addedilen cümle, önceki cümlenin zihinlerde oluşturduğu mevhum bir soruya cevap olmaktadır. (3) İsti'nâf-i beyânî, ifadeye belîğ bir vasıf bahşeden ve bu anlamda anlatımı çeşitlendiren bir edebi yöne sahiptir. (4) İsti'nâf-i beyânî anlamı teyit eden ve meselenin daha net ifade edilmesini sağlayan bir nitelik arzeder.³²

29 Şehâbeddin Mahmûd b. Abdullah el- Hüseyî el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'u'l-Meşânî*, nşr Ali Abdubârî Atiyye, (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1415), XII, 68. Âlûsî'ye göre "onu her türlü isyancı şeytana karşı koruduk" buyrulması zihni bu koruma nasıl gerçekleşmiş olabileceği yönünde meraka sevk etmektedir, dolayısıyla da "çünkü onlar işitmiyorlar" buyrulmak suretiyle bu merak cevaplanmıştır.

30 İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, II, 442.

31 Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yusuf b. Yusuf b. Abdüddâim el-Halebî, *ed-Dürü'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, nşr. Ahmed Muhammed el-Harrât, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem) , IX, 293.

32 Zira Hatîb Şirbînî'ye göre Hûd 11/93 ayetinde Hz. Şuayb'ın "سَوْفَ تَعْلَمُونَ" sözünün başında *fâ* harfinin hazfe uğramış olması, sağladığı fesahatin yanı sıra Hz. Şuaybe inanmayanlara yöneltilen tehdit ve korkutmanın daha net olmasını temin etmekte ve bu anlamda *fâ*'nın zikredilmesinin temin edeceğinden daha ileri düzeyde bir teyit barındırmaktadır. Bk. Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcu'l-Munîr*, II, 76.

Zemahşerî'nin açıklamaları vesilesiyle açıkça görüldüğü üzere isti'nâf-i beyânî olgusu, müfessirlerin mana takdirlerinde bir ihtimal olarak vurguladıkları lügavi ve edebi vecihler içinde yer almaktadır. Tefsirler üzerine bu yönde bir inceleme yürüttüğümüzde anılan vurgunun muahhar ve yakın dönem tefsirlerinde daha belirgin bir hâl aldığı söylenebilir ve bu durum isti'nâf-i beyânî şeklindeki kavramlaştırmanın muahhar dönemde takarrur etmesine bağlanabilir. Zira bu edebi unsura işaret eden ve değerlendirmelerinde başvuran müfessirler içinde Âlûsî, *Tefsîru'l-Menâr* müellifleri Muhammed Abduh (ö. 1905) ile Reşid Rızâ (ö. 1935) ve İbn Âşûr'u (ö. 1973) zikredebiliyor oluşumuz buna delildir.

Âlûsî, Âl-i İmrân 3/11 ayetinde geçmekte olan “كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا” cümlesini isti'nâf-i beyânî adanmış ve bir önceki ayette zikri geçen Firavun ailesinin hâli pürmelâlini ve onların uğraş edindikleri şeyin ne olduğunu beyan eden bir ifade olarak değerlendirmiştir.³³ Âlûsî'nin isti'nâf olgusuna işaret ettiği kimi yerde “beyânî” şeklinde bir kayıtlamaya gitmese de kastettiğinin isti'nâf-i beyânî olduğu açıklamalarından kolaylıkla anlaşılmaktadır. Zira o, Bakara 2/67'deki “قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا” ifadesinin isti'nâf olduğunu belirtmiş, ancak türünün beyânî mi nahvî mi olduğuna açıklık getirmemiştir. Ne var ki o, bu cümlelerin sözün siyakının ele verdiği “Ne yaptılar? Derhal bu emre tutundular mı tutunmadılar mı?” mevhum sorusuna cevap olarak vuku bulduğunu belirtmiştir.³⁴ Bu açıklamalardan kastın isti'nâf-i beyânî olduğu anlaşılmaktadır.

Âlûsî, “inne” şeklinde hemzesi kesreli elif-nûn maddesi ile başlayan cümleler çerçevesinde sıklıkla isti'nâf-i beyânî ihtimalini mevzubahis etmiş,³⁵ değerlendirmelerini de kimi yerde kıraat farklılıklarına atıf üzerinden gerçekleştirmiştir. Sözelimi Hicr 15/66 ayetindeki “ان” elif-nûn maddesi hemzenin fethasıyla mı yoksa kesresiyle mi okunacaktır hususu ihtilafa konu olmuştur. Zeyd b. Ali (ö. 122/740) ile A'meş (ö. 148/765) bu kelimeyi hemzenin kesresiyle okumuşlardır ki bu durumda “إِنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُضْبِحِينَ” cümlesi isti'nâf-i beyânî vasfı kazanmaktadır. Şöyle ki “وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ” : Biz ona (Lût'a) söz konusu hükmü bildirdik” buyrulunca adeta “Bu hüküm nedir ki?” şeklinde bir soru sorulmuş, bu soruya cevap olarak ise “إِنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُضْبِحِينَ” : Kuşkusuz onlar her biri(nin kellesi) koparılmış olarak sabaha gireceklerdir” buyrulmuştur.³⁶

Kimi yerde isti'nâf-i nahvî ve isti'nâf-i beyânî olgularının ikisinin de muhtemel olduğuna işaret etme³⁷ ve ayetlerdeki cümle kurgusunu tespit ederken bir vecih olarak isti'nâf-i beyânî

33 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, II, 91.

34 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, I, 285.

35 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, VIII, 539. Sözelimi Âlûsî Taha 20/68'deki “إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى” ifadesinin, öncesindeki “لَا تَخَفْ” korkma” şeklindeki nehyin ifade ettiği “korkuyu sonlandırma ve korkuyu alt etme”ye ilişkin olarak yapılmış son derece belîğ ve vurgulu bir illetlendirme ve gerekçelendirme olduğunu belirtmiş, bunu sağlayanın da zamirin tekrarlanması, haberin marife kılınması, alt etmeyi ifade eden *'uhuv* lafzının kullanılması ve bu lafzın ism-i tafdil kipinde getirilmesinin de ötesinde evvelimlerde cümlelerin isti'nâf-i beyânî oluşu olduğunu belirtmiştir.

36 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, VII, 314. Bir diğer örnek için bk. XV, 248.

37 Zira onun beyanına göre Arâf 7/80 ayetindeki “مَا سَبَقَتْكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ” cümlesi ile 7/81 ayetinin evvelindeki “إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النَّسَاءِ” cümlesi isti'nâf-i nahvî olarak da beyânî olarak da değerlendirilmeye müsaittirler.

ihtimalini gündeme taşıma³⁸ dışında Âlûsî'nin bu edebi olguya kelami tartışmalarda da yer vermesi, ona atfettiği ilgiyi gösterir. Kelami düşünce tarihinde varlık gösteren tartışmalarda akli delillerin yanı sıra lügavi izahlara da sığınıldığı görülmektedir ki bu sığınma, kimi zaman karşıt düşüncedekinin dile olan vukufiyetinin yetersizliğini ortaya çıkarma çabası şeklinde tezahür etmektedir. Mâide 5/64 ayetindeki “عُلَّتْ أَيْدِيهِمْ : Onların elleri bağlanmıştı” ifadesi üzerine Mutezili Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) değerlendirmelerine ilişkin Şii Tabersî'nin (ö. 548/1154) serdettiği lügavi izahlar hakkında Âlûsî'nin yaptığı değerlendirmeler bu çabaya örnektir. Zira mezkûr ayetteki anılan ifade, bazıları tarafından dünyaya müteallik bir beddua olarak değerlendirilmiş iken Basra Mutezilesinin üstadı Ebû Ali el-Cübbâî, bunu onların ahiret hallerine ilişkin bir anlatım olarak değerlendirmiştir. Buna göre söz konusu ifade Yahudilerin “Allah'ın elleri bağlıdır” şeklindeki sözlerinin bir cezası olarak cehennemde elleri boyunlarına bağlı bir halde olacaklarına ilişkin bir bildirimdir. Tabersî bu görüşün Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) ait olduğunu, Cübbâî'nin yaptığının sadece tercihini bu yönde kullanmaktan ibaret olduğunu belirtmektedir. Tabersî'ye göre bu izahın benimsenmesi, “عُلَّتْ” fiilinin başına bir *fâ* veya *vâv* edatı takdir etmeyi, Yahudilerin “Allah'ın elleri bağlıdır” sözlerinin bitiminin hemen ardından da başka bir sözle yeni bir cümleye başlanılmayı icap ettirir. Çünkü bu konumdaki ifadelerde (atıf harfini) hafzetmek onların (Arapların) âdetindedir. Nitekim Bakara 2/67'deki “قَالُوا اتَّخَذْنَا حُرُوقًا” ifadesinde de benzeri bir durum söz konusudur.³⁹ İşte bu açıklamalar karşısında Âlûsî “Biliyorsun ki bu gibi olan, isti'nâf-i beyânî üzeredir; şu halde böyle takdir zahmetine girmeye de asla gerek yoktur” demek suretiyle “عُلَّتْ أَيْدِيهِمْ” ifadesinin isti'nâf-i beyânî olduğunu, dolayısıyla da Tabersî'nin yaptığı gibi mahzûf atıf harfini takdir girişiminin isti'nâf-i beyânî gerçeğini bilmemek anlamına geldiğini belirtmiştir. Bir başka ifadeyle Âlûsî, iyi bilinen bir dilsel özelliği bilmeme üzerinden Tabersî'yi ima yollu eleştirmektedir. Onun “biliyorsun ki bu isti'nâf-i beyânî'dir” cümlesindeki üslup da eleştirel bir yönü barındırmaktadır.⁴⁰

Mana takdirlerinde isti'nâf-i beyânî ihtimaline vurgu yapan müfessirler içinde Menâr müellifleri de anılabilir. Nitekim Menâr müelliflerine göre Araf 7/13 ayetindeki “فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ

Nitekim Âlûsî ilk cümlelerin isti'nâf-i nahvî olduğunu öncelikli olarak ifade etmiş, bu durumda serdedilen kuvvetli kötülemeyi ve şiddetli kinama ve paylamayı teyit etme amacına matuf yeni bir cümle olduğunu belirtmiştir. Âlûsî beyânî olmasının da mümkün olduğunu söylemiştir. Bu ikinci durumda adeta söz konusu cümle “Onu niçin yapmayalım ki?” şeklinde farazi bir soruya cevap olarak gelmiş olmakta, dolayısıyla da “Çünkü daha önce hiç kimse bunu yapmadı, şu hâlde sizden önce yapılmamış olan çirkinlikleri yapmayınız, zira o çok ileri bir şeydir” anlamına gelmektedir. İkinci cümleye gelince Âlûsî bunun hem isti'nâf-i nahvî hem de isti'nâf-i beyânî olmasının muhtemel olduğundan söz etmiş, bu ikinci ihtimale gerekçe olarak da onun anılan çirkinliği beyan eden bir ifade oluşunu göstermiştir. Bk. Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, IV, 407.

38 Mâide 5/107'deki “الْأُولِيَانِ” kelimesinin merfû oluş sebebi hakkında Âlûsî'ye göre şu ihtimaller serdedilebilir: (1) Mübteda olup haberi de “آخِرَانِ” kelimesidir. (2) Haber olup mübtedası “آخِرَانِ” kelimesidir. (3) İsti'nâf-i beyânî kabilinden olup mukadder bir mübtedanın haberi. (4) “آخِرَانِ” kelimesinden bedeldir. (5) Atf-ı beyandır. (6) “يَقُومَانِ” fiilinin failinden bedeldir. (7) “آخِرَانِ” ifadesinin sıfatıdır. (8) “istihakka” fiili meçhul anlamda olup onun nâib-i failidir. Bk. Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, IV, 49.

39 Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecma'ul-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Muhsin vd. (Beyrut: Menşûrâtü Müessesetü'l-Alemî, 1415/1995), III, 377.

40 Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, III, 347.

”الصَّاعِرِينَ“ cümlesi, öncesindeki ”فَاهِطُ“ emrini teyit eden ve bu emir üzerine terettüp eden bir şeydir. Buna göre ayette Allah Teâla “bu veya şu mekândan çık” demiş, bu çıkışın gerekçesi olarak da “çünkü sen alçaklardan birisin” buyurmuştur. Dolayısıyla bu gerekçeleme isti'nâf-i beyânî usulü üzerinden gerçekleşmiştir.⁴¹ Menâr müellifleri farklı cümle kurgularına el-verişliliğin beraberinde getirdiği anlam kapalılığı sorununun üstesinden gelme noktasında da isti'nâf-i beyânî olgusuna başvurmuşlardır. Nitekim onlara göre Bakara 2/102 ayetindeki ”يَعْلَمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ“ cümlesinin nereye matuf olduğu kapalıdır. Bu kapalılığı aşmanın yolu anılan cümleyi isti'nâf-i beyânî addetmekten geçmektedir. Zira Bakara 2/102 ayetinde ”وَاتَّبِعُوا“ ve ”مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ“ şeklinde Yahudilerin Süleyman'ın mülkü hakkında şeytanlara tabi olduklarının belirtilmesi “Bu kimseler, şeytanlara niçin tabi olmuşlardır ki?” sorusunu akla getirmiştir. İşte Allah Teâla isti'nâf-i beyânî yoluyla ”يَعْلَمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ“ : insanlara sihir öğretmek için” buyurmak suretiyle bu muhtemel soruya cevap vermiş ve böylece Süleyman'dan da kâfirlik ithamını nefyetmiştir.⁴²

Menâr müellifleri Kur'an'da sözgelimi A'raf 6/12-18 ayetlerinde geçen İblis'le girilen diyalog örneğinde olduğu gibi sualli cevaplı karşılıklı konuşmaları içeren müstakil cümleleri isti'nâf-i beyânî kapsamında değerlendirmişler ve bunun belagat bahislerinden biri olduğuna değinmişlerdir. Zira bu cümlelerin içinden soru formunda olanı duyan kimse bunun cevabının ne olduğunu öğrenmeye iştiahtır. Bu yönüyle dinleyici, sanki bir soru sorup da o soruya bağlı olarak kendisine cevap verilen kimse konumunu ihraz etmektedir.⁴³ Reşid Rıza'ya göre bu özellik Kur'an'ın belagat noktasında ne denli bir inceliği barındırdığını ve bu denli bir belagat seviyesini yakalamanın, edebi seviyesi ne olursa olsun, bir insan için mümkün olmayacağını göstermektedir.⁴⁴

İbn Âşûr'un da isti'nâf-i beyânî olgusuna sıklıkla atıfta bulunduğu görülmektedir. Nitekim İbn Âşûr'a göre Nisâ 4/88 ayetindeki ”أَتْرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ“ cümlesi, isti'nâf-i beyânî olup kaynağı, öncesinde geçen münafıklarla ilgili kınama ve şaşkınlıktır. Çünkü söz konusu kınamayı işitenler bu kınamanın hangi yönden olduğunun açıklanması beklentisi içine girerler ve de bu münafıklara karşı nasıl bir tutum takınacaklarını sorarlar.⁴⁵ En'âm 6/58'deki ”لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَأَقْضِي الْأَمْرَ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ“ cümlesi de yine isti'nâf-i beyânîdir. Çünkü bir önceki ayetteki ”مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ“ : hemen olsun istediğiniz şey (azap) benim elimde değildir” cümlesi muhatabın zihninde şöyle bir soruyu gündeme taşır: “Onların üzerine azap indirmek şayet elinde olsaydı ne yapardın?” İşte bu soruya “Derhal olsun istediğiniz şey (yani azap) benim elimde olsaydı işte o zaman benimle sizin aranızda mesele son bulurdu” şeklinde cevap verilmiştir.⁴⁶ Aynı şekilde ”إِنَّمَا يَغْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مِنْ أَمْنٍ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ“

41 Reşid Rıza, Muhammed es-Seyyid, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakim*, (Kahire: 1366/1947), VIII, 334.

42 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakim*, I, 401.

43 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakim*, VIII, 333.

44 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakim*, IX, 40-41.

45 İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tünusiyye, 1984), V, 150.

46 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VII, 269.

الْآخِرِ...” şeklindeki Tevbe 9/18 ayeti de isti'nâf-i beyânî konumundadır. Çünkü müşriklerin mescitleri imar etmeyeceğinden bahseden bir önceki ayet, muhatapların zihninde “Mescitleri imara müstehak olanlar acaba kimlerdir?” sorusunun oluşmasına yol açmakta, dolayısıyla 18. ayet bu soruya cevap teşkil etmektedir.⁴⁷

İbn Âşûr bu şekilde ayetlerde isti'nâf-i beyânî kapsamında değerlendirilebilecek cümle kurgularının varlığına işaret ettiği gibi meselenin edebi boyutuna da değinmiştir. Bu bağlamda kimi zaman önceki âlim ve müfessirlerin açıklamalarına yer verdiği de olmuştur. Onun belirttiğine göre Şemsüddin Mahmud el-İsfahânî (ö. 749/1349) tefsirinde Fahrettin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) Kur'anın belagat yönü ile ilgili bir değerlendirmesine yer vermiştir ki bu değerlendirme, bir taraftan isti'nâf-i beyânînin belagat yönüne işaret ederken, konuşmacının kısa süreli sükûtunun da isti'nâf-i beyânî kapsamına dâhil olacağını belirtmektedir. Anılan nakle göre Râzî şöyle demiştir:

Şurası muhakkak ki kelamın belagati lafzi terkiplerin hallerine münhasır değildir; bunun da ötesine geçerek bu terkiplerin yol açtığı keyfiyetlere kadar da uzanır. Belig bir konuşmacının bir cümlede hafifçe sükût etmesi, sonrasında gelecek olana karşı bir merak uyandırır ki bu merakı sağlayan şey onun sözünün bir bölümünün ifade ettiği müphemlik ve bunun akabinde gelen beyanıdır. Mademki isti'nâf-i beyânî ifade eden bir lafız kullanmak gibi şeyler, belagatin vuku bulduğu hususlardan biridir, o halde bir kelime sükût edip de akabinde sözün devamını getirmek, sükûtтан sonraki kısmı, isti'nâf-i beyânî konumunda kılacaktır vevki bizatihi böyle olmasa da.⁴⁸

Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki İbn Âşûr isti'nâf-i beyânînin cümleye kattığı özel anlama da işaret etmiştir. Bu kapsamda pek çok yerde bu özel anlamı ta'lil olarak ifade etmiş,⁴⁹ kimi yerde ise onun ta'lili aştığından bahsetmiştir.⁵⁰ İbn Âşûr, isti'nâf-i beyânînin ta'lili aşan yanları arasında detaylandırma,⁵¹ beyan etme,⁵² yanlış anlamayı bertaraf etme,⁵³ yapılan delillendirmeyi sonuca bağlama⁵⁴ hususlarını zikretmiştir.

İsti'nâf-i beyânî meselesi dil, belagat ve tefsir literatüründe belli bir görünürlüğe sahip olsa da sair alanlarda da kimi durumda cümle yapılarının tahlilinde ve irabın tayininde gündeme geldiği olmuştur. Bu hususu “إِرْحَمُوا مَنْ فِي الْأَرْضِ يَرْحَمَكُم مَّن فِي السَّمَاءِ”⁵⁵ hadisindeki “يَرْحَمَكُم” fiilinin irab ihtimalleri üzerinden örneklendirebiliriz. Zira bu kelimenin merfû mu meczûm mu olacağının tayini, bu ifadenin emrin cevabı olarak mı yoksa isti'nâf-i beyânî

47 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 141.

48 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 117.

49 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 194.

50 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XI, 221.

51 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVII, 228.

52 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIX, 220.

53 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 160.

54 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 264.

55 Tirmizî, “Birr”, 16.

olarak mı değerlendirileceğine göre farklılık arz etmektedir. Aclûnî (ö.1162/1749) kelimenin merfû olarak da rivayet edildiğini ve bu durumda onun isti'nâf-i beyânî kabul edilmiş olacağını belirtmiş, emrin cevabı olarak vuku bulduğu kabulüne göre ise söz konusu fiilin meczum okunabileceğinden bahsetmiştir.⁵⁶

Kıraat farklılıklarının dilsel temellendirilmesinde isti'nâf ihtimali üzerinde durulması, konunun kıraat farklılığına bakan bir yönünün bulunduğunu da gösterir. Buna örnek olarak Furkan 25/10 ayeti çerçevesinde cümle yapısının analizine ilişkin serdedilen değerlendirmeler zikredilebilir. Zira “وَيَجْعَلُ لَكَ قُضُورًا” ifadesindeki muzari fiilin irabı, dolayısıyla da fiilin neyeye matuf olduğu hususu, âlimleri hayli uğraştırmıştır. Bazıları bunu meczum addetmiş, dolayısıyla da öncesinde geçen şartın cezası konumundaki “جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ” cümlesinin mahalline matuf kılmıştır. Yedi kıraat içinde bu fiili meczum okuyan kıraat bu ihtimali teyit etmektedir.⁵⁷ Bazıları ise fiili merfû olarak değerlendirmişlerdir ki yedi kıraat içinde kelimeyi merfû okuyan kıraat de bu ihtimali teyit etmektedir. Âlimler kelimeyi merfû okuyan kıraatin dilsel izahı bağlamında muhtelif ihtimalleri zikretmişlerdir. Bu çerçevede Havfî (ö. 430/1039) ve Ebû'l-Bekâ el-Kefevî merfûluğun, bu cümleyi isti'nâf olarak değerlendirmeye dayandığını belirtmişlerdir. Bu şekilde isti'nâfa yoranlar da kendi içinde iki gruba ayrılmışlardır. Zira bir grup bunun isti'nâf-i nahvî olduğunu belirtmiştir. Buna göre bu ifade, Hz. Peygamber'e (s.a.s) ahirette köşk bahşedileceği yönünde bir vaat olmaktadır. Bu vaat istikbale matuf olduğu için de “إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ” cümlesindeki mazi kipten burada istikbale delalet eden muzari kipe geçilmiştir. Bir diğer grup ise buradaki isti'nâfın, isti'nâf-i beyânî olacağını söylemiştir. Buna göre Allah Teâla, Hz. Peygamber'e (s.a.s) dilemesi durumunda dünyada yanında nehirlerin aktığı birtakım bahçeler bahşedeceğini belirtince adeta “Peki ahirette durum ne olacak?” diye sorulmuş, bu soruya cevap olarak da “Allah sana orada da köşkler bahşedecektir” buyrulmuştur.⁵⁸

Gelinen bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki, bir kısım âlimin isti'nâf-i beyânî olarak değerlendirdiği yerleri başkalarının isti'nâf-i nahvî addetmesinin ardında, ilkinin soru takdiri gibi birtakım unsurları gerekli kılıyor oluşuna bağlı olarak kısmi bir zorluğu barındırıyor olmasıdır. Sözelimi Hafâcî, En'am suresi 6/3'deki “يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ” (Allah) sizin gizlinizi de açığınızı da bilir, yapıp ettiklerinizi de bilmektedir” cümlesi ile ilgili olarak iki ihtimalin varlığından bahsetmiştir: Önceki cümlelerin mübtedası olan “هُوَ”nin ikinci haberi olması ve isti'nâf yani başlangıç cümlesi olmasıdır. İsti'nâf olarak değerlendirildiğinde ise bu bir isti'nâf-i beyânî midir yoksa isti'nâf-i nahvî midir sorusu gündeme gelmektedir. İsti'nâf-ı beyânî addedildiğinde o zaman bu, mukadder bir sorunun cevabı olacaktır.

56 Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdülhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, nşr. Abdühamid b. Ahmed b. Yusuf b. Hendâvî, (el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420/2000), I, 125.

57 Nitekim bu kelimeyi Ebûbekir (Şu'be), İbn Kesir ve İbn Âmir merfu, diğerleri ise meczum okumuşlardır. el-Bennâ, merfu okuyuşun isti'nâfa hamledilebileceğini belirtmiştir. bk. Ahmed b. Muhammed b. el-Bennâ, *İthâfî fudalâ 'il-Beşer bi'l-Kirâ 'âti'l-Erba 'ate 'Aşer: Müntehe'l-Emâni ve'l-Meserrât fi 'Ulûmi'l-Kirâ 'ât*, nşr. Şaban Muhammed İsmail, (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1407/1987), II, 305.

58 Âlûsî, *Rûhu'l-Me 'âni*, IX, 430.

Bu kabule göre ayetin öncesinde Allah Teâlâ'nın mabud olduğu ve ilahlık ile bilindiği belirtilince “Peki onun durumu nedir?” şeklindeki mukadder bir soruya cevap olarak “O, sizin gizlinizi de bilir açığınızı da” buyrulmuştur. İsti'nâf-ı nahvî olarak değerlendirildiğinde ise böyle bir soru takdirine gerek kalmamakta ve müstakil yeni bir cümle olarak değerlendirilmektedir. Hafâcî, bu tarz bir soru takdirinin tekellüf ve zorlama olacağını düşünen bazı âlimlerin isti'nâf-i beyânî değil de isti'nâf-i nahvîden yana tercihte bulduklarını belirtmiştir.⁵⁹

3. Vakf-İbtidâ Edebiyatında İsti'nâf-i Beyânî Olgusu

İsti'nâf konusu vakf-ibtidâ âlimlerinin sürekli olarak gündeminde olmuştur. Bunun böyle olması son derece normaldir. Çünkü vakf-ibtidâ bilgisi Kur'an nassının cümle kurgusunu ve cümlelerin nerede tamamlandığını tespit etmeye ve bu tespit üzerinden de hangi ifade öbeklerinde vakfedilebileceğini, hangilerinde vakfedilmeyeceğini tayin etmeye çalışan, böylece de ayetlerin ifade ettiği anlamı sahih bir biçimde aktarmayı, tilavetin anlamı ihlalden hali olmasını temin etmeyi hedefleyen bir bilgi türüdür. Bütün bunlar sebebiyledir ki vakf-ibtidâ konusunda iki bilgi öne çıkmıştır: İlki, tilavetin kesilerek nefes alınabilecek yerin bilgisidir; ikincisi ise tilavete yeniden başlamaya elverişli yerin bilgisidir. Bu hususlardan ilki *vakf* ve *kat* kavramlarıyla ifade edilmiş, ikincisi ise *ibtidâ* ve *i'tinâf* gibi kavramlaştırmalara konu olmuştur. Bu durum isti'nâf meselesinin vakf-ibtidâ bilgisinde merkezi bir konuma sahip olduğunu gösterir. Zira isti'nâf kelimesinin *başlamak* anlamı itibarıyla *ibtidâ* ve *i'tinâf* kelimeleriyle, aynı kökten geliyor olma bakımından ise *i'tinâf* kelimesiyle ortaklık arz ediyor oluşu bunun göstergesidir. İbnu'l-Cezerî'nin *vakf* kavramını açıklarken isti'nâf kavramını kullanmış olmasında da bu ilişki kendini belli eder. Nitekim İbnu'l-Cezerî vakfı “Kıraate yeniden başlamak (isti'nâf) niyetiyle sesi kelime üzerinde bir süreliğine kesmek ve bu esnada nefeslenmek” olarak tarif etmiştir.⁶⁰

Böyle olduğu içindir ki isti'nâf kelimesi vakf-ibtidâ eserlerinde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Ebû Amr ed-Dâni'nin (ö. 444/1053) *el-Muktefâ* isimli eserinde isti'nâf olgusunu bahis konusu ettiği müzakere ve değerlendirmeleri maddeler halinde sıralayarak bu hususu teyide çalışabiliriz: (1) Bir yerdeki vakfa gerekçe olarak isti'nâfî gösterme: Nitekim Bakara 2/36'daki “مِمَّا كَانَا فِيهِ” cümlesindeki vakfın vakf-ı tâm olma gerekçesi olarak “وَقُلْنَا اهْبِطُوا” ile başlayan cümlelerin isti'nâf oluşunun takdimi böyledir.⁶¹ (2) Kıraat farklılığına bağlı olarak cümle içi konumda meydana gelen değişiklikler bağlamında isti'nâf ihtimaline atıfta bulunma: Çok sayıda örnek içinden şunlar zikredilebilir. Enfâl 8/58 ayetinde “الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا” ifadesindeki vakfın hükmü, ayetin devamını “إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ” şeklinde hemzenin kesresiyile

59 Şihâbuddin el-Hafâcî, *Hâşiyetu's-Şihâb*, VII, 215. Müfessir Âlûsi de bu doğrultuda açıklamada bulunmuş, ancak Hafâcî'ye atıfta bulunmamıştır. Bk. Âlûsî, *Rûhu'l-Me'âni*, IV, 86.

60 İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-'Aşr*, I, 240; Ebu'l-Hasen, Ali b. Muhammed b. Sâlim en-Nürî es-Safâkûsî, *Gaysü'n-Nef' fi'l-Kırâ'âti's-Seb'*, nşr. Ahmed Mahmûd Abdusse'mî', (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004), s. 34.

61 Ebû Amr Osman b. Saïd b. Osman ed-Dâni, *el-Muktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, (Dâru Ammâr, 1422/2001), s. 21.

okuyan⁶² ve böylece cümleyi isti'nâf addeden kıraate göre vakf-ı kâfi olacaktır.⁶³ Yunus 10/90 ayetini “إِنَّهُ لَا إِلَهَ” şeklinde hemzenin kesresiyle okuyan ve böylece cümleyi isti'nâf kıraate göre “آمَنْتُ” kelimesinde vakfetmek, vakf-ı hasen olmaktadır.⁶⁴ Hûd 11/81 ayetindeki “وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ” ve “فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ” ifadelerinden sonra gelen bir isti'nâf olarak kabul edilerek mansup okunsun, isterse de “أَحَدٌ” kelimesinden bedel olarak merfû okunsun, vakf-ı kâfidir.⁶⁵ Mü'minûn suresi 23/111 ayetindeki “أَنَّهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ” ifadesini “inne” şeklinde kesre ile okuyan kıraate göre⁶⁶ cümle isti'nâf olacağı için öncesindeki “صَبْرُوا” kelimesindeki vakf, vakf-ı kâfi olacaktır.⁶⁷ (3) İsti'nâf olgusunun kimi zaman da ibtidâ meselesi çerçevesinde ele alınması. Dâni'nin Yunus 10/16 ayetindeki “وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ” ifadesinin ibtidâ durumuna ilişkin açıklamaları buna örnektir. Zira Dâni'ye göre “وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ” ifadesini nefy olarak okumayanlar⁶⁸ bu ifadeyle ibtidâda bulunabilirler. Çünkü bu durumda anılan ifadenin “مَا تَلَوْتُهُ” şeklindeki öncesindeki nefy ile bir alakası bulunmayacak, dolayısıyla da o, Kur'an ile Allah'ın onlara bilgilendirmede bulunduğunu bildiren haber niteliğinde bir isti'nâf cümlesi olacaktır ki Dâni bu cümle yapısını “isti'nâf-u ihbâr” olarak isimlendirmiştir. Ne var ki “وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ” ifadesini nefy olarak okuyan ve böylece onu bir öncesindeki “مَا تَلَوْتُهُ” ifadesine atfedenler, “وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ” şeklinde bir ibtidâda bulunamazlar; çünkü bu durumda o, “مَا تَلَوْتُهُ”nün anlamıyla ilgili olmakta ve onun ifade ettiği nefye katılmaktadır. Dâni bu farkın ibtidâ açısından söz konusu olduğunu, yoksa vakf açısından bakıldığında her iki kıraate göre de “وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ” ifadesinde vakfetmenin uygun (salih) olacağını belirtmiştir.⁶⁹

Başta Dâni olmak üzere vakf-ibtidâ âlimleri vakf yerlerini ve bu yerlerin vakf açısından hükmünü tayin ederken örneklerde geçtiği şekilde isti'nâf olgusuna atıfta bulunmuş olsalar da konunun dil, belagat ve tefsir âlimlerinin açıklamalarına yansıyan isti'nâf-i beyânî boyutundan hiç söz etmemişlerdir. Bunun belki de tek istisnası olarak Uşmûnî'yi (ö.1100/1690 civarı) zikredebiliriz. Zira tespitlerimize göre vakf-ibtidâ âlimleri içinde sadece Uşmûnî “isti'nâf-i beyânî” kavramını doğrudan kullanmıştır. Sözgelimi Uşmûnî Bakara 2/8 ayetinin sonundaki “بِمُؤْمِنِينَ” kelimesindeki vakfın vakf-ı tâm olarak değerlendirilmesinin, sonrasındaki “يُخَادِعُونَ اللَّهَ: Allah'ı kandırmaya kalkıştılar” cümlesinin isti'nâf-i beyânî addedilmesi durumunda söz konusu olabileceğini belirtmiştir. Uşmûnî'ye göre isti'nâf-i beyânî addedilmesi durumunda “بِمُؤْمِنِينَ” ifadesinden sonra adeta biri “Peki onlar inanmadıkları halde inandık deyip de iman etmiş görüntüsü verdiklerinde durumları ne olmuştur?” diye sormuş, cevap olarak da “يُخَادِعُونَ اللَّهَ” buyrulmuştur. Böyle bir takdire gitmeyip “يُخَادِعُونَ اللَّهَ” cümlesi

62 Bennâ, *İthâf*, II, 82.

63 Dâni, *el-Muktefâ*, s. 84.

64 Dâni, *el-Muktefâ*, s. 96.

65 Dâni, *el-Muktefâ*, s. 100.

66 Hamza ve Kisâi bu şekilde okumuştur. bk. Bennâ, *İthâf*, 2/288-289.

67 Dâni, *el-Muktefâ*, s. 142. Benzer örnekler için bk. Dâni, *el-Muktefâ*, s. 115, 138, 149, 166, 179, 193, 205, 224.

68 Zira İbn Kesir'in Bezzî rivayetinde bu kelimenin elif'in hazfî ile okunuşu şeklinde bir vecih de söz konusudur. Bkz. Bennâ, *İthâf*, 2/ 105.

69 Dâni, *el-Muktefâ*, s. 93.

isti'nâf-i beyânî değil de öncesindeki “مَنْ” ism-i mevsulünün sıla cümlesinden bedel-i iştimâl olarak değerlendirildiğinde veya “يَقُولُ” fiili, fail konumundaki gizli zamirin hâli addedildiğinde ise “بِمُؤْمِنِينَ” kelimesinde vakfetmek söz konusu olmayacaktır.⁷⁰ Uşmûnî bu şekilde sadece isti'nâf-i beyânî olgusundan ve onun vakf yeri ve vakfın hükmü üzerindeki etkisinden bahsetmemiş, bunun ötesinde isti'nâf-i beyânîyi ayrıcalıklı kılan “lafzen atfî içermeme” ve “mukadder suale cevap olma” hususları çerçevesinde de izahlarda bulunmuştur. Bu durum Uşmûnî'yi vakf-ibtidâ bilgisine edebi bir boyut kazandıran ve de bu bilgi türüne belagat kapısı açan bir âlim olarak değerlendirmeye imkân vermektedir. Bu tespiti teyide yönelik olarak dil, belagat ve tefsir âlimlerinin isti'nâf-i beyânî ile ilgili açıklamalarında bahse konu olan ayetler hakkında vakf-ibtidâ eserlerinde ne türden açıklamaların serdedildiğine bakmak yerli olacaktır.

İsti'nâf-i beyânî müzakereleri çerçevesinde bahse konu edilen ayetlerden birinin Bakara 2/14-15 ayetleri olduğu bilinmektedir. Vakf-ibtidâ alanının öncü isimlerinden olan Ebû Cafer en-Nehhâs (ö. 338/950) Bakara 2/14 ayetinin sonundaki “مُسْتَهْرُونَ” kelimesinde vakfetmenin salih bir vakf olmayacağını belirtmiş, gerekçe olarak da Bakara 2/15 ayetinin başında yer alan “اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ” ifadesi ile isti'nâfta bulunma imkânının olmamasını göstermiştir.⁷¹ Onun bu özellikteki bir diğer örnek olarak “وَيَمَكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ” ayetini vermiş olması bu konuda İbnu'l-Enbârî'nin Sicistânî'ye, Dâni ve Uşmûnî'nin ise Ebû Hâtim'e (ö. 255/869) nispet ettiği bir bilgiyi esas aldığını göstermektedir. Zira İbnu'l-Enbârî'nin nakline göre Sicistânî, Dâni ve Uşmûnî'nin nakline göre de Ebû Hâtim Bakara 2/15'deki “اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ” ile Âl-i İmran 3/54'deki “وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ” ifadelerini isti'nâf addetmeyi uygun bulmamış, öncesine vaslederek okumuştur.⁷²

İbnu'l-Enbârî'ye gelince ona göre Ebû Hâtim'in izahının hiçbir anlamı yoktur; çünkü “اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ” şeklinde ibtidâda bulunmak hasendir ve buna göre anlam “Allah onların bilgisizliğini ve yapıp ettiklerinin yanlışlığını gösterecektir” şeklinde olur. Dolayısıyla da “مُسْتَهْرُونَ” ile “اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ” arası fasledilmeli ve atfa gidilmemelidir.⁷³ Dâni de Ebû Hâtim'in anılan görüşüne katılmamış olduğu içindir ki söz konusu iki yerde yani “مُسْتَهْرُونَ” ve “وَيَمَكُرُ اللَّهُ” lafızlarında vakfî/kat'ı, *kâfi vakf* addetmiş, dolayısıyla da “اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ” ve “وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ” ifadeleriyle ibtidâda bulunmayı hasen olarak görmüştür. Dâni düşüncesini şöyle gerekçelendirmiştir: “Çünkü Allah itibariyle istihzâ ve mekrin ifade ettiği anlam, karşılık vermek ve

70 Ahmed b. Muhammed b. Abdulkarim el- Uşmûnî, *Menâru'l-Hudâ fi Beyâni'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, nşr. Abdurrahim et-Tarhûnî, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008), I, 61.

71 Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısrî en-Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, nşr. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî, (Riyad: Âlemü'l-Kütüb, 1992), s. 39.

72 İbnu'l-Enbârî, *İdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I, 498; Dâni, *el-Muktefâ*, s. 160; Uşmûnî, *Menâru'l-Hudâ*, s. 84.

73 İbnu'l-Enbârî, *İdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, I, 498-499. İbnu'l-Enbârî'nin bu ayet bağlamında Ebû Hâtim'e yönelttiği eleştiri ve bu eleştiriye vakf-ibtidâ âlimlerinin verdiği tepki için ayrıca bk. Eymen Sâlih Ahmed Beyûmî el-Cündî, “Meâhizü İbni'l-Enbârî fi İdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ 'alâ Ebû Hâtim es-Sicistânî: Dirâseten ve Takvîmen”, *Havliyyetü Külliyyetü't-Dirâsâtü'l-İslâmiyye ve'l-Arabîyye li'l-Benât*, İskenderiye ts, II, 866-868.

cezalandırmaktır. Yani 'Allah istihza ve mekirlerine karşılık olarak onları cezalandıracaktır' demektir."⁷⁴

İbnu'l-Gazzâl'e (ö. 516/1123) gelince o, İbnu'l-Enbârî ve Dâni çizgisinde bir yol belirlemiştir. Bu sebeple "مُسْتَهْزِؤُنْ" kelimesindeki vakfın hasen olacağını belirtmiş, vaslı evla görenlerin olduğuna işaretle de şöyle demiştir: "Bir kesime göre vasl evladır. Çünkü "اللّٰهُ يَسْتَهْزِؤُ بِهٖم" öncesine yönelik bir ceza olarak gelmiştir; yani 'Allah onları istihzalarına bağlı olarak cezalandıracaktır' demektir."⁷⁵ Secâvendî'nin (ö. 560/1165) gerek *'İlelü'l-Vukûfta* gerekse de *el-Vakf ve'l-İbtidâ'da* bu yerle ilgili hiçbir izahta bulunmadığı ve de vakf-ibtidâya ilişkin herhangi bir açıklama serdetmediği görülmektedir. İbnu'l-Enbârî ve Dâni, Ebû Hâtim'in izahını kabul edilebilir bulmamış, İbnu'l-Gazzâl de İbnu'l-Enbârî ve Dâni paralelinde tavır takınmışken Uşmûnî, Ebû Hâtim'den yana bir tavır almıştır. Zira Uşmûnî'ye göre "اللّٰهُ يَسْتَهْزِؤُ بِهٖم" ifadesi öncesiyle irtibatlandırıldığında kelâmın siyakı (fahvâ'l-keîâm), anlamın vazîh olmasını sağlar; anılan ifade ibtidâ, yani yeni bir cümle addedildiğinde ise anlam ancak bir tür istinbat/çıkarım sayesinde netlik kazanır.⁷⁶

Bütün bu bilgiler değerlendirildiğinde Ebû Hatim ve onun çizgisinde giden Uşmûnî dışındaki vakf-ibtidâ âlimlerinin "اللّٰهُ يَسْتَهْزِؤُ بِهٖم" cümlesini öncesinden lafzen ve manen bağımsız bir başlangıç cümlesi olarak değerlendirmede sakınca görmedikleri anlaşılmaktadır. Bu noktada çalışmamız açısından Uşmûnî'nin anılan ifadenin öncesiyle irtibatının, *fahvâ'l-keîâm*dan anlaşıldığı yönündeki açıklamaları önem arz etmektedir. Zira yukarıda geçtiği üzere Ebû'l-Bekâ el-Kefevî isti'nâfî izah ederken *fahvâ'l-keîâma* vurgu yapmış ve isti'nâf hakkında "Önceki cümlenin, fahvâsı gereği bir suali serdede ve bunu da adeta söz konusu mukadder sual gerçekte olmuş gibi yapar ki bu ikinci cümle ile (anılan mukadder suale) cevap verilmiş olur" şeklinde bir açıklama serdetmişti. Görünen o ki Uşmûnî de *fahvâ'l-keîâm* ile iki cümle arasında lafzî olmayan yani atıf edatına dayanmayan anlam irtibatını kasetmektedir. Ne var ki Uşmûnî, lafzî olmayan bir irtibatın varlığına işaret etmiş olsa da bu irtibatın mukadder bir suale verilen cevap üzerinden gerçekleşiyor oluşuna değinmemiştir.

Dil ve belagat bağlamında yürütülen isti'nâf-i beyânî müzakereleri çerçevesinde sıklıkla gündeme gelen bir diğer ayetin "لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى" şeklindeki Saffât 37/8 ayeti olduğu yukarıda geçmişti. İbnu'l-Enbârî, Ebû Cafer en-Nehhâs, Dâni ve Secâvendî'nin bu ayetin vakf-ibtidâ durumu hakkında herhangi bir beyanda bulunmadıkları görülmektedir. Uşmûnî'ye gelince o, yedinci ayetin sonundaki "مَارِدٌ" kelimesindeki vakfın vakf-ı tâm olacağını belirtmiş ve "لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى" cümlesinin öncesiyle irtibatının bulunmadığını söylemiştir. Uşmûnî'nin gerekçesi özetle şöyledir: Çünkü bu cümle, öncesindeki "شَيْطَانٌ" kelimesinin sıfatı olamaz. Aksi takdirde "حَفْظًا" kelimesi ile ifade edilen sığınma ve korunma "(melekler arasındaki konuşmaları) işitmeyen azgın şeytanların hepsinden sığınma" anlamı kazanır

74 Dâni, *el-Muktefâ*, s. 160-161.

75 İbnu'l-Gazzâl en-Nisâbüri, *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, nşr. Tahir Muhammed el-Hems, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), (Camiatü Dimeşk, 1421/2000), s. 151.

76 Uşmûnî, *Menâru'l-Hudâ*, s. 85.

ki böyle bir mana takdiri fasittir.⁷⁷ Uşmûnî'nin “مَارِدٌ” kelimesindeki vakfı, vakf-ı tâm olarak değerlendirmesi, sonrasıyla lafız ve mana olarak bir irtibat kurmadığı anlamına gelir. Bu da demektir ki Uşmûnî burada tek bir seçenek görmüştür; o da kat' seçeneğidir. Bu durum karşısında Uşmûnî'nin, Zemahşerî'nin yukarıda geçen görüşünü esas aldığı söylenebilir. Bir farkla ki Zemahşerî “sıfat olma”, “isti'nâf olma” ve “kat' olma” şeklinde üç seçenek zikretmiş ve son seçenekte karar kılmışken Uşmûnî isti'nâf olma seçeneğinden hiç bahsetmemiş, sıfat olma seçeneğinin geçersizliğine hükmederek geriye tek bir seçenek bırakmıştır ki o da vakf-ı tâm olmanın ifade ettiği kat' seçeneğidir.

Dil ve belagat âlimlerinin isti'nâf-i beyânî kapsamında değerlendirdiği Hûd 11/93'deki “سَوْفَ تَعْلَمُونَ” ifadesine gelince bununla ilgili olarak İbnu'l-Enbârî herhangi bir izahta bulunmamıştır. Dâni, Abbas b. el-Fadl'ın “سَوْفَ تَعْلَمُونَ” ifadesini ayet sonu olarak değerlendirmesini ve dolayısıyla da vakfın bu ifadede olacağı yönündeki kabulünü bahis konusu etmiş, Ferrâ'nın (ö. 207/822) görüşünün⁷⁸ dikkate alınması dışında bu vakfın uygun olamayacağı, keza anılan ifadenin ayet sonu olmadığına da icma bulunduğu gerekçeleriyle mezkûr görüşü reddetmiştir.⁷⁹ Secâvendî'ye gelince o, “عَامِلٌ” kelimesinde vakf-ı mutlak olduğunu, “تَعْلَمُونَ” ifadesinde vakfetmenin ise vakf-ı memnû olacağını belirtmiştir.⁸⁰ İbnu'l-Gazzâl “ح” harfi ile ilgili ayetteki “عَامِلٌ” kelimesinde yapılacak vakfın vakf-ı hasen olacağını ifade etmekle yetinmiş, başka da bir izahta bulunmamıştır.⁸¹

Uşmûnî'ye gelince o, “إِنِّي عَامِلٌ” ifadesi üzerinde vakfetmeyi, vakf-ı hasen olarak değerlendirmiş, sonrasında “سَوْفَ تَعْلَمُونَ” ile ibtidâda bulunulacağını belirtmiştir. Uşmûnî bu izahını şöyle temellendirmektedir: “Çünkü bu (سَوْفَ تَعْلَمُونَ) bir vaid/tehdittir, dolayısıyla da öncesiyle ilişkisi kesiktir (munkatı’).” Uşmûnî devamla şunları söylemiştir: “سَوْفَ تَعْلَمُونَ”de ne vakf söz konusudur, ne de o, ayet sonudur. Çünkü sonrasındaki تَعْلَمُونَ'nin mefulü olarak mansubtur. مَنْ mübtada olmak üzere merfu kılındığında haber, يُخْرِجُهُ kelimesi olur.” Uşmûnî bu açıklamalarının ardından, bu cümleyi Dâni'nin yukarıdaki açıklamalarına da konu olan Fadl b. Abbâs'ın görüşüne getirmiş ve şöyle demiştir: “Fadl b. Abbâs isti'nâf olmak üzere bu (سَوْفَ تَعْلَمُونَ) vakfın, vakf-ı tâm, bu ifadenin de ayet sonu olduğunu belirtmiştir. Ama icmaen ayet sonu olmaması üzerinden bu görüş reddedilmiştir.”⁸² Uşmûnî'nin bu açıklamalarının Fadl b. Abbâs'ın görüşü ile ilgili bölümlerinin Dâni kaynaklı olduğu açıktır. Ne var ki

77 Uşmûnî, *Menâru'l-Hudâ*, s. 645.

78 Ferrâ'nın görüşü derken onun Bakara 2/109 ayetine ilişkin değerlendirmeleri kastedilmektedir. Öyle ki Ferrâ “مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُنَّا” ifadesiyle birlikte kelamın son bulduğunu, “حَسَدًا” ifadesinin de müfessir kabilinden olduğunu ifade etmiştir. Bk. Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Yusuf en-Necâti-Muhammed Ali en-Neccâr, (Kahire 1374/1955), I, 73.

79 Dâni, *el-Muktefâ*, s. 320.

80 Ebû Abdillâh (Ebû Ca'fer) Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî el-Gaznevî, *İlelü'l-Vukûf*, nşr. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdî, (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1427/2006), II, 587-588; a.mlf., *Kitâbu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, nşr. Muhsin Hâşim Derviş, (Dâru'l-Menâhic, yy. 1422/2001), s. 239.

81 İbnu'l-Gazzâl, *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, s. 411.

82 Uşmûnî, *Menâru'l-Hudâ*, s. 384. Uşmûnî “reddedilmiştir” şeklinde meçhul bir kiple ifade etmiş ve reddedenin kim olduğunu tasrih etmemiş olsa da kastettiğinin Dâni olduğu bilinmektedir.

Uşmûnî, Dâni'nin temas etmediği bir hususa temas etmiştir ki o da Fadl b. Abbâs'ın bu değerlendirilmesinin “سَوْفَ تَعْلَمُونَ” ifadesini isti'nâfa hamletmekten ibaret olduğunu söylemesidir. Zira Dâni, Fadl b. Abbâs'ın dayandığı “ayet sonu olma” gerekçesinin icma ile taban tabana zıt oluşuna işaret etmekle yetinmiştir. Uşmûnî'nin bu çıkarımı, onun, bu ayetin gelenekte isti'nâf bağlamında gündeme gelmiş olduğu yönünde bir bilince sahip oluşuyla izah edilebilir.

Yunus 10/65 ayeti hakkında vakf-ibtidâ âlimlerinin serdettikleri izahlar incelendiğinde Uşmûnî'nin anılan bilince sahip olduğu ve vakf-ibtidâ âlimleri içinde isti'nâf-i beyânî olgusu kapsamında değerlendirilebilecek açıklamalara sınırlı düzeyde de olsa gittiği tespiti daha bir teyit kazanır. Şöyle ki; Ebû Cafer en-Nehhas ilgili ayetteki “إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا” cümlesiyle ilgili olarak üç hususa işaret etmiştir. İlki cümlenin müşriklerin sözlerinin bir parçası olamayacağıdır, ikincisi onun müste'nef/başlangıç cümlesi olacağıdır, üçüncüsü ise elif-nûn maddesinin kesre kılınmasıdır. Nehhâs bu hususlardan ilkinin Ebû Hâtim'e diğer ikisini ise Ferrâya nispet etmiştir. Bu durum karşısında Nehhâs “قَوْلُهُمْ” kelimesi üzerindeki vakfın hükmünün “kat'-1 tâm” olacağını belirtmiştir.⁸³ Nehhâs'ın açıklamalarında isti'nâf istikametinde bir atfin geçiyor olması manidardır. İbnu'l-Enbârî ise “وَلَا يَخْرُجُكَ قَوْلُهُمْ” cümlesinin sonundaki vakfın, “vakf-1 hasen” hükmünde olduğunu belirtmekle yetinmiş ve başka da bir açıklamada bulunmamıştır.⁸⁴ Bu durum Dâni ve İbnu'l-Gazzâl için de geçerlidir. Zira Dâni “قَوْلُهُمْ” kelimesinde vakf-1 kâfi olduğunu belirtmekle yetinmiş,⁸⁵ İbnu'l-Gazzâl de sadece “قَوْلُهُمْ” kelimesindeki vakfın “hasen cidden” hükmünde olduğuna işarette bulunmuştur.⁸⁶ Secâvendî ise “قَوْلُهُمْ” kelimesinde vakf-1 lâzım bulunduğunu belirtmiş, gerekçe olarak da vasledilmesi durumunda “إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا” cümlesinin müşriklerin kavillerinin bir parçası olacağını söylemiştir.⁸⁷

Uşmûnî'ye baktığımızda ise onun meseleyi isti'nâf ve mukadder suale cevap olgusu üzerinden izaha çalıştığı görülmektedir. Zira Uşmûnî, “وَلَا يَخْرُجُكَ قَوْلُهُمْ” ifadesindeki vakfı, “vakf-1 etem” olarak ifade etmiş, ibtidânın ise “إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا” cümlesinden olacağını söylemiştir. Ona göre “إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا” cümlesinin müşriklerin sözlerinin bir parçası olduğunu düşünmek imkânsız da olsa -ki müşrikler böyle bir sözü söylemiş olsalar zaten kâfir olmazlar ve Peygamber de bu söz yüzünden zaten üzülmez- yine de bu böyledir; yani “قَوْلُهُمْ” kelimesinde vakfedilecek ve “إِنَّ” ile de ibtidâda bulunulacaktır. Şu hâlde bu cümle müşriklerin sözlerinin bir parçası değildir, aksine müste'nef/başlangıç cümlesidir; bundan da öte mukadder bir

83 Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, s. 306.

84 İbnu'l-Enbârî, *İdâhu'l-Vakf ve'l İbtidâ*, s. 707.

85 Dâni, *el-Muktefâ*, s. 309.

86 İbnu'l-Gazzâl, *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, s. 389.

87 Secâvendî, *İlelü'l-Vukûf*, II, 574. Secâvendî 64. ayetin sonundaki “الْعَظِيمِ” kelimesinde vakfedilmeyip “وَلَا يَخْرُجُكَ قَوْلُهُمْ” cümlesine vasledilmesi durumunda da “هُمْ” zamirinin “أَوْلِيَاءَ” kelimesine raci olacağını, oysa ayette evliya olarak tavsif edilen kimselerin Peygamber'i üzmesinin söz konusu olmayacağını, dolayısıyla “وَلَا يَخْرُجُكَ قَوْلُهُمْ” cümlesinin de müşriklerin sözleri karşısında Hz. Peygamberi (s.a.s) teselli etmeye yönelik bir ibtidâ olduğunu belirtmektedir

suale cevaptır. Öyle ki, adeta birisi “Söz konusu söz üzücü iken nasıl olur da Peygamberi üzmez ki?” diye sormuştur ve de ona “إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا” şeklinde cevap verilmiştir.⁸⁸

Tüm bu izahlar birlikte değerlendirildiğinde Nehhâs ve Uşmûnî dışında anılan vakfi isti'nâfla irtibatlandırılan bir âlimin olmadığı görülür. Nehhâs'ın isti'nâfla ilgili beyanları da zaten Ferrâ kaynaklıdır. Dolayısıyla meseleyi isti'nâf bağlamında ele alan vakf-ibtidâ âlimi yalnızca Uşmûnî olmuştur. Bunun da ötesinde Uşmûnî buradaki isti'nâf cümlesinin mukadder bir suale cevap niteliği taşıdığını belirtmiştir ki, bunun beyan âlimleri tarafından *isti'nâf-i beyânî* olarak isimlendirildiğine daha önce temas edilmişti. Dolayısıyla Uşmûnî'nin kullandığı kavram her ne kadar isti'nâf olsa da bu yöndeki açıklamaları, kasdının isti'nâf-i beyânî olduğunu gösterir. Zaten ulemanın *isti'nâf* şeklinde mutlak olarak gerçekleştirdikleri kullanımlarda kimi durumda kastedilenin *isti'nâf-i beyânî* olduğu bu yazının önceki bölümlerinde geçmişti.

Uşmûnî'nin Bakara 2/14 ayetinde “أَنَا مَعَكُمْ” ifadesinin sonunda vakf olup olmayacağı hususuyla ilgili ifadeleri tüm bu tespitleri teyit eder niteliktedir. Zira Uşmûnî'ye göre burada iki ihtimal söz konusudur. İlki cümlenin *mekûlü'l-kavl* olarak değerlendirilmesidir. Bu değerlendirmeye göre anılan ifadede vakf olmayacaktır. İkinci ihtimal ise “Sizler, açtıktan açığa tasdikte bulunmak suretiyle bu kimselerle aranızı iyi tutarken nasıl olur da bizimle birlikte olursunuz?” şeklindeki mukadder suale cevap olarak değerlendirilmesidir. Bu durumda vakf caiz olur. Çünkü onlara “إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ” diye cevap verilmiş olmaktadır.⁸⁹

Bütün bunlar göstermektedir ki vakf-ibtidâ âlimleri içinde Uşmûnî, kimi zaman doğrudan açıklamaları kimi zaman da temel özellikleri istikametindeki değerlendirmeleri üzerinden isti'nâf-i beyânî olgusuna başvurmuş ve vakf yerlerinin hükümlerini tayin ederken bunu bir izah aracı olarak kullanmıştır. Bu durum Uşmûnî'nin vakf-ibtidâ bilgisine edebi bir boyut kazandırdığı şeklindeki tespite de zemin oluşturmaktadır. Uşmûnî'nin böyle bir açılım yakalayabilmesinin ardında onun isti'nâf-i beyânî olgusuna ilişkin teorik ve pratik zeminin takarrur ettiği bir zaman dilimine mensup oluşunun yattığı söylenebilir. Zira Nehhâs, İbnü'l-Enbârî ve Dâni'nin yaşadığı dönem itibarıyla meselenin teorik veçhesinin henüz kemale ermediği görülmektedir. Abdülkâhir Cürçânî ve Zemahşerî gibi beşinci ve altıncı asrın dil, belagat ve tefsir âlimlerinin eserlerinde işlenmesine rağmen, İbnü'l-Gazzâl ve Secâvendî gibi sonraki dönem âlimlerinin niçin bu hususa yer vermediklerinin izahını, anılan iki âlimin ve eserinin vakf yerleri ve bu yerlerin hükmünün ne olduğu sorununa odaklanmaları ve bunun ötesine geçip de gerekçeli açıklamalarda pek fazla bulunmamaları veya bu açıklamalarını sınırlı bir çerçevede yürütmüş olmalarında aramak gerekir.

88 Uşmûnî, *Menâru'l-Hudâ*, s. 362-363. Uşmûnî, 64. ayetin sonundaki “العظيم” kelimesinde vakfedilmeyip de sonrasına vasledilmesi durumuyla ilgili olarak Secâvendî'de geçen açıklamaları kaynak belirtmeksizin aynıyla nakletmiştir.

89 Uşmûnî, *Menâru'l-Hudâ*, s. 84.

Sonuç

Belagatin fasl-vasl başlığı altında incelenen isti'nâf olgusu, zamanla nahvî-beyânî şeklinde ayrımlara konu olmuştur. Dil ve belagat alanında yürütülen bu yöndeki inceleme ve ayrımların semereleri, düşünce geleneğinin muhtelif disiplinlerinde belli bir tezahür elde etmiş ve düşüncenin gelişimine katkıda bulunmuştur. Kur'an cümlelerinin nerede bitip bitmediği, buna bağlı olarak da tilavetin nerede sonlandırılıp nefeslenilebileceği hususunu merkeze alan vakf-ibtida bilgisi gerek isti'nâf konusuyla gerekse de onun zıttı olan kat' olgusuyla doğrudan bir alakaya sahiptir. Bu durum vakf-ibtidâ âlimlerinin vakf yerleri ve hükümleriyle ilgili açıklamalarında isti'nâf olgusunu zikretmelerine yol açmıştır. Ne var ki vakf-ibtidâ âlimlerinin bu yöndeki değerlendirmeleri beyan ulemasının açıklamalarına yansıdığı şekliyle edebi bir boyuta sahip olmamış, dolayısıyla da isti'nâf-i beyânî olgusu vakf-ibtidâ âlimlerinin izahlarına konu olmamıştır. Bunun bir istisnası Uşmûnî gibi durmaktadır. Zira o, isti'nâf'ın edebî yönünü ifade eden *isti'nâf-i beyânî* olgusuna doğrudan değindiği gibi beyan ulemasının isti'nâf-i beyânî'nin mümeyyiz bir vasfı olarak zikrettikleri "mukadder suale cevap olma" hususunu içine alan değerlendirmelere de gitmiştir. Bu durum Uşmûnî'nin vakf-ibtidâ bilgisini edebi boyuta taşıdığı yönünde bir tespite imkân vermektedir. Uşmûnî'ye tekdüm eden vakf-ibtidâ âlimlerinin özellikle de İbnu'l-Enbârî, Ebû Cafer en-Nehhâs ve Ebû Amr ed-Dânî'nin doğrudan veya dolaylı olarak isti'nâf-i beyânî kapsamına dâhil edilebilecek türde edebi veçheye sahip izahlarda bulunmamaları, dönemlerinde, konunun teorik ve pratik zeminini oluşturan müzakerelerin dil ve belagat düşüncesinde henüz şekillenmemiş oluşuna bağlanabileceği gibi İbnu'l-Gazzâl ve Secâvendî gibi âlimlerdeki bu yönün eksikliği onların vakf yerleri ve hükümleriyle ilgili pratik bilgiyi öne çıkarmalarına ve hükümleri gerekçelendirme yoluna çok fazla gitmemelerine dayandırılabilir. Görünen o ki Uşmûnî, dönemine kadar takarrur etmiş ve düşünce geleneğinde de belli bir karşılık bulmuş olan isti'nâf-i beyânî olgusuna kimi durumda bir izah vasıtası olarak başvurmak suretiyle vakf-ibtidâ bilgisine edebi bir boyut kazandırma imkânı yakalamıştır.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. Abdülhâdî el-Cerâhî ed-Dimeşki Ebulfidâ, *Keşfu'l-Hafâ* (nşr. Abdülhamid b. Ahmed b. Yusuf b. Hendâvî), el-Mektebetü'l-Asriyye, yy. 1420/2000.
- Âlûsî, Mahmûd b. Abdullâh el-Huseynî, *Râhu'l-Me'âni fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'u'l-Me'sâni* (nşr. Ali Abdubârî Atiyye), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415.
- Bağdâdî, Abdülkadir b. Ömer, *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbâbi Lisâni'l-'Arab*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire ts.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erba'ate Aşer* (nşr. Şaban Muhammed İsmail), Beyrut-Kahire 1407/1987.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Fârâbî, *Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye* (nşr. Ahmed Abdulğafûr Attâr), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1407/1987.
- Cündî, Eymen Sâlih Ahmed Beyûmî, "Meâhizü İbni'l-Enbârî fî İdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ 'alâ Ebû Hâtim es-Sicistânî: Dirâseten ve Takvîmen", *Havliyyetü Külliyyeti't-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-'Arabiyye li'l-Benât*, İskenderiye, ts.
- Cürcânî, Ebû Bekir Abdülkâhîr b. Abdurrahman b. Muhammed, *Delâilü'l-İcâz* (nşr. Mahmud Muhammed Şakir), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1375.
- Dâni, Ebû Amr Osman b. Saîd, *el-Muktefâ fî'l-Vakf ve'l-İbtidâ* (nşr. Yusuf Abdurrahman el-Maraşlı), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1407/1987.
- Dervîş, Muhyiddin, *İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânüh*, Humus 1412/1992.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed Şemsuddin Ebû Abdullâh b. Arafê, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ's-Şerhi'l-Kebîr*, İhyâu'l-Kutubi'l-'Arabî, yy., ts.
- Ebû'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kefevî, *el-Kulliyât: Mu'cem fî'l-Mustalahâk ve'l-Furûk el-Luğavî*, (nşr. Adnân Dervîş-Muhammed el-Misrî), Muessesetü'r-Risâle, Beyrut.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Yusuf en-Necâti-Muhammed Ali en-Neccâr), Kahire 1374/1955.
- Hatîb el-Kazvînî, Celaleddin b. Muhammed b. Abdurrahman, *el-İdâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa: el-Me'âni ve'l-Beyân ve'l-Bedî'* (nşr. İbrahim Şemsüddin), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2002.
- Hatîb eş-Şirbinî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed eş-Şâfiî, *es-Sirâcu'l-Munîr fî'l-İ'âneti 'alâ Ma'rifeti Ba'dı Me'âni Kelâmi Rabbânî'l-Hakîmi'l-Habîr*, Matbaatu Bûlâk, Kahire 1285.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhîr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusîyye, Tunus 1984.
- İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-Lebib 'an Kutubi'l-E'arîb* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1411/1991.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Ali Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî 'î, *Lisân'l-'Arab*, Dâru Sâdir, Beyrût 1414/1993.
- İbnu'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr b. Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-'Aşr*, (nşr. Muhammed Ali ed-Dabbâ), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım, *Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ fî Kitâbillâhi 'Azze ve Celle*, (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Matbûatu Mecma'i'l-Luğati'l-'Arabiyye, Dimeşk 1390/1971.
- İbnu'l-Gazzâl, en-Nisâbüri, *el-Vakf ve'l-İbtidâ*, nşr. Tâhîr Muhammed el-Hems (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Camiatu Dimeşk 1421/2000.
- Koyuncu, Recep, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ: Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılması Bağlamında*, İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2022.
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf* (nşr. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî), Riyad 1413/1993.

- Reşid Rıza, Muhammed es-Seyyid, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Kahire 1366/1947.
- Safâkusî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Sâlim en-Nûrî, *Ğaysü'n-Nef' fi'l-Kırââtî's-Seb'* (nşr. Ahmed Mahmud Abdusseme'), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1425/2004.
- Secâvendî, Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfûr, *İlelü'l-Vukûf*, (nşr. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdî), Mektebetü'r-Ruşd, Riyad 1427/2006.
- Secâvendî, Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfûr, *Kitâbü'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, (nşr. Muhsin Hâşim Derviş), Dâru'l-Menâhic, yy. 1422/2001.
- Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebû Bekir Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-'Ulûm*, Beyrut 1407/1987.
- Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yusuf b. Abdüddâim, *ed-Dürü'l-Masûn fi 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn* (nşr. Ahmed Muhammed el-Harrât), Dâru'l-Kalem, Dimeşk ts.
- Şerîf el-Curcânî, Ali b. Muhammed b. Ali eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rifât* (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî), Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 1405.
- Siddîk Hasen Hân, Ebu't-Tayyib Muhammed b. Hasen el-Kannûcî, *Fethu'l-Beyân fi Makâsidi'l-Kur'ân* (nşr. Abdullah b. İbrâhîm el-Ensârî), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1412/1992.
- Şihâbüddin el-Hafâcî, *Hâşiyetu's-Şihâb el-Müsemmat 'Inâyetü'l-Kâdi ve Kifâyetü'r-Râdi 'alâ Tefsiri'l-Beydâvi*, Dâru Sâdir, Beyrut ts.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen, *Mecma'ul-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân* (nşr. Seyyid Muhsin vd), Menşûrâtü Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut, 1415/1995.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir – Muhammed Fuâd Abdülbâki), I-V, Mısır, 1395/1975.
- Uşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerim el-Mısırî, *Menâru'l-Hudâ fi Beyâni'l-Vakfi ve'l-İbtidâ* (nşr. Şerîf Ebu'l-Alâ el-Adevî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2002.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (nşr. Ali Şirî), Dâru'l-Fikr, 1424.
- Zemahşerî, Cârullah Ebûlkasım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil* (nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz), Riyad 1418/1998.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

M.Nedim Tan. *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri: Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020, 261 sayfa.

Hasan AYDEMİR*

Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801) hakkındaki çağdaş literatürün oluşumunda Margaret Smith, Abdurrahman Bedevi, Jean Annestay ve Rkia Elaroui Cornell'in güçlü payları vardır. Kendinden sonraki literatüre yön vermesi açısından bir dönüm noktası olan Margaret Smith, Râbia hakkında kavramsal bir aktarım ve özgün bir monografi örneği sunarken Hristiyan mistisizminden hareketle tasavvufu dış kültürlerin etkisine indirgerken, Bedevî, Râbia'ya dair yapılacak çalışmalarda sonrakilerin kayıtsız kalamayacağı bir eser bırakır. Gerçek portreyi ortaya çıkarmak üzere dağınık halde bulunan bilgileri bütünleştirme amacı taşıyan varoluşçu birey kavrayışını gündemine alan Bedevî, yer yer Kierkegaard tarzı bir deneyim anlatısını metnine katar. Bununla birlikte Râbia'yı Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) tarzı bir dönüşüm yaşayarak "aşk tanrıçasına" evrilen bir figür olarak prototipleştirir. Jean Annestay da eserini Bedevî'nin birikiminden yararlanarak gelenekselci ekolün düşünceleri çerçevesinde kaleme alır. Aynı şekilde gücünü Smith ve Bedevî'den alan Cornell ise Râbia'yı mitolojik bir figür şeklinde kurgulamasının bir sonucu olarak mitlerde görülen yapıları öne çıkarır ve Râbia hakkında, tedavüldeki parça motiflerden hareketle bütüne ilişkin disiplinlerarası güçlü bir anlatı oluşturur. Bunu yaparken kurduğu yapısal inşaların etrafında ortaya çıkan rolleri ve klişeleri tespit eder.¹

M. Nedim Tan tasavvuf metinlerine yaklaşım biçimi itibariyle bahsi geçen bu dört ismin önceliklerinden farklılaşmakla birlikte eserinde onların öne çıkardığı temaları ve bağlamları inceler. Ancak Tan, Smith gibi Râbia'nın tecrübesini Hristiyan mistiklerin deneyimleriyle özdeşleştirmez ya da Bedevî gibi yorumlarında varoluşçu bir kaygı gütmmez. Cornell gibi küçük parçalardan hareketle büyük anlatılara başvuran yapısalcı bir yaklaşıma başvurmaz ya da ondaki gibi Râbia'yı naratoloji (anlatıbilim) çalışmaları içerisinde bir yere koyma gayreti gibi bir ön kabule yaslanmaz. Bu doğrultuda Tan, "muhabbetin öncü ismi" ve "ilâhî aşkın

* Arş. Gör., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. hasanaydemir@gmail.com.
ORCID: 0000-0002-7507-2792

1 Margaret Smith, *Rabi'â The Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*, (Cambridge: Cambridge University, 1928); Abdurrahman Bedevi, *Şehîdetü'l-İşki'l-İlâhî - Râbiatü'l-Adeviyye*, (Kahire: Mektebetü'n- Nehdati'l-Misriyye, 1962); Jean Annestay, *Une femme soufie en Islam - Rabi'â Al-'Adawiyya*, (Paris: Entrelacs, 2009); Rkia Elaroui Cornell, *Rabi'â from Narrative to Myth: The Many Faces of Islam's Most Famous Woman Saint, Rabi'â al-'Adawiyya*, London: Oneworld Academic, 2019.

önderi” gibi klişeleşmiş kalıplardan veya tek tip deneyimlerden hareketle eserlere açılmak yerine her metnin kendi içeriğinden ilerleyerek Râbia söylemlerini öne çıkarmayı dener. Yazar takip ettiği bu yöntemle Râbia’dan kalanlara,² hakkındaki genellemelerden bağımsız olarak yaklaşır ve Râbia’ya atfedilen sözlerde işlenen içeriği herhangi bir paradigmaya hapsetmeksizin ele alır. Râbia hakkında yapılmış sâir çalışmalardan farklı olarak yazar, metinler arası geçişlere dikkat ederek serbest bir tarzda tasavvuf tarihi literatürüne kronolojik olarak uzanır (s. 21). Bunu yaparken söz konusu anlatıların gelişmesini sağlayan aktörlerinin sürdürüş tarzına odaklanır. Bu açıdan kaynakların her birinin Râbia hakkındaki ifade biçimlerini yorumlarken metinlerin izin verdiği çerçevede hareket eder. Yazarın metinleri herhangi bir konuyla sınırlandırmayıp bir üst paradigmanın gölgesi altına sokmaması anlatıda hızlı geçişlere ve aktarımın bir üst bağlamla ilişkilendirilmeden olduğu gibi kalmasına neden olur. Ancak yazar nakil merkezli yüzeysel bir anlatımdan kaçınır, Râbia hakkında kaynaklarda geçen tema ve motifleri yine metinlerin kendi iç bağlamlarında derinlikli bir şekilde yorumlar.

Râbia üzerine yapılan modern çalışmalar arasında Tan’ın araştırmasının durduğu yere değindikten sonra eserin içeriğini değerlendireceğim. Ancak yazıyı daha sistematik bir şekilde ele almak amacıyla eseri “Mekkî’ye kadar olan evre”, “Attâr’a kadar olan evre” ve “Attâr sonrası evre” olmak üzere üç başlık altında ele alacağım. Nitekim söz konusu bu üç evre Râbia’ya ilişkin ifade biçimlerinin yön kazandığı dönemlerdir. Yazar, incelemesine Râbia’yı hazırlayan çevreyi bir tarihçi gözüyle ele alarak başlar. Bu doğrultuda II/VIII. yüzyılda Basra’daki dinî hareketliliğin, Râbia gibi ideal bir prototipin oluşumundaki etkilerini irdeler. Nitekim yazar, valilik makamına atanan Ebû Mûsâ el-Eşârî (ö. 42/662-63) ile birlikte Basra’da yoğun bir ibadet ve zühd hayatının oluşmaya başladığını, Hz. Aişe’nin (ö. 58/678) önderliğinde kadınlar arasında dinî bilincin yayıldığını ve İslam ilimlerinin özünün ortaya çıkmasına önderlik eden Hasan-ı Basrî’nin (ö. 110/728) mevcut dinî birikime hareket kazandırdığını, sonrasında bu bilincin öğrencileri tarafından Basra çevresinde ve özellikle Abadan’da kurumsal bir örgütlenmeye dönüştüğünü ifade eder. Yazara göre nesiller boyunca oluşan bu dinî bilinç, ileride Basra’da kolektif bir zühd hareketine dönüşecektir. Bu bakımdan yazar Râbia’ya benzer figürler açısından münbit olan Basra’nın, onun ortaya çıkmasına zemin hazırlayacak nüveleri zaten barındırdığını düşünür. Nitekim ona göre Râbia öncesinde yine bu çevrede Allah’a yönelişin temeli olan ve doğrudan Allah’ın rızasına odaklı amel yüceltilmiş, güçlü bir riyâzat vurgusu, havf ve hüznü içeren zühd olumlu ve olumsuz anlamlarıyla karşılık bulmuş ve bir yönüyle zühdün nihaî aşaması olarak karşımıza çıkan muhabbet de dinî bilincin etkili yansıması haline gelmişti.

Bu bağlamda yazar Râbia’nın çağdaşı olan Şakîk-i Belhî’nin (ö. 194/810) *Âdâbü’l-ibâdât*’ındaki kavramsal bağlamdan hareketle zühd-muhabbet irtibatına ilişkin çıkarımlarda bulunur.³ Ona göre zühdden muhabbete doğru ilerledikçe bir kopuş olmaz, bilakis süreç-

2 “Râbia’dan kalanlar” ifadesiyle Tan, metinlerde geçen Râbia hakkındaki şiiirleri, rivayetleri, menkıbeleri; kısaca Râbia’ya ilişkin tüm fragmanları kasteder.

3 Eserin Türkçe tercümesi ve incelikli bir değerlendirmesi için bk. M Nedim Tan, “Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül

ler arası derinleşen kavrayışın getirdiği bir bütünleşme söz konusudur. Yani muhabbete gelindiğinde zühd kaybolmaz veya niteliğini yitirmez, tam aksine muhabbeti muhabbet yapan temel ilkelerden birisi haline dönüşür. Tam da bu noktada yazar, “zühdden tasavvufa geçiş” temasının günümüz tasavvuf tarihçiliğinin yerleşik kabullerinde olduğu gibi doğrudan Râbia üzerinden işlenmemesi gerektiğini öne sürer. Ona göre Râbia özelinde muhabbet kavramı öne çıkartılarak zühdden tasavvufa geçildiğini iddia etmek ya da böyle bir dönüşümü Râbia'ya atfetmek düşüncenin açmaza girdiği yerde kolayca kaçmaktan başka bir şey değildir (s. 48-9). Söz gelimi Râbia'yı muhabbet fikriyle öne çıkarmak veya onu muhabbetin ilk temsilcisi ilan etmek bu alışkanlığın belirgin bir örneğidir. Yazara göre kavramlarla sûfiler, sûfilerle de kavramlar sınırlanamayacağı için Râbia muhabbet kavramından ibaret olmayıp muhabbet kavramı da Râbia'dan kalanlarla kısıtlı değildir. Böylece Râbia muhabbetin en büyük, ilk veya nihai temsilcisi olmaktan ziyade Basra'da bir süreklilik halinde gelişen ve nesiller arasında saflaşarak süregelen yerleşik birikimin güçlü bir temsilcisi olarak karşımıza çıkar (s. 50). Yazarın bu yaklaşımı, eserin çıkarımları açısından da anlamlı görünmektedir. Nitekim sonraki dönemlerde yazılan tasavvuf metinlerindeki Râbia anlatılarına bakıldığında muhabbet, bu terennümlerin güçlü bir niteliği ve temsil gücü yüksek bir özelliği şeklinde karşımıza çıkacaktır.

Yazar, Rabi'a'nın vefatının ardından IV/X. yüzyıla kadar olan dönemi “Erken Dönem: Zahitler ve Edebiyatçılar” şeklinde isimlendirir. Eserde Câhiz (ö. 255/869), İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve İbn Ebî Tâhir Tayfûr'un (ö. 280/893) edebiyatçı olarak isimlendirilmesi yerinde bir tespit olarak karşımıza çıkarken Muhâsibî (ö. 243/857), İbn Ebû'd-Dünyâ (ö. 281/894), İbnü'l-Cüneyd Huttelî (ö. 270/884 [?]), Ebû Sâid el-Harrâz (ö. 277/890 [?]) gibi isimlerin “zâhit” başlığı altında ele alınması tartışmalı bir tercihtir. Muhtemelen yazar zühde verdiği anlam itibarıyla böyle bir tercihte bulunmuştur. Nitekim ona göre bu evrelerde zühd, kuşatıcı anlamıyla tasavvuf tarihinde tezahür etmiş, birçok tasavvuf ıstılahını içine alan bir bütünlüğe sahip olmuş hatta farklı ekollere mensup zümreleri de içinde barındırır hale gelmiştir (s.47-51). Bu sebepten olmalı ki yazar çalışmasında “zâhitler ve sûfiler” ve “edebiyatçılar ve entelektüeller” şeklinde bir ayrıma da yer verir (s.78, 108). Nitekim bu bağlamda Cornell'in “proto-sûfi” şeklinde oluşturduğu kavramsallaştırmayı anlamlı bulur. Böylece yazar proto-sûfi isimlendirmesi altına giren zahidlerle sonraki dönem sûfileri arasındaki bağı koparmaktan ve bu iki grubu birbirinden ayırtmaktan kaçınır (s. 49).

M. Nedim Tan Rabi'a'dan kalanların III/IX. yüzyıldan itibaren telife konu olmaya başladığı tespitinde bulunur. Tasavvuf dışında çeşitli alanlarda eser telif edip Râbia'yı konu eden isimlerin de dahil olmasıyla dinamik bir görüntü veren bu dönem, onun sözlerine ilişkin sonraki yüzyıllarca devam eden sürdürülebilir bir kavrayışın oluşmasına zemin hazırlar. Ona göre bu dönemde Râbia hakkında öne çıkan isim, çok yönlü kimliğiyle çeşitli alanlarda eserler yazan İbn Ebû'd-Dünyâ'dır (ö. 281/894). O Rabi'a'nın veliliği, kerametleri ve kendisine

nispet edilen beyitlere ilişkin aktarımlarıyla III/IX. yüzyıldan kalan Rabia resmine doğrudan katkı yapar (s. 63). Tan Râbia'ya ilişkin hafızanın izlenebilir ölçüde artarak dolaşıma girdiği ve onun yaşantısına ilişkin ayrıntıların mevcut dinî-tasavvufi hayata katkı yapacak şekilde işlendiği dönemin IV/X. asır olduğunu tespit eder. Bu yüzyılda 'keramet ehlinde seçkin bir velî', 'evliliğe karşı tavrıyla tanınan bir zâhid', 'Süfyân es-Sevrî'ye (ö. 161/778) karşı tepkiyle öne çıkan bir sûfi', 'beyitleriyle muhatabına edep öğreten bir müeddib', 'hullet, muhabbet, marifet ve birçok ıstılahın bir açıklayıcısı' gibi birbiriyle bağlantılı çeşitli motifler Râbia'ya nispet edilir. Yazara göre Râbia'ya ilişkin bir önceki asrın metinlerinde rastladığımız temaların bu asırda da muhtelif motifler üzerinden işlenmesi hafızanın sürekliliğini gösterir. Bu yüzyılda Ebû Tâlib el-Mekki'nin (ö. 386/996) *Kütü'l-kulûb*'u gerek kendinden önceki kaynaklarda Râbia'ya dair yer bulmuş tüm motifleri yansıtması gerekse Râbia'ya nispet ettiği şiirlerle güçlü bir birikim sunması açısından bir sıçrama gerçekleştirir (s.80). Yazara göre Mekki sonraki dönemlerde Râbia hakkındaki şiirlerin ve rivayetlerin tedavülüne zemin hazırlayan seçkin bir isimdir. Bu bağlamda Tan ilerleyen asırlarda Râbia'ya atfedilen şiirlerin birçoğunun Mekki'nin rivayetlerinden hareketle yeniden üretildiğini ileri sürer (s. 225). Sonuç olarak Mekki kendinden önceki birikimi zenginleştirerek güçlü bir içerik sunar ve de kendinden sonraki hafızanın ivme kazanmasına zemin hazırlar.

Yazara göre "Mekki'den sonraki evrede" Râbia'dan kalanlara ilişkin çeşitli kanallar olmuştur. Söz gelimi III/IX. asırda Câhiz, İbn Kuteybe ve İbn Ebî Tâhir Tayfûr'un Râbia'ya dair birikimleri, bu evrede birtakım edebiyatçılar ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi çok yönlü müellifler tarafından alımlanır. Ayrıca Fars dili, tasavvuf lisanlarından biri haline gelmesiyle birlikte Râbia'nın hafızada farklı motiflerle ve yeni sentezlerle yer bulmasına imkân sağlar (s.114). Kendine kadar gelen dönemde öne çıkan motiflerin Ferîdüddin Attâr'ın (ö. 618/1221) birikimine temel oluşturduğunu belirten yazar, özellikle tarikat pîrlerinin menâkıbnamelerinde Râbia'nın konu edilmesini bu evrenin ayırt edici özelliği olarak sunar. Bununla beraber yazar Râbia'dan kalanlar hakkında eldeki kayıtların az olması sebebiyle geçiş dönemi olarak isimlendirdiği bölümü kısa tutar. Nitekim VI. asırda Râbia'ya ilişkin birikim, daha önceki yüzyıllarda Bağdat çevresinde doğan yorum gücünün gölgesinde kalır (s.123). Yine de Farsça literatürün işin içerisine dahil olması ve bu birikimin Attâr'a kaynaklık etmesi sayesinde bu döneminin Râbia anlatıları açısından özel bir yeri vardır.

Yazar "Mekki'den sonraki evrede" Râbia'ya ilişkin kayıtlar açısından tıpkı Mekki'de olduğu gibi Attâr'ın da yüzyılların getirisi üzerinden bir sıçrama gerçekleştirdiğini belirtir. Ona göre Attâr söz konusu hafızayı zirveye ulaştırır, kendinden önceki birikim üzerinden derinlikli bağlamlar üretir ve Râbia'yı tüm sûfi zümrelerin şifahi kültürüne mal eder. Ayrıca Attâr kendinden önceki zahidlik tonunu daha coşkulu ve doğrudan deneyim odaklı bir perspektife dönüştürerek yeni bir düzlem üretir. İçinde bulunduğu geleneğe bağlı kalarak Râbia'ya ilişkin birikimi aktarmakla kalmaz bu mirasla ilgili kavramsal çerçeveyi menkıbevi bir hale dönüştürür. Ayrıca yazara göre Farsçanın getirdiği yeni ifade biçimi tahayyül gücünün sınırlarını genişletir ve Attâr'la birlikte Râbia'ya ilişkin hafıza estetik bir düzey kazanır (s.

123-6). Râbia'nın doğumu, çocukluğu, kölelik zamanlarında şarkıcı olması, Hasan-ı Basrî ile olan ilişkisi, bir kadın olarak toplumda öne çıkması ve hac yolculuğu gibi farklı temaları esere alan Attâr, Râbia üzerinden konuşulabilecek yeni alanlar açar ve açtığı her alanda önceki kaynaklarda rastlanmayan ayrıntılar aktarır (s. 133). Diğer taraftan Attâr'ın kendinden önceki dönemde Râbia'nın zühd, muhabbet, fenâ ve tevhid yorumlarını barındıran rivayetlere yer vermesi, yazarın vurguladığı üzere tarihsel hafızadaki sürekliliği gösterir. Bununla beraber yazar Attâr'ın aktardığı menkıbelerde Hasan-ı Basrî'nin merkezi bir konuma sahip olduğunu ifade eder. Bu doğrultuda yazarın Râbia ile Süfyan es-Sevrî ve Riyâh b. Amr el-Kaysî üzerinden anlatılan menkıbelerin daha önceden Hasan-ı Basrî ile anlatılan motiflere benzediği hakkındaki söylemi ve Attâr'ın dilinde Basra çevresinde Râbia ile irtibatlı gösterilen tüm isimlerin Hasan-ı Basrî'de karşılık bulduğuna ilişkin çıkarımı anlamlı bir tespittir.⁴

“Attâr sonrası evrede” yazarın dikkat çektiği ilk isim İbn Hallikân'dır (ö. 681/1282). Yazara göre Râbia'ya ilişkin biyografik anlatımların çerçevesi onunla daha da karışır. Safedî (ö. 764/1363) ve Zehebî (ö. 748/1348) gibi tarihçiler de büyük çoğunlukla onun birikimini yansıtmaktan öteye gidememiştir (s. 166-167). Râbia anlatılarının İbnü'l-Arabî'yle (ö. 638/1240) birlikte farklı bir aşama kazandığını ifade eden Tan, bu dönemde Râbia'nın, özellikle kendisine ahiret halleri verilen bir veli olarak öne çıktığını belirtir. Ona göre Râbia tarikatların silsilesine aldığı bir isim olmasa da veliliği üzerinden daima hatırlanan ve ondan kalanlar ile anılan ideal bir tip olarak karşımıza çıkar. Yazara göre İbnü'l-Arabî, Râbia hakkında farklı bir rivayet sunmaktan ziyade tedavüldeki menkıbeleri seçkinlik ve velâyet kategorileri gibi farklı temalar etrafında işler (s.174). Sonrasında İmam-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) Râbia'dan kalanlara ilişkin eleştirilerde bulunarak yüzyıllardır süregelen anlatımları daha farklı ve çatışmacı bir bağlama çeker. Yazara göre cenneti yakıp cehennemi söndürme ve Allah'a olan muhabbetten dolayı Hz. Peygamber'e kalbinde yer kalmamasına ilişkin meşhur aktarımlardan hareketle İmam-ı Rabbânî'nin yaptığı eleştirileri sadece şeriata aykırılık olarak düşünmemek gerekir. Çünkü İmam-ı Rabbânî'ye göre de Râbia seçkin bir velidir. Onun bu tutumunun altında, vahdet fikrinin tadile muhtaç olduğuna ve daha üst bir perspektiften değerlendirilerek yerli yerine konması gerektiğine ilişkin düşüncesi yatmaktadır (s.185-6). Yazar çalışmasının sonuna doğru Râbia'ya atfedilen beyitlerin kaynağına ilişkin bulgularıyla literatüre katkıda bulunur. Nitekim onun bu beyitlerin Râbia'dan ziyade Abbasi dönemi şairlerine ait olabileceğini tespit etmesi dikkat çekicidir.

Çalışmanın içeriğine değindikten sonra eserin yapısını değerlendirmek istiyorum. Yazarın bu çalışmada kaynaklardan aktardığı her pasaja farklı bir numara vererek gerekli görüldüğü yerde bu numaralar üzerinden metin içinde atıflar yapması, özellikle ilahiyat alanında

4 Attâr'ın Râbia hakkındaki menkıbelerini yorumlarken yazarın, akademik dilin sınırlarını genişleten ve anlatımı yetkinleştiren edebî ifade biçimlerine yaslanması dikkat çekicidir. Özellikle Attâr'ın menkıbeleri ve rivayetleri yoğunlaşmış akademik dilin ve düşüncenin çıkmaza girdiği ve dilin netleşerek sığlaştığı noktada yazarın bu dil işçiliği öne çıkar. Bu ifade biçimleri onun tarihçilik kimliğine gölge düşürür mü emin değilim. Ancak yazarın akademik dilin tahayyüli kötürümleştiren sığlığı ile edebî dilin gittikçe retoriğe dönmüş üslubu arasında bir kavrayış ve anlatı kabiliyeti kazandığı aşıkardır.

araştırma yapanların yazım tekniği açısından karşılaştığı problemlere bir çözüm sunabilir. Bu bir kimliğe ilişkin müellifler arasındaki zihin ortaklığını ve devamlılığını açıklığa kavuşturması açısından anlamlı bir teknik olabilir. Böylece metinler arası ilişkinin takibini yapan yazar, kompozisyonu yalın tasvirlerle ve modern literatürdeki irtibatı kopuk anlatımlara bırakmaz. Böylelikle Râbia gibi başka figürlere ilişkin bir süreklilik ve bütünlük sağlanabilir. Söz gelimi bu yöntemden ilham alarak bir araştırmacı Hasan-ı Basrî, Süfyân es-Sevrî, Hâris el-Muhâsibî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi tarihsel hafızaya mal olmuş farklı isimleri metinler arası geçişlere dikkat ederek çalışabilir. Bu sayede günümüzde akademik çevrelerde dinî figürlere ilişkin kalıplaşmış genel ve sathî çıkarımlarla malul çalışmaların yerini, araştırmacıyı farklı bağlamlara çeken yeni araştırmalar alabilir. Aynı yöntem dinî hafızada kendine yer bulmuş herhangi bir kavram için de kullanılabilir. İşçiliğe disiplinler arası metinler de dahil edilerek sadece eserlerde yaşanan dönüşümlerin bu kavrama ne kadar etki ettiği değil, aynı zamanda eserler arasındaki irtibatın ve etkileşimin yüzyıllar içerisindeki seyri ortaya konmuş olur. Ancak ister bir figür ister bir ıstılah olsun burada araştırmacıyı bekleyen sorun, çeşitlenen ve giderek artan rivayetlerin anlatıyı bütünden kopartacak derecede boşlukta bırakma tehlikesidir.

M. Nedim Tan'ın tasavvuf metinlerinde yer alan Râbia hakkındaki etkileşimi tarihyazım tekniği açısından oldukça kullanışlı gözükken “yapılandırma” anlayışıyla okuması, üstünde durulması gereken diğer bir husustur. Râbia üzerinden ilerleyen spekülâtif söylemlerin modern literatürdeki karşılıklarına hâkim olan yazar, konunun ilerleyişine göre bu temalara kısmen değinse de onları dipnotta değinmekten öteye götürmez. Zühd ve muhabbet ilişkisi örneğinde gördüğümüz gibi yazar, Râbia anlatılarının farklılaşmaktan ziyade özelleştğini ve özelleştikçe birbirini tamamlayan bir niteliğe büründüğünü düşünür. Ona göre aksi takdirde araştırmacının zihni sürekli bu çatışma alanlarına kayar, klişelere tutunur ve bu yüzden indirgeyici çıkarımlara saplanır. Genellemelerden kaçınmak ve Râbia'dan kalanları sığlaştırarak indirgememek yazara yeni kapılar açabilir. Ancak bu yaklaşım tarzı tartışmalı birçok meselenin silik kalmasına, büyük resme ilişkin üst anlatılardan ödün verilmesine neden olur. Araştırmacı ister metinlerdeki etkileşimleri çatışmalar üzerinden okusun ister spekülâtif söylemlerle netleşen detaylar ve üretilen yeni zeminler sayesinde üst anlatılar oluştursun isterse süreç içerisindeki konuları bütüne hizmet eden süreklilikler üzerinden yapılandırarak yorumlasın, hepsinin açığa çıkaracağı kazanımları vardır. Burada kritik olan husus, araştırmacının bu yaklaşım tarzlarının her birinin eksik bıraktığı yerlerinin olacağı farkında olmasıdır. Bu sayede hem tarihçinin gerek duyduğu detaylar silikleşmemiş hem öne sürülen spekülâtif iddiaların genişlettiği alan yok olmamış hem de yazar sınırlayıcı ve indirgeyici çıkarımlara düşmemiş olacaktır.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Mehmet Büküm. *Şii Attâr-ı Tûnî'nin Tasavvufî Risalesine Hüseyin Nazmî-zâde'nin Şerhi Şerh-i Kenzü'l-Ârifin.*

Ankara, Sonçağ Yayınları, 2023, 245 sayfa.

Rale Zehra CENGİZ*

Osmanlı coğrafyasında, Türkçenin yanı sıra Arapça ve Farsçanın da yaygın bir kullanım sahası bulunmaktadır. Arapça ve Farsça olarak yazıya aktarılmış edebî eserlere yazılmış Türkçe şerhler, şerh literatürünün önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Farsça edebî eserler için yazılmış Türkçe şerhler bize aynı zamanda bu dile ait klâsik eserlerin hangileri olduğuna dair detaylı fikirler vermektedir. Arapça edebî metinler üzerine kaleme alınan Türkçe şerhler klâsik edebiyatımızda Farsçaya oranla daha azdır. Türkçe manzum metinleri şerh etme ihtiyacı sonradan hasıl olmuştur ve başlangıçtan itibaren tasavvufi muhitlerde ortaya çıkan Türkçe manzumeleri şerh etme geleneği de kendine özgü edebî bir çığır açmıştır.

Şerhin bir edebiyat terimi olarak anlamı, bir eseri kendi diliyle veya başka bir dilde ayrıntılı olarak açıklamak, onu yorumlamaktır. Bununla beraber şarihlerin amacı, şerhini yaptığı eser hakkında okuyucusunu bilgilendirerek, eserin metnini onlara sunmaktır. Murat Umud İnan'ın "Osmanlıca Şerhlerin Metinselliği Üzerine Düşünmek" isimli çalışmasında belirttiği üzere bir başka deyişle de şerh, kaynak/birincil metni (şerh edilen metni) anlamaya ve açmaya yarayan bir yardımcı/ikincil metin şeklinde de ifade edilebilir. İlk temsilcisi XVI. yüzyılın başlarında yetişen tasavvufi şiir şerhi geleneği, divan şiirinin en parlak dönemi olan XVI ve XVII. yüzyıllar boyunca belirgin bir durgunluk göstermiştir. Klâsik estetiğin güç kaybettiği XVIII. yüzyılda ise tasavvufi şerh faaliyetleri artmıştır. Şerhlerde yer alan metinlerin diliyle ilgili gramer ayrıntıları, tasavvufi şerhlerde nadiren kendisine yer bulur. Muhteva merkezli olan bu şerhlerde metnin belirleyicisi tasavvufi konulardır.

Şerh, edebiyatımızda geçmişten bugüne önemli bir telif türü olmuştur. Günümüzde henüz gün yüzüne çıkmamış, çalışılmayı bekleyen şerhlerin hatırı sayılır bir miktarda olduğu söylenebilir. Tespit edilebilenler, yazma eser kültürüne katkı sağlamayı amaçlamaktadır ve günümüz harflerine aktarılıp yayımlanarak edebiyatımıza kazandırılmaktadır.

Bu çalışmada, Mehmet Büküm'ün 2023 yılının Şubat ayında yayımladığı, hem alanın uzmanlarına hem de klâsik edebiyata ilgi duyan okuyuculara hitap eden, *Şii Attâr-ı Tûnî'nin*

* Arş. Gör., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, ralezehra.cengiz@ikc.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8394-6955

Tasavvufî Risâlesine Hüseyin Nazmî-zâde'nin Şerhi: Şerh-i Kenzü'l-Ârifin adlı kitabı değerlendirilecektir. Büküm'ün bu eseri, İranlı mutasavvıf Attâr-ı Tûnî'nin *Kenzü'l-Ârifin* adlı eserine Hüseyin Nazmî-zâde'nin XVII. yüzyılda Osmanlı Türkçesiyle kaleme aldığı şerhi esas almaktadır.

Öncelikle bu kitabın çok titiz bir araştırmamanın ürünü olduğu ve hem Türk hem de İran edebiyatına dair alana katkı sunacak çok ciddi yeni tespitleri haiz olduğunu söylemek gerekir. Şöyle ki Türk ve İran edebiyatında Ferîdüddîn Attâr hakkındaki modern döneme ait bilgilerin ilk ve en önemli kaynağının Hellmut Ritter olduğunu söyleyebiliriz. Türkiye'de Ritter'den sonra Süleyman Uludağ başta olmak üzere birçok araştırmacı Ferîdüddîn Attâr'ın hayatını ve eserlerini ele almıştır. Ancak İrand'a son dönemde Saîd-i Nefisî, Abdülhüseyn-i Zerrinkûb, Seyyid Muhammed Hüseyin Hakîm ve Gulâmhasan-ı Pâk gibi araştırmacılar Ritter'in verdiği bazı bilgileri güncellemiş ve bazılarını da tashih ederek değiştirmiştir. Büküm, zikredilen bu İranlı araştırmacıların verdiği bilgiler ışığında *Kenzü'l-Ârifin* adlı eserin müellifinin, Hicrî dokuzuncu asırda yaşamış Behlül künyesini kullanan ve Attâr-ı Tûnî olarak ünlenen Nizâmeddîn Ahmed bin Hüseyin bin Muhammed Şâh Giffârî-i Tûnî olduğunu ortaya çıkarmıştır. Büküm; bunu yaparken müellifin *Kenzü'l-Ârifin*'de adını zikrettiği *Vuslat-nâme* adlı eserden hareketle *Kenzü'l-Ârifin* ve *Vuslat-nâme*'yi kıyaslayarak bu eserleri kaleme alanın aynı kişi olduğunu tespit eder. Böylece İran edebiyatında; *Üştür-nâme* (*Şütür-nâme*), *Bülbül-nâme*, *Bî-ser-nâme*, *Cevâhirü'z-zât*, *Hallâc-nâme* (*Heylâc-nâme*), *Mansûr-nâme*, *Hayyât-nâme*, *Sî Fasl*, *Gül ü Hürmüz*, *Lisânü'l-Gayb*, *Mazharü'l-Acâyib*, *Mî'râc-nâme* ve *Vuslat-nâme* adlı eserleriyle bilinen Attâr-ı Tûnî'nin eserlerine *Kenzü'l-Ârifin* de dahil edilmiştir.

Büküm, yukarıda da zikredildiği üzere bu eseriyle ayrıca Türk edebiyatı tarihi açısından da iç içe geçmiş bazı hatalı biyografik bilgilere açıklık getirerek literatürde sadece adı yer alan Hüseyin Nazmî-zâde'yle ilgili detaylı bilgiler de vermektedir. Büküm; Abbâs el-Azzavî ve Ya'kûb Na'ûm Serkîs gibi bazı Arap tarihçilerin yazdıklarından hareketle kardeşi Nazmî-zâde Murtazâ ile *Kenzü'l-Ârifin*'in şarihi Hüseyin Nazmî-zâde'nin aynı kişiler olmadığını ve Nazmî-zâde Murtazâ'ya ait olduğu sanılan birçok eserin ona ait olmadığını, kardeşi Hüseyin'e ait olduğunu ortaya koymuştur. Büküm; aynı zamanda Türk edebiyatı için önemli bir şahsiyet olan *Gülşen-i Şuarâ* müellifi Ahdî-i Bağdâdî'nin damadı ve *Kenzü'l-Ârifin*'in şarihi Hüseyin Nazmî-zâde'nin babası olan şair Seyyid Alî Efendi (Nazmî) ve ailesi hakkında da ilk defa detaylı bilgiler vermiştir.

Şerhe konu olan *Kenzü'l-Ârifin* adlı risalenin sadece İstanbul ve Oxford'da (İngiltere) bulunan iki nüshası olduğu tespit edilmiştir. Bu iki nüshanın en eskisi 1613 tarihlidir ve İngiltere Oxford Üniversitesi Bodleian Kütüphanesi'ndedir. İranlı mutasavvıf Attâr-ı Tûnî'nin bu risalesi, XVII. yüzyılda Hüseyin Nazmî-zâde tarafından Osmanlı Türkçesiyle 45 varakla şerh edilmiştir. Büküm'ün aktardığına göre Attâr-ı Tûnî'nin *Kenzü'l-Ârifin*'i İrand'a ve muhtemelen Anadolu'da isim benzerliğinden dolayı Ferîdüddîn Attâr-ı Nişâbüri'ye nispet edilmiştir. Hatta *Kenzü'l-Ârifin* İrand'a müellifi Ferîdüddîn Attâr-ı Nişâbüri olarak birkaç kere basılmıştır. Oysaki bu şerh XV. yüzyılda yaşamış Şîî mutasavvıf Attâr-ı Tûnî'ye ait bir tasavvuf

risalesidir. Muhtemelen şerhe konu olmasındaki en önemli etken, bu eserin Anadolu'da da Feridüddin Attâr-ı Nişâbüri'ye ait olduğu zannıdır.

Eserin giriş kısmında risale ve risalenin müellifi hakkında bilgi verilmiş, ayrıca Şii ve Sün-nîlerin tasavvufun mahiyeti hakkındaki görüşlerine değinilmiştir. Şiilerin "tasavvuf" kavramı yerine niçin "irfan" terimini tercih ettikleri, "tasavvuf" ve "irfan" terimlerine Murtaşâ Mutahharî'nin yorumu ve tasavvufun tarihî seyri hakkında genel ve kısa bir değerlendirme yapılmıştır. Şeyh Behlûl künyeli Attâr-ı Tûnî'nin tasavvufa bakışı ve tasavvufî risalesinde kul-landığı tasnif metodu hakkında bilgi verilmiş ve risalenin muhtevasına değinilmiştir.

Altı ana başlık, ekler ve dizinden oluşan Büküm'ün eserinin ilk bölümünde *Kenzü'l-Ârifin*'in kime ait olduğu tartışılır. Büküm'ün aktardığına göre *Şerh-i Kenzü'l-Ârifin*; dua ve sebeb-i telif ile başlayıp "şeriat", "hikmet", "vahdet" ve "tasavvuf" şeklinde dört bölümden oluşmaktadır. Risale, müellifin künyesi ve esere niçin *Kenzü'l-Ârifin* adı verildiğini izah eden bir manzume ile sonlanmaktadır. Büküm'ün esere dair muhteva incelemesi yaparken hazırladığı görseller eserin muhtevasının daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.

Büküm'ün eserinde *Kenzü'l-Ârifin*'in müellifinin kim olduğu hakkında detaylı bir incelemeye yer verilmiştir. Şerhin hiçbir yerinde risalenin müellifine dair bir bilgi bulunmazken *Kenzü'l-Ârifin*'in sonundaki dört beyitte müellifinin adının veya mahlasının Behlûl olduğu ve eserin adının da *Kenzü'l-Ârifin* olduğu ifade edilmiştir. Bundan hareketle Büküm tarafından yapılan titiz bir çalışmayla müellifin Şii Attâr-ı Tûnî olduğu tespit edilmiştir. Risalenin içerisinde yer alan "Attâr" kelimesinden eserin Feridüddin Attâr'a nispet edildiği anlaşılmaktadır. Fakat risalenin Feridüddin Attâr'ın gölgesinde kalmış Attâr-ı Tûnî'ye ait olduğu ortaya çıkarılmıştır.

Şerh-i Kenzü'l-Ârifin'in zahriye kısmında tam adının *Risâle-i Kenzü'l-Ârifin Tercüme-i Nazmî-zâde* şeklinde yazılı olduğu belirtilmiştir. Risaleyi 1702 yılında Osmanlı Türkçesi ile şerh eden Hüseyin Nazmî-zâde, sehven birçok kaynakta kardeşi Nazmî-zâde Murtaşâ sanılarak ve *Şerh-i Kenzü'l-Ârifin* bu kaynaklarda kardeşine nispet edilmiştir. Bir bakıma Hüseyin Nazmî-zâde ve Attâr-ı Tûnî aynı kaderi paylaşmıştır. Türk edebiyatı tarihinde tüm hayatını Bağdat'ta geçirmiş Hüseyin Nazmî-zâde; hayatının bir döneminde Anadolu ve İstanbul'da bulunmuş kardeşi Nazmî-zâde Murtaşâ kadar tanınma fırsatı bulamamıştır. Dolayısıyla eserleri kaynaklarda çoğu zaman kardeşi Nazmî-zâde Murtaşâ'nın eserleriyle karıştırılmıştır. Oysa Hüseyin Nazmî-zâde; tefsir, hadis, belagat, kelim, felsefe ve mantık ilimlerine vakıf, Arapça, Farsça, Çağatay Türkçesi, Moğolca, Kürtçe ve Fransızca bilen Sünnî bir âlimdir.

İki eserin müellifleri hakkındaki önemli tespitleri içeren bu bölümden sonra eserin ikinci ve üçüncü bölümlerinde Şeyh Behlûl (Attâr-ı Tûnî) ve şarih Hüseyin Nazmî-zâde'nin hayatları ve eserleri detaylıca incelenmiştir. Dördüncü bölümde "*Kenzü'l-Ârifin*'e Dair Muhteva İncelemesi" başlığı ile devam edilmiştir. Muhteva incelemesinde risalenin içeriğinden bahsedilirken Farsçadan serbest çeviri yapılmıştır ve böylelikle eserin akıcı bir üslup ile okuyucuya aktarılması amaçlanmıştır. Kitabın bu bölümünde eserin genel muhtevasının

özetlenmesi okuyucular için büyük bir kolaylık sağlamıştır. Beşinci bölümde metnin kuruluşunda izlenen yöntem verilmiş ve altıncı bölümde *Şerh-i Kenzü'l-Ârifin* transkribe edilerek metin okuyuculara sunulmuştur.

Eserin son bölümünde ise “Ekler”, “Dizin” ve “Kaynakça” bölümleri yer almaktadır. Ekler bölümünde; bir kıyas yapabilmek için önce risalenin *Şerh-i Kenzü'l-Ârifin*'den çıkarılan Farsça kısmına, sonra İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'ndaki müstakil *Kenzü'l-Ârifin*'in metnine yer verilmiştir. Bu bölümde ayrıca İBB Atatürk Kitaplığı'nda bulunan *Şerh-i Kenzü'l-Ârifin*'in baş kısmından birkaç sayfa, numune olarak esere eklenmiştir. Sonrasında kavram ve şahıs adlarına göre tarama yapmak isteyen araştırmacılar için dizin bölümü hazırlanmıştır. Eserin en sonunda da geniş bir kaynakça listesi bulunmaktadır. Büküm'ün bu çalışmasının uluslararası bir yayinevi tarafından basılması, okuyucuyla buluşmasını kolaylaştırmıştır.

Arapça-Farsça eserler için yazılan şerhlerde genelde kelime ve terkiplerin sözlük anlamları, gramer özellikleri, kelimelerin metindeki diğer kelimelerle irtibatları ve bu şekilde kazandıkları mânalar üzerine durulmaktadır. Kelimelerin semantik ayrıntılarına dikkat eden şarihler şerhlerini; başta âyet ve hadisler olmak üzere manzum-mensur örneklerle destekler, atasözleri ve hikâyelerle daha akıcı hâle getirirler. Türkçe şerhlerde de Arapçada olduğu gibi kalıplaşmış sözlere benzer bir ifade sistemi kurulduğu görülür. Okuyucuya hitaplarda, şerhe dair bölümlere geçişlerde, alıntı ve göndermelerde çoğunlukla kalıp ifadelerden yararlanır. Bu genel çerçeve içinde metin şerhinde çeşitli ilimlere dair bir terminoloji kullanılır. Hacimli şerhlerde rastlanan metin içi göndermeler vb. kullanımlar da geleneksel şerh metodunun önemli unsurlarıdır. *Şerh-i Kenzü'l-Ârifin* de bu özelliklerin çoğunu barındırmaktadır.

Eserde, *Şerh-i Kenzü'l-Ârifin*'in sadece Şeyh Behlûle ait olan Farsça kısmı üzerine bir muhteva değerlendirmesi yapılmış olup, Hüseyin Nazmî-zâde'nin yorumlarına dair bir değerlendirme yapılmamıştır. Bu kısım çok mufassal olacağı için bu kısmın araştırmacı adayları için çalışma konusu olabileceği belirtilmiştir. Aynı zamanda eserin sonunda, çalışmaya dair genel bir değerlendirme yapılırsa ve eser hazırlanırken ulaşılan bulgular bir sonuç halinde okuyucuya sunulsa daha faydalı olabilirdi.

Genel olarak değerlendirildiğinde eserin müellifinin tespit edilmiş olması, okuyucunun rahatlıkla anlayabileceği bir dil ve üslupla muhteva incelemesi hazırlanması, metin transkribe edilirken metindeki bütün âyet ve hadislerin tespit edilmesi, metindeki Arapça ve Farsça söz ve söz öbekleriyle şiirlerin dipnotta tercüme edilmesi eseri öne çıkaran özelliklerdendir. Bu hâliyle eser, özellikle metin neşri ve şerh üzerine çalışacak araştırmacılar için ideal bir numune ve önemli bir metot sunmaktadır.

Sonuç olarak Büküm'ün bu eserinde; Türk edebiyatı tarihine dair kaynakların yanı sıra İran ile Arap kaynakları da görülmüş, Ferîdüddîn-i Attâr ve Attâr-ı Tûnî'nin hayatları ve eserlerine dair önemli bir mukayese yapılmış, Hüseyin Nazmî-zâde ve ailesine dair birçok kaynak gözden geçirilmiş ve literatüre yeni bilgiler kazandırılmıştır. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda eserin edebiyat tarihi ve şerh geleneği için önemli bir eser olduğu söylenebilir.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Armando Salvatore, Roberto Tottoli ve Babak Rahimi
(ed.), *Wiley Blackwell İslam Tarihi: Yeni Bir Yorum.*
(çev. İsmail Hakkı Yılmaz)
İstanbul, VakıfBank Kültür Yayınları, 2022, 712 Sayfa.**

Zahit ATÇIL*

İslam tarihi derslerinin müfredatını oluşturan bir tarihçinin karşısında iki temel soru bulunmaktadır: 1) İslam tarihi ne zaman başlar? 2) İslam tarihi ne zaman biter? Bu sorulardan birincisine verilen cevapların bir kısmı, İslam tarihini ilk insan Hz. Âdem ile başlatırken bir kısmı da İslam peygamberi Hz. Muhammed'in hayatı (ö. 11/632) ile başlatmaktadır. Her iki cevap da kendi perspektifinden doğru kabul edilebilir. İslam tarihini Hz. Peygamber ile başlatmanın evrensel bir tarih anlatısı ile daha uyumlu olabileceği de söylenebilir. İkinci soruya ise İslam tarihinin halen devam etmekte olduğunu söyleyerek cevap vermek daha kolay gibi durmaktadır. Ancak, bu kadar geniş dönemi kapsayacak bir İslam tarihi müfredatını hazırlamak da bir o kadar zordur. Bu durumda 6. yüzyılın sonundan (veya 7. yüzyılın başlarından) 21. yüzyıla kadar İslam tarihini anlatmak nasıl mümkün olabilir? Yaygın olan İslam tarihi ders müfredatları ve bunlarla bağlantılı olarak hazırlanan ders kitapları, İslam tarihini kabaca 13. yüzyılın ortalarında, genellikle 1258 yılında Abbasi hilafetinin bitişi ile tamamlamaktaydı. Bu durum gerek Arap merkezlikten gerekse modern zamanlarda Müslümanların karşılaştığı meydan okumalardan kaynaklanmış gözükse de sanki İslam tarihi anlatısı ilk 6-7 yüzyıl ile sınırlı tutulmuştur.

Şimdiye kadar İslam tarihini bir bütün olarak ve Müslümanların iç dinamikleriyle anlatan en kapsamlı kitap Marshall G.S. Hodgson'un *The Venture of Islam* (Türkçesi: *İslam'ın Serüveni*) isimli eseri idi.¹ Her ne kadar yazılış amacı bu yönde olsa da Hodgson'un bu eserini gerek uzunluğu gerekse yoğun analizleri nedeniyle lisans seviyesinde bir İslam tarihi derslerinde okutmak pek mümkün olmuyordu. Hodgson'un açtığı yolda ilerleyerek bir bütün İslam tarihi anlatmak ve okunması daha kolay kısa bir kitap oluşturmak amacıyla bir araya gelen tarihçiler Armando Salvatore, Roberto Tottoli ve Babak Rahimi'nin editörlüğünde, burada tanıtım ve değerlendirmesini yapacağımız *The Wiley Blackwell The History of Islam* isimli eser bir araya getirildi (2018). Bu eser İsmail Hakkı Yılmaz'ın çevirisi ile Türkçe olarak VakıfBank Kültür Yayınları'ndan basılarak okuyucu ile buluştu (2022).

* Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi Tarih Bölümü, zahit.atcil@medeniyet.edu.tr
ORCID: 0000-0002-1505-7769

1 Bu eserin değerlendirmesi için bkz. Zahit Atçıl, "Bir Serüven Olarak İslam Tarihi: Marshall G.S. Hodgson ve İslam'ın Serüveni", *İslam Araştırmaları Dergisi* 43 (2020), 183-193.

2008 yılında ilk defa Wiley Blackwell editörleri ile bu projeyi müzakere eden Armando Salvatore, kitabın hazırlanması için İslam tarihinin farklı alanlarında çalışan uzmanları bir araya getirmiş ve editörlük rolünü Roberto Tottoli ve Babak Rahimi ile paylaşarak kitabı hazırlamış. Kitap, İslam'ın doğduğu zamanlarda Afro-Avrasya ana kıtasının durumunu tartışarak başlıyor ve Müslümanların yaşadıkları tecrübeleri 21. yüzyıla kadar getiriyor. Genel olarak Hodgson'un *İslam'ın Serüveni* kitabının benimsediği dönemlendirme ve yaklaşımı esas alarak kitabı kurgulayan editörler, Hodgson'un yaklaşımını ve iddialarını tartışarak İslam tarihini anlatmayı amaçlamaktadırlar. Önsözde, Salvatore kitabın temel hedefini, "okuyucunun (...) Afrika ve Avrasya'nın geniş, medeniyet ötesi dinamiklerini kavramak için bilinmesi gereken karmaşık bir gelenek ve medeniyeti anlamasına yardımcı" olmak diye ifade etmektedir (s. 20). Bu çerçevede genel İslam anlatılarında varsayılan "Batı'nın hegemonik gücüne boyun eğdiği" bir son ile biten İslam tarihi hikayesinde olan teleolojik bakış açısından kurtularak Müslüman halkların farklı coğrafyalardan gelen arka planları ile İslami yoğrulmanın birlikte anlatımını sunmak istemektedirler.

Wiley Blackwell İslam Tarihi, Hodgson'un kitabında yaptığına benzer bir dönemlendirme ile İslam tarihini aktarmaya çalışmaktadır. Hodgson'un 6 kısımda incelediği tarih, Salvatore ve diğer editörlerin tercihine göre 7 kısımda incelenmektedir. İlk olarak "Geç Antik Başlangıçlar" başlığı altında yer alan I. Kısım, İslam'ın doğduğu zamanlarda Arabistan'ın etrafındaki dünyada görülen siyasi, iktisadi, sosyal ve dini eğilimleri incelemektedir. Bu kısmın başlığından editörlerin İslam'ın doğuşunu Peter Brown'un kavramsallaştırmasından hareketle Geç Antik Çağ bağlamında değerlendirdikleri anlaşılmaktadır.² Hodgson, 692 yılında Abdülmelik ile Emevilerin gücü tek elde toplamasına kadarki zamanı "İslami Kaynaşma" olarak belirlemesine karşın, editörler bu kitapta birinci kısmı 661'de Hulefa-i Raşidin dönemini kapsayacak şekilde bir dönem olarak tasavvur etmektedirler. Bu kısımda, George Hatke, Mezopotamya'daki tarım, ticaret ve hayvancılığı; Isabel Toral-Niehoff ise Sasani-Bizans rekabetinin Arap halklar üzerindeki etkisini; ve Muhammed A. Bamyeh de Arabistan'daki toplumsal örgütlenmeleri incelemektedir. Bu kısım Anna Ayşe Akasoy'un, Hz. Muhammed'in mesajını ve liderliğini incelediği bölüm ile bitmektedir. Akasoy, yazdığı bölümü "Medine Anayasası" etrafında şekillendirip daha ziyade Medine dönemine odaklanarak 661'e kadar ayrıntısız bir anlatım sunmaktadır. Genel olarak, bu kısmın ana odak noktasını İslamiyet'in doğuşundan önceki dünyanın incelenmesi ve İslam tarihinde etkisi görülecek unsurların analizi oluşturmaktadır.

İkinci kısmın ana başlığı hem Hodgson'da hem de *Wiley Blackwell İslam Tarihi*'nde aynıdır: "Yüksek Halifelik." Bu kısım halifenin siyasi, sosyal ve dini hareketlerde merkezde olduğu bir dönemi ifade etmektedir. Amira K. Bennison, Emevi ve Abbasi halifeliğinin etkin olduğu dönemlerdeki siyasi gelişmeleri incelemektedir. Bu dönemde Arapça bürokraside ve edebi türlerin hemen hepsinde yazın dili olarak benimsendi ve Arap hakimiyeti İslam'ın

2 Peter Brown, *The world of late antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad* (London: Thames and Hudson, 1971). Türkçesi için bkz. Peter Brown, *Geç antikçağ dünyası*, çev. Turhan Kaçar (İstanbul: Alfa, 2017).

yayıldığı topraklarda tahkim edildi. Devin Stewart, mezheplerin oluşum sürecinde dini ve siyasi gelişmeleri incelediği bölümünde, bir taraftan hadis rivayet faaliyetlerini, diğer taraftan da itikadî ve ameli prensiplerin akıl yürütmeye dayalı olarak belirlenme aşamalarını tartışmaktadır. Ahmet Karamustafa, yüksek halifelik döneminde merkezi gücün karşısında din-darlık temelli muhalefetin ortaya çıktığı formlar olarak Şiiliği ve tasavvufu incelemektedir. Paul L. Heck ise bilginin aktarım yolları ve metotları çerçevesinde hadis, felsefe ve kelam faaliyetlerini anlatmaktadır. Bu kısım genel olarak dönemin siyasi ve entelektüel gelişmelerini yansıtmakla birlikte, Hodgson'un kitabında gördüğümüz fikhî tartışmalar, şiir ve nesir edebiyat ürünlerinin tanıtılması gibi konu başlıklarına yeterince yer vermemiştir.

Üçüncü kısım 946-1258 yılları arasını kapsayan Erken Orta dönemi ifade etmektedir. Bu dönemde İslam tarihinin ana odak noktasını halifelik yerine çevresel hanedanlar, emirler ve güçler oluşturmaktadır. Amira K. Bennison, Büveyhilerin Abbasi hilafet merkezi Bağdat'ı ele geçirmesi ile başlayan süreci analiz ederek, bölgesel güçlerin (Büveyhiler, Selçuklular, Eyyubiler, Murâbitlar ve Muvahhidler vb.) otonom siyasi yapılar kurmasını incelemektedir. Bruce Fudge, hem Onikinci Şii mensubu Büveyhilerin ve hem de İsmailî Fatımîlerin, Sünni Abbasi halifeliğini siyasi ve ideolojik açılardan tehdit etmesini ve 11. yüzyılın ortalarından itibaren Selçuklularla gelen Sünni hilafetin canlanmasını ve bilgi aktarım ortamlarını teşkil etme sürecini anlatmaktadır. Asma Afsaruddin ise bu dönemde Sünniler ve Şiiiler arasında yaşanan meşruiyet tartışmalarını ve geliştirilen argümanları tartışmaktadır. Bu kısmın son bölümünde Babak Rahimi ve Armando Salvatore, şehir-kır-göçebelik üçgeninde dönen tasavvufî ağları incelemekte ve tarikatların ortaya çıkması ile beliren tasavvufî kavramları tanıtmaktadır.

Kitabın dördüncü kısmı Abbasi halifeliğinin son bulmasından (1258) İstanbul'un fetihine (1453) kadarki döneme odaklanmaktadır. Hodgson bu dönemi "Moğol Prestiji Çağı" olarak isimlendirirken bu kitabın editörleri de Moğolların istilası sonrasında İslam dünyasının durumunu anlatmaya girişmektedirler. Michele Bernardini, Moğol istilası sonrasında İslam dünyasında ortaya çıkan siyasi bölünmeleri ve yeni yükselen emirliklerin (mesela Timurlular vb.) Moğol mirasını sahiplenme eğilimlerini tartışmaktadır. Caterina Bori, kelam ve fıkıh alanlarında Moğol istilası sonrasında yaşanan muhafazakarlık tartışmalarına değinmektedir. Babak Rahimi, binyılcılık ve ütopyacı akımlar çerçevesinde Sünni ve Şii öğretilerin yerleşmesini incelerken bu dönemde tasavvufî ekollerin yayılmasının nasıl mümkün olduğunu tartışmaktadır. Devin Dewese de tarikatların yaygınlaşmasını ve bu bağlamda ortaya çıkan müşid-mürîd ilişkilerini ve tarikat silsilelerinin oluşmasını incelemektedir. Dördüncü kısımda genel olarak tasavvufî akımların incelenmesine ağırlık verilip, siyasi ve soysal gelişmelerin geri planda bırakıldığı gözlemlenmektedir.

Beşinci kısım erken modern döneme odaklanmaktadır. Hodgson'un dönemlendirmesi kabaca 1500-1789 arasında Barut İmparatorlukları dönemi iken, bu kitapta süre 1453-1683 arası olarak benimsenmiştir. Bu karşılaştırmaya göre Hodgson, Safevîlerin ortaya çıkışını dönemin

başlangıcı olarak alırken bu kitabın editörleri Osmanlıların İstanbul'u fethini esas almışlar ve yine Osmanlıların II. Viyana seferi ile bitirmişler. Bu haliyle bu kitap, Osmanlı tarihi çerçevesinde İslam tarihini izliyor intibai uyandırmaktadır. Matthew Melvin-Koushki, üç İslam imparatorluğunun (Osmanlı, Safevi ve Babür) dini-siyasi meşruiyet araçlarını tartışır. Aynı minvalde devam eden A. Azfar Moin, dini ideojik meşruiyet iddiaları ile bu üç imparatorlukta ulema ilişkilerinin nasıl şekillendiğini incelemektedir. Sajjad Rizvi, 15. yüzyıl sonrasında Timurlu topraklarında var olan felsefi ve entelektüel gelişmeleri tanıtmaktadır. Özellikle Moğol öncesi dönemde yaşamış İslam filozoflarından sonra varsayılan felsefi durağanlığın aslında geçerli olmadığını iddia etmektedir. Rachida Chih ise tarikatların yayılmasında hac yolculuklarının etkisini incelemektedir. Özellikle Güney Asya'da yayılan tasavvufi ekollerin bölgedeki dönüştürücü etkisine vurgu yapmaktadır. Bu kısımda göze çarpan eksiklik, üç imparatorluğun hâkim olduğu iki yüzyıldan fazla bir sürenin siyasi tarihine ve sanat/mimari alanlarındaki gelişmelere çok az değinilmiş olmasıdır. Her ne kadar en başta bu dönem "Medeniyetin Doruk Noktası" olarak isimlendirilmiş olsa da ne askeri başarılarla ne de medeniyet ürünleri olarak zikredilebilecek maddi kültüre yeterince yer verilmediği gözlemlenmektedir.

Altıncı kısım İslam dünyasının Avrupa gücünün yükselmesi ile yüzleşme sürecine ayrılmıştır. Genel olarak Avrupada yaşanan dönüşümler, reformlar ve devrimler karşısında İslam dünyasının aldığı tedbirler ve tepkilere odaklanılmıştır. Ali Yaycıoğlu 18-19. yüzyıllarda Osmanlıların askeri ve mali reformlarını, İranda Safevilerin yıkılmasından sonra Nadir Şah ve diğer bölgesel güçler arasında geçen mücadeleleri ve Hindistan'da Babürlü düzeninden İngiliz hakimiyetine geçişin başlangıç aşamalarını incelemektedir. Bu dönemde siyasi ve askeri başarısızlıklar karşısında İslam dünyasında yükselen reform denemeleri, İslam birliği çağrıları ve sömürgeciliğe karşı direnişleri anlatmaktadır. Ethan L. MENCHINGER, yükselen Avrupa ile başa çıkmak amacıyla gelişen entelektüel akımlarla idari ve askeri reformları incelemektedir. Bu çerçevede öne çıkan aydınları (mesela Cemaleddin Efgani, Namık Kemal vb.), siyaset adamlarını (mesela Mustafa Reşid Paşa, Nâsırüddin Şah vb.) tanıtmaktadır. Jane H. Murphy, İslam dünyasının 19. yüzyılın ikinci yarısında karşılaştığı modern bilim karşısında aldığı pozisyonu incelemektedir. Özellikle akıl-bilim sorununa, modern bilimler karşısında İslamî ilimlerin konumlarına, bilginin İslamileştirilmesine ve bunun tarih yazımına etkisine değinmektedir. Bu kısmın son bölümünde John O. Voll, 17. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında tasavvufi akımların durumunu, tecdit hareketlerini, mehdici düşünceleri ve modern dünyanın şartlarına göre tasavvufi akımların dönüşümünü incelemektedir. Diğer kısımlara göre odağı zamansal olarak daha kısa ve belirli bir tema çerçevesinde şekillenen bu bölüm temelde Osmanlılar ve kısmen İrandaki gelişmeler göz ardı edilmişse de editörlerin zihninde 19. yüzyıl Hindistan'ını bir sonraki kısma ayırmının daha uygun düşüşü anlaşılmaktadır.

Yedinci kısım sömürgeciliğe ve sömürge sonrası gelişmelere ayrılmıştır. Zamansal olarak 1882'de Mısır'ın İngiliz sömürgesi olması ile başlatılması oldukça anlamlı olup, Hindistan'ın veya Kuzey Afrika'nın sömürgeleşmesini neden esas almadıkları cevaplanması gereken

bir soru olarak durmaktadır. Bu bağlamda 1882 Mısır için önemli bir kırılma iken İslam dünyasının bütünü için çok anlamlı bir gelişme olmayabilir. Hodgson'un dönemlendirmesine göre, 18. yüzyılın sonlarında başlatılan Modern dönem içinde sömürgeciliğe özellikle bir vurgu yapmadan süreci anlatmak daha uygun olabilirdi. Nitekim İslam dünyasında hiç sömürge olmamış (mesela Türkiye, İran) gibi ülkeler de mevcuttu. Şerali Tareen, sömürgeciliğin getirdiği ideolojik araçları incelemektedir. Özellikle sömürge güçlerinin vurguladığı Avrupa ile İslam dünyası arasındaki ontolojik ayrım, ilerleme idealinin sömürge ile sağlanabileceği iddialarının nasıl işlendiğini tartışmaktadır. Buna karşı geliştirilen milliyetçi söylemi ve İslam'da reform çağrılarının uygulama örneklerini tanıtmaktadır. Jacob Skovgaard-Petersen, İslam dünyasında eğitim kurumlarındaki modernleşme mücadelesini, medrese reformlarını, İslamcılığın yükselişini ve bu bağlamda ulemanın devlet erki ile olan münasebetini incelemektedir. Bir taraftan modern şartlara uyum sağlama çabası güdülürken ulemanın yeni meydan okumalara (mesela faiz, finans meselesi) cevap verecek İslam hukukuna uygun fetva verme girişimlerini tartışmaktadır. Mohammed A. Bamyeh ve Armando Salvatore'nin ortak yazdıkları diğer bölümde sömürgecilik sonrası İslam dünyasındaki sivil toplum girişimlerinin siyasi güçlerle olan konumlarını, entelektüel faaliyetlerin kapitalizm ve siyasi otokrasi arasındaki sıkışmışlığı incelemektedir. Son olarak, Cemal Malik, son dönemde tasavvufi akımların teşkilatlanma girişimlerini ve İslamcılık akımları ile örtüşen alanlarını tanıtmaktadır. Liberal dünyada bireyselleşme vurgusunun arttığı bir ortamda kardeşlik bağlarının artırılmasına yönelik girişimlerin ancak modern teknikler kullanarak kısmen başarı gösterdiğini göstermektedir.

Dönemler	Hodgson, <i>İslam'ın Serüveni</i>	Wiley Blackwell <i>İslam Tarihi</i>
1	(692'ye kadar) İslami Kaynaşma	(661'e kadar) Geç Antik Başlangıçlar
2	(692-945) Yüksek Halifelik	(661-946) Yüksek Halifelik
3	(945-1258) Erken Orta Dönem	(946-1258) Erken Orta Dönem
4	(1258-1503) Geç Orta Dönem	(1258-1453) Geç Orta Dönem
5	(1503-1789) Barut İmparatorlukları	(1453-1683) Erken Modernite
6	(1789 sonrası) İslam ve Modern Dünya	(1683-1882) Avrupa ile Yüzleşmek
7		(1882'den sonrası) Sömürgeler ve sonrası

Bu kitap İslam tarihini baştan sona anlatma çabası ile takdiri hak etmektedir. Her ne kadar eksik yanlar kalmış olsa da bu kadar geniş bir coğrafyada hâkim olan bir medeniyeti böyle geniş bir zaman dilimini kapsayacak şekilde anlatmak kolay değildir. Editörler dönemlere ve uzmanlıklara göre uygun yazarlar bulup 28 bölümde bütün İslam tarihini bir kitaba sığdırmayı başarmışlar. Sonraki baskılarda eksik yanların giderilmesi ile daha kapsamlı bir eser olma imkânı da mevcuttur. Kitap hem uzmanlara hem de İslam tarihini merak eden ancak uzman olmayan sosyal bilimcilere hitap etmektedir. Hodgson'un eseri *İslam'ın*

Serüveni'ne göre daha basit bir İslam tarihi okumayı hedefleyen okuyucular için idealdir. Ancak bu haliyle de kapsamı ve içeriği ile bazı bölümler konuya aşina olmayanlar için karmaşık ve fazla detaylı gelebilir.

Türkçe baskı bağlamında birkaç hususa dikkat çekmek gerekirse, genel olarak başarılı bir çeviri olduğunu söyleyebiliriz. Sonraki baskılarda giderilmesi gereken birkaç baskı hatasına değinmek yerinde olacaktır. Dipnotlarda tutarsızlıklar mevcut olup bazı kitap isimleri italik olması gerekirken düz yazılmış. Ayrıca, alıntıların gösteriminde de tutarsızlıklar söz konusudur. Mesela içe girinti olarak verilen alıntıların bazıları (s. 318) normal paragraf olarak verilmiştir. En dikkat çekici husus ise kitabın “Giriş” bölümünün hiç çevrilmemiş olmasıdır. İngilizce baskıda editörlerin (ve ilave olarak Johann P. Arnason'un) ortak olarak kaleme aldıkları giriş kısmı kitabın temel yapısını ve tercih ettikleri dönemlendirmenin mantığını anlatmaktadır. Bu kısım ya tasarım aşamasında gözden kaçtı ya da çevirmenin takdiri ile kitabın dışında tutuldu. Her hâlükârda kitabın orijinal versiyonuna yapılan bir müdahale olarak bu bölümün neden dahil edilmediği önemli bir sorudur. Bu hususların sonraki baskılarda düzeltilceğini ümit ederiz. Ayrıca kitabın İslam tarihi okurları için ufuk açıcı olacağını da düşünmekteyiz.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi **Yayın Esasları**

1. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* hakemli olup, yılda iki sayı yayımlanır. • 2. Dergide telif makale, metin neşri ve kitap kritiği gibi ilmi çalışmalar, sempozyum, seminer, konferans, panel, vefeyât haber ve değerlendirmeleri yayımlanır. • 3. Metin neşrine ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3'ünü geçmez. • 4. Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır. • 5. Bir yazarın aynı sayıda tek bir telif çalışmasına yer verilir. • 6. Makalelerde Türkçe ve İngilizce özet (600-750 kelime) ile anahtar kelimeler (5-10 kelime) bulunmalıdır. • 7. Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir. • 8. Yazıların şekil ve muhteva yönünden ön incelemesi Yayın Kurulu'nca yapılır. Gerek görüldüğünde Danışma Kurulu'nun da görüşü alınır. Yazı, sonuca göre hakemlere gönderilir. Yazıların yayımlanabilmesi için hakem raporlarının olumlu olması gerekir. Yazı, hakemlerin gerekli gördüğü düzeltmeler müellif tarafından yapıldıktan sonra yayımlanır. • 9. Yayımlanan yazıların dil, üslup ve muhteva yönünden ilmî ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. • 10. Dergide Türk Dil Kurumu (TDK) ve *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA) imla esasları uygulanır. • 11. Dergide yer alan yazıların telif hakları saklı olup yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.

Publication Guidelines for ***International Journal of Theological and Islamic Studies***

1. *International Journal of Theological and Islamic Studies (IJTIS)* is a peer-reviewed journal published twice a year. • 2. It is devoted to the publication of articles, editions of manuscripts and book reviews, as well as assessments of symposiums, seminars, conferences and panels and obituaries. • 3. The number of pages devoted to classic manuscripts should not be more than one-third of the total page numbers of an issue. • 4. The material submitted for publication may not be previously published or accepted for publication by another publisher. • 5. One author may have only one piece of work published in the same issue of the journal. • 6. Articles must be submitted with abstracts both in Turkish and English (600-750 words) along with key words (5-10 words). • 7. The journal publishes articles in Turkish and in other languages. • 8. The editorial board peruses the submitted material with regard to both form and content before sending it on to referees. They may also consider the views of the advisory board. After the deliberation of the editorial board, submitted material is sent to the referees. In order for any material to be published, the referees must approve it. The revision and improvement demanded by the referees must be implemented in order for an article to be published. • 9. Authors assume the responsibility of the article with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects. • 10. The style used by the Türk Dil Kurumu (Turkish Language Association) and the *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Encyclopedia of Islam)* is adopted in the journal. • 11. The material published in the journal is copyrighted; it cannot be used without proper reference.

شروط النشر لمجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره

1. إن مجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره مجلة محكمة وتصدر مرتين في السنة • 2. تقوم المجلة بنشر مقالات تأليفا كما تقوم بنشر نصوص محققة والتعريف بالنشاطات العلمية من كتب ومؤتمرات وندوات ومحاضرات، وأخبار وفيات وتقييمات علمية. • 3. ويجب ألا يزيد الحجم المخصص للنصوص المحققة على ثلث الحجم المجلة. • 4. ويجب ألا يكون المقال منشورا في أية مجلة أو مقدا للنشر في أية مجلة. • 5. لا يسمح للكاتب الواحد أكثر من مقال واحد تأليفا. • 6. ويجب أن يحتوي البحث على ملخص واف باللغة التركية والإنكليزية إذا كان البحث باللغة التركية والإنكليزية و ملخص باللغة العربية إذا كان البحث باللغة العربية (600-750 كلمة) مع كلمات مفتاحية (5-10 كلمة). • 7. لغة المجلة هي التركية، ويمكن نشر البحوث باللغات الأخرى. • 8. يتم فحص وتدقيق البحوث من حيث الشكل والمضمون من قبل هيئة التحرير للمجلة ويرجع إلى رأي اللجنة الاستشارية في حالة اللزوم. وحسب النتيجة يرسل البحث إلى محكمين. وتتم الموافقة على نشر البحث عند الحصول على تقارير إيجابية من المحكمين. وفي حالة طلب محكمين إجراء تصحيحات لازمة يتم نشر البحث بعد القيام بهذه التصحيحات من قبل المؤلف. • 9. لا تُعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قُبِلت للنشر أم لم تُقبل. المقالات التي تنشر في المجلة تعبر عن آراء كُتابها وجميع المسؤوليات العلمية والحقوقية عليهم من حيث اللغة الأسلوب والمضمون. • 10. أن تراعى أسس الإملاء المصطلح عليها في دائرة مجمع اللغة التركية والموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي. • 11. جميع حقوق التأليف للأبحاث الواردة في المجلة محفوظة، ولا يمكن الإقتباس قسما أو كليا دون الإشارة إلى البحث الوارد في المجلة.