

kalemname

17

June-Haziran 2024
Cilt:9

Kırıkkale Üniversitesi
İslami İlimler
Fakültesi Dergisi

Kırıkkale University
The Journal of Faculty of
Islamic Sciences



e-ISSN: 2651-3595

kalemname

Kırıkkale Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

9/17

HAZİRAN 2024

DergiPark
AKADEMİK

INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL

EBSCOhost

SÖBIAD

Scientific Indexing Services

Academic
Resource
Index
ResearchBib

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

e-ISSN: 2651-3595

Sayı/No:17

Haziran/June 2024

Dergi Eski Adı: Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi (KİİFAD)

(Eski ad altında yayımlanan sayılar: 2016, Cilt:1 Sayı:1-2; 2017, Cilt:2 Sayı:3-4; 2018, Cilt:3 Sayı:5)

Eski e-ISSN: 2547-9504

Previous Title: The Journal of Kırıkkale Islamic Sciences Faculty

(Year Range of Publication with Former Title: 2016-2018 Vol:1, No:1-Vol: 3, No:5)

Former e-ISSN: 2547-9504

Kapsam: Dinî Araştırmalar-Sosyal Bilimler

Scope: Religious Studies-Social Sciences

Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)

Period: Biannually (June & December)

Yayın Dili: Türkçe, İngilizce, Arapça, Almanca.

Publication Language: Turkish, English, Arabic, German.

Kalemname, yılda iki sayı yayımlanan uluslararası bilimsel ve hakemli bir dergidir.

Kalemname is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler; İngilizce-Türkçe başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce özet (en az 250 kelime) ve İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English-Turkish title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 250 words), and a bibliography prepared with the ISNAD.

YAYINCI/PUBLISHER

Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 71450, Kırıkkale, Türkiye.
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, 71450, Kırıkkale, Türkiye.

SAHİBİ/ OWNER

On behalf of Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences
Prof. Dr. Mevlüt ERTEN (mevluterten71@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ/RESPONSIBLE EDITOR

Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

EDİTÖR/EDITOR IN CHIEF

Prof. Dr. Ali ÇETİN (alicerintr@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

17. Sayı Editörleri/Editors of 17th Issue

Prof. Dr. Zekeriya Akman
Prof. Dr. Şahin Ahmetoğlu
Doç. Dr. Güldane Gündüzöz
Doç. Dr. Adem Yıldırım
Doç. Dr. Nejla Hacıoğlu
Doç. Dr. Mesut Cevher
Doç. Dr. F. Zeynep Belen
Doç. Dr. Muhammed Güngör
Dr. Öğr. Üyesi Vahdeddin Şimşek
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Türk
Dr. Öğr. Üyesi Yunus Kocabıyık
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Kara
Dr. Öğr. Üyesi İsmail Koçak
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Çınar
Arş. Gör. Fatıma Zehra Ögütcü
Arş. Gör. Betül Karaçöl
Arş. Gör. Büşra Oğuz
Arş. Gör. Muhammed Uç

YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN (mevluterten71@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Prof. Dr. Ali ÇETİN (alicerintr@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR (basdemir@ankara.edu.tr)
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Türkiye.

Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU (ih sancapcioglu@yahoo.com)
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Türkiye.

Prof. Dr. Zekeriya AKMAN (zekeriyaakman@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ (suelocan@gmail.com)
Akdeniz University, The Faculty of Arts and Sciences, Antalya, Türkiye.

Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU (sehmetoglu@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Adem YILDIRIM (ademyildirim@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Nejla HACIOĞLU (nejlahacioglu@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Gülşen YAĞIR HACIOĞLU (gulsenyagar@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Fatıma Zeynep BELEN (fzbelen@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Muhammed GÜNGÖR (muhammedgungor.tr@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Dr. Öğr. Üyesi Vahdeddin ŞİMŞEK (wahsim2012@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TÜRK (ibrahimkktc@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Dr. Öğr. Üyesi Yunus KOCABIYIK (yunuskocabiyik@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim KARA (ibrahimsivasi58@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ÇINAR (mramazancinar@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

ALAN EDİTÖRLERİ/FIELD EDITORS

Temel İslam Bilimleri/Basic Islamic Studies

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN (mevluterten71@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU (sehmetoglu@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Oğuzhan TAN (oguzhantanank@gmail.com)
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Türkiye.

Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ (gunduzoz50@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (rcetin@ankara.edu.tr)
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Türkiye.

Doç. Dr. Mesut CEVHER (mgouhar@yahoo.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Nejla HACIOĞLU (nejlahacioglu@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Adem YILDIRIM (ademyildirim@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN (caglayanharun@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Mehdi RIFAE (mhrifae@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Dr. Öğr. Üyesi Hanaa HARAMI (hanaaharami@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TÜRK (ibrahimkktc@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Dr. Öğr. Üyesi Yunus KOCABIYIK (yunuskocabiyik@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Dr. Öğr. Üyesi İsmail KOÇAK (ismail61kocak@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Felsefe ve Din Bilimleri/Philosophy and Religious Studies

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR (basdemir@ankara.edu.tr)
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Türkiye.

Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU (ihsancapcioglu@yahoo.com)
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Türkiye.

Prof. Dr. Ali ÇETİN (alicetintr@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Prof. Dr. Kâmil ŞAHİN (sahinkml@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Fatıma Zeynep BELEN (fzbelen@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Muhammed GÜNGÖR (muhammedgungor.tr@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Dr. Öğr. Üyesi Vahdeddin ŞİMŞEK (wahsim2012@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ÇINAR (mramazancinar@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

İslam Tarihi ve Sanatları/Islamic History and Arts

Prof. Dr. Zekeriya AKMAN (zekeriyaakman@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ (mnecati.baris@hbv.edu.tr)
AHBVU, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye.

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Ahmet Hakkı Turabi (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Ahmet Saim Kılavuz (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi)

Akram M Z M Abdul Rahman Agha (Doç. Dr., Int. Islamic University, Malezya)

Alfina Sibgatullina, (Prof. Dr., Academy of Sciences Moscow, Rusya)

Ali Durusoy (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Ali Köse (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Alim Yıldız (Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)

Aytaç Aydın (Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Bahattin Yaman (Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi)

Bayram Ali Çetinkaya (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

Bilal Kemikli (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi)

Bünyamin Erul (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Celal Türer (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Durmuş Arık (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Ebrahim Moosa (Prof. Dr., University of Notre Dame, Avustralya)

Erol Yılmaz (Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi)

Ersan Aslan (Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi)

Eyüp Baş (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Fatih Koca (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi)

Fatih Yahya Ayaz (Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi)

Fazlı Polat (Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi)

Fehrullah Terkan (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Glenn Peers (Prof. Dr., The University of Texas at Austin, ABD)

Halil İbrahim Bulut (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

Hasan Yücel Başdemir (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Hülya Alper (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)
Hüseyin Hansu (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)
İbrahim Çapak (Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi)
İhsan Çapçioğlu (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
İsmail Çalışkan (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Kadir Özköse (Prof. Dr., Bozok Üniversitesi)
Magdalena Kubarek (Dr., Nicolaus Copernicus University, Polonya)
Mahmut Ay (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Musa Yıldız (Prof. Dr., Gazi Üniversitesi)
Nahide Bozkurt (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Necdet Tosun (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)
Niyazali Aripov (Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)
Oğuzhan Tan (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi)
Rabiye Çetin (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi)
Recai Doğan (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Samagan Myrzaibraimov (Doç. Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)
Sema Önal (Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi)
Sönmez Kutlu (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Süleyman Akyürek (Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi)
Zeynabidin Acımamatov (Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)

DERGİ İLETİŞİMİ/JOURNAL CONTACT

Yazışma Adresi/Correspondence:

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kampüs, Yahşihan/ Kırıkkale.

Editör/Editor:

Ali ÇETİN (Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

Telefon/Telephone: +90 318 357 30 12

E-posta/E-mail: kalemnamedergi@gmail.com

YAYIN İLKELERİ

1. *Kalemname* uluslararası hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayımlanır. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.
2. *Kalemname*'de telif, çeviri, edisyon kritik, kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi tarzındaki çalışmalar yayımlanır.
3. Derginin yayın dili Türkçe olmakla beraber yayın kurulunun kararına göre yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Dergide yayımlanacak makalelerin bilimsel ve özgün, kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olmasına dikkat edilir.
6. Tüm makaleler ve tercüme hakem görüşüne arz edilir. Çeviriler orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir. Eser değerlendirme, tanıtım vs. hakkındaki yazıların yayımlanmasına yayın kurulu karar verir.
7. *Kalemname*'de yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra uygun görüldüğü takdirde iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi hâlinde yayımlanır. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Son karar ise yayın kuruluna aittir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir.” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen hâliyle nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
9. Onaylanan makaleler *Kalemname* makale yazım formatına uygun hâle getirilmesi için yazara gönderilir.
10. Yayın kurulu derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca kurul üyeleri yazarlara dil ve üslup konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.
11. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların yayın hakkı *Kalemname*'ye aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi *Kalemname Dergisi* yayın kuruluna aittir.
13. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve yazarlara bildirilir.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Jenerik/Generics

i-xi

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

1. **Nesâî'nin *Sünen*'ine Kaynaklığı Bakımından Mâlik'in Rivayetleri**
Üzeyir DURMUŞ 1-27
2. **Hanefî Fıkhının Mâturîdî Tefsirine Etkisi**
Şamil AŞBAY 28-39
3. **Husserl Fenomenolojisinde Yönelimsel Bilinç ve Epistemik Öznenin Oluşumu**
Halil AKBEL 40-58
4. **Transhümanizm: Geleneksel Dinlerle Etkileşimi ve Dinî Niteliği**
Şule GECE | Kübra BİNAY 59-76
5. **Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetle Mücadelede Kadın Odaklı Politikalara Aile Odaklı İtirazlar ve İstanbul Sözleşmesi Örneğinde Dinin Rolü**
Hidayet TUKSAL | Zeynep Nur DÜLGER 77-105
6. **İsmail Hakkı Bursevî'nin Perspektifinden Cinler-*Rûhu'l-Beyân* Bağlamında-**
Nurdane GÜLER | Nuran GÖKER 106-127
7. ***Theaetetus* Diyalogu Bağlamında Platon'da Bilginin Tanımı Sorunu**
Abdullah Enes AYDIN 128-149

KİTAP İNCELEMESİ/BOOK REVIEW

1. **James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion***
Şeyma DEMİRTAŞ 150-153

EDİTÖRDEN

Değerli okuyucularımız,

Kalemname Dergisi olarak 17. sayımızla Türk kültür hayatına katkı sunmak üzere huzurlarınızdayız. Dergimizde, bütün bilimsel alanlarında literatüre katkı sağlayacak çalışmaları, evrensel ilkeler ve akademik ölçütler bağlamında değerlendirerek yayınlıyoruz. Dergimize emek veren akademik kadromuzun temel amacı, düşün hayatımızın sorunlarına olanaklar çerçevesinde çözüm sunabilen çalışmaları titiz bir sürecin ardından sizlerle buluşturabilmektedir. Bu anlamda dergimiz, kültür dünyamıza katkı sunmak isteyen bütün akademisyenlere, yasal sınırlar çerçevesinde her zaman ve koşulda açıktır.

Bu yayında çalışmaları bulunan araştırmacılara, akademisyenlere, süreçte katkı sunan çalışma arkadaşlarımıza ve siz değerli okuyucularımıza gönülden teşekkür ediyoruz.

18. sayımızda tekrar görüşmek üzere en derin saygılarımızı sunuyoruz.

Editör
Prof. Dr. Ali ÇETİN

EDITORIAL MESSAGE

Dear readers,

As *Kalemname Journal*, we are here to contribute to Turkish cultural life with our 17th issue. In our journal, we evaluate and publish studies that will add value to the literature in the field of social sciences, especially Islamic Sciences, in the context of universal values and academic criteria. The main aim of our academic staff who work in our journal is to bring together studies that can offer solutions to the problems of our thought lives within the framework of the possibilities after a meticulous process. In this sense, our journal is open to all academics who are willing to contribute to our cultural world, at all times and conditions within the legal limits.

We sincerely thank to the researchers, academicians, colleagues, and valuable readers who contributed to this process.

We offer our deepest respects to see you again in our 18th issue.

Editor
Prof. Dr. Ali CETIN

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

kalemname

Kırıkkale University The Journal of Faculty of Islamic Sciences

NESÂÎ'NİN SÜNEN'İNE KAYNAKLIĞI BAKIMINDAN MÂLİK'İN
RİVAYETLERİ

Üzeyir DURMUŞ

Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Temel İslami İlimler Bölümü

Hadis Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

Çanakkale, Türkiye.

uzeyirdurmus@comu.edu.tr

orcid.org/0000-0003-1776-6160

Öz

İmam Mâlik tarafından nakledilen rivayetlerin *Kütüb-i Sitte*'ye kaynaklığı hadis tarihi ve literatürü açısından önemli bir konudur. Nesâî'nin, *Sünen*'inde Mâlik'ten naklettiği rivayetler de bu konunun bir bölümünü oluşturmaktadır. Tespitlerimize göre bu hususta günümüze kadar herhangi bir müstakil çalışma yapılmamıştır. Bu makale kapsamında, konunun açıklığa kavuşturulması için Nesâî'nin *Sünen*'i baştan sona taranmış, onun Mâlik'ten rivayetleri tek tek tespit edilmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır: Nesâî eserinde Mâlik'ten toplam 357 rivayet aktarmıştır. Nesâî bu rivayetleri, Mâlik'in 21 farklı talebesi yoluyla almıştır. İlgili rivayetlerin 166 tanesi -yaklaşık %47'si- Kuteybe b. Saîd tarikiyle nakledilmiştir. Nesâî'nin Mâlik'ten rivayette ilk tercihi Mâlik'in bu talebesidir. Nesâî, Mâlik'ten hem talebeleri hem talebelerinin talebeleri hem de talebelerinin talebelerinin talebeleri vasıtasıyla hadis nakletmekle birlikte doğrudan onun talebelerinden aldığı rivayetler, Mâlik'ten aktardığı rivayetlerin yaklaşık %48'ini oluşturmaktadır. Nesâî'nin Mâlik'ten rivayetleri *Muvatta*'ın Leysî, Şeybânî, Zührî, Ka'nebî, Hadesânî, Abdurrahmân b. Kâsım, Abdullâh b. Vehb ve Ali b. Ziyâd rivayetlerinde araştırıldığında 9 tanesi hariç kalanının bu nüshalarda yer aldığı görülmüştür. Nesâî'nin Mâlik'ten yaptığı rivayetlerin 337 tanesi Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî nüshasında yer almaktadır. 11 rivayet de Zührî, Şeybânî ve İbnü'l-Kâsım rivayetlerinde tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Hadis, Nesâî, Mâlik, Sünen, el-Muvatta', Rivayet.*

MÂLİK'S NARRATIONS in TERMS of THE SOURCE to NASÂÎ'S
SUNAN

Abstract

The source of the narrations transmitted by Imâm Mâlik to *al-Kutub as-Sitta* is an important issue in terms of history of hadith and literature of hadith. The narrations that narrated by Nasâî from Mâlik in his *Sunan* also constitute a part of this subject. According to our findings, no independent study has been carried out on this issue until today. Within the scope of this article, *Nasâî's Sunan* was scanned from beginning to end in order to clarify the subject, his narrations from Mâlik were determined one by one and the following conclusions were reached: *Muwatta* of Imâm Mâlik is one of the sources of the *Nasâî's-Sunan*. Nasâî narrated 357 narrations from

Mâlik. Nasâî received these narrations through 21 different students of Mâlik. 166 of them - about %47 of these narratives- was narrated from Kutaybah b. Saîd. The first preference of Nasâî in the narration from Mâlik is this student of Mâlik. Nasâî narrated hadiths from Mâlik through his students and students of their students and students of their students, but Nasâî's narrations from Mâlik his direct students are about %48 of the total narratives from Mâlik. Narrations of Nasâî from Mâlik when searched in the Muwaţta's narrations, it was observed that the remaining 9 of them were included in these narrations. Most of the narrations of Nasâî (337 narrations) from Mâlik are located in narration of al-Laysî. 11 narrations have been identified in the Zuhri's narration and Shaybanî's narration and Ibn al-Kâsim's narration.

Keywords: *Hadith, Nasâî, Mâlik, Sunan, Muwaţta', Narration.*

Giriş

Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî'nin (ö. 303/915) *Sünen*'i muhaddislerce *Kütüb-i Sitte*'nin beşinci kitabı olarak görülmektedir. Bu eserde de diğer *Kütüb-i Sitte* kitaplarında olduğu gibi İmam Mâlik'e (ö. 179/795) istinâd eden rivayetler bulunmaktadır.

Nesâî, Mâlik'in 21 talebesinden 357 rivayette bulunmuştur. Araştırmalarımıza göre; Buhârî 26, Müslim ve Tirmizî 23, Ebû Dâvûd 14, İbn Mâce 31, Dârimî ise Mâlik'in 22 talebesinden hadis nakletmiştir. Nesâî'nin en çok rivayette bulunduğu Mâlik'in talebesi kendisinden 166 rivayet aktardığı Kuteybe b. Saîd'dir. Mâlik'in rivayetlerinin *Kütüb-i Sitte*'ye kaynaklığına dair yaptığımız bir dizi araştırmanın¹ sonuçlarına göre; Buhârî, *Sahîh*'inde Abdullâh b. Yûsuf et-Tinnîsî'yi (ö. 218/833); Müslim, *Sahîh*'inde Yahyâ b. Yahyâ et-Temîmî'yi (ö. 226/840); Ebû Dâvûd, *Sünen*'inde Abdullâh b. Mesleme'yi (ö. 221/836); Tirmizî, *Sünen*'inde Ma'n b. İsâ'yi (ö. 198/814); İbn Mâce, *Sünen*'inde Hişâm b. Ammâr'ı (ö. 245/859); Dârimî *Sünen*'inde Hâlid b. Mahled'i (ö. 213/828) Mâlik'ten rivayet konusunda daha çok tercih etmiştir.

Bu çalışma kapsamında önce Nesâî'nin Mâlik'ten rivayet ettiği hadislerin numaraları toplu olarak verilecek, sonra bu rivayetlerin Leysî nüshası esas alınmak üzere mevcut *Muvatta'* nüshalarındaki ve gerek duyulduğu takdirde Cevherî'nin *Müsnedü'l-Muvatta'* adlı eserindeki yerleri, terceme, sened ve metin uyumları incelenecek, daha sonra oluşan istatistikî bilgiler kaydedilecektir. Böylelikle hadis edebiyatı ve hadis tarihi açısından önemli bir konu olan

¹ İlgili araştırma dizisinde *Kütüb-i Sitte*'nin tüm kitapları ayrı ayrı incelenerek her birindeki Mâlik kanalıyla gelen tüm rivayetler tespit edilmiştir. Bu makale, belirtilen araştırma silsilesinin bir halkasını teşkil etmektedir.

Mâlik'in rivayetlerinin *Kütüb-i Sitte*'ye etkisi mevzûu Nesâî'nin *Sünen*'i kapsamında somut boyutlarıyla aydınlığa kavuşmuş olacaktır.

1. Nesâî'nin *Sünen*'inde Mâlik'ten Naklettiği Rivayetler

Nesâî'nin, *Sünen*'inde Mâlik'ten aktardığı tüm rivayetleri tespit etmek üzere yaptığımız araştırma sonucunda bahsi geçen eserde bu nitelikte 357 merfû' ve mevkûf rivayet bulunmuştur. *Sünen*'de Mâlik'ten maktû' hadis nakledilmemiştir.

Aşağıda bu 357 rivayetin *Sünen*'deki numaralarına ait liste yer almaktadır. Listede ilgili rivayet mevkûf ise (V), mütâbi' ise (M) harfi ile gösterilecek, merfû' rivayetler için asıl ve çoğunlukta oldukları için herhangi bir belirteç kullanılmayacaktır. Kıraat yoluyla alınan hadislere (KIR), çift senedli hadislere (+1) sembolü ile işaret edilecektir. Çift senedli hadislerin biri kıraat yoluyla alınmışsa (+1K) sembolü kullanılacaktır.

7, 20(KIR), 23, 59, 63, 68, 71(+1K), 75, 76, 79(KIR), 86, 88(+1), 97(KIR), 98, 103, 143, 146, 150, 156, 163(+1K), 168, 186(KIR), 208, 218, 225, 232, 242, 247, 260, 277, 278(M+2), 302, 303, 310, 315, 332, 340, 342, 355, 366, 389, 391, 411, 440(KIR), 455, 458, 461, 472, 485, 492, 493, 506, 512, 517, 540(+1K), 545, 553, 559, 561, 563, 587(KIR), 593, 598, 601, 605, 607, 637, 644, 654, 670, 671, 673, 695, 698, 721, 724, 730, 733, 740, 743, 745, 749(KIR), 756, 757, 763, 764, 788(+1K), 801, 823, 832, 837, 838, 848, 852, 857, 873, 878, 909, 919, 928, 929, 930, 934(KIR), 937(KIR), 942, 961, 987, 994, 995, 1000, 1044, 1057, 1059, 1062, 1063, 1095(KIR), 1155, 1204, 1222, 1225, 126, 1252, 1267, 1285(KIR), 1294(+1K), 1376, 1377, 1382, 1388, 1423, 1427, 1474, 1493, 1504, 1511, 1537, 1577(KIR), 1597, 1602, 1603, 1604, 1620, 1648, 1658, 1688, 1694(KIR), 1696, 1697(KIR), 1726, 1737, 1738, 1773, 1784, 1792, 1835(KIR), 1846(KIR), 1856, 1875, 1881, 1898, 1907, 1930, 1971, 1980, 2038(KIR), 2063, 2072(KIR), 2073, 2077, 2121(KIR), 2199, 2200, 2201, 2238(KIR), 2306, 2340(M), 2341(KIR), 2343(KIR), 2351, 2445, 2471(KIR), 2474, 2497, 2502, 2503(KIR), 2533, 2565(+1), 2572, 2577, 2588, 2589, 2596(KIR), 2615(KIR), 2629, 2641(KIR), 2649(KIR), 2651, 2661(KIR), 2663(KIR), 2665, 2666(KIR), 2669, 2674, 2685, 2715, 2716, 2734, 2749, 2760, 2764(KIR), 2781, 2793, 2799, 2816, 2818(KIR), 2819, 2828, 2842, 2843, 2851(KIR), 2867, 2868, 2886, 2900(KIR), 2925(KIR), 2927, 2944(KIR), 2950, 2963, 2969, 2972(KIR), 2981(KIR), 2995(KIR), 3000, 3005, 3009, 3050, 3051, 3069, 3122(KIR), 3156(KIR), 3166(KIR), 3171(KIR), 3183(KIR), 3240(+1K), 3245(KIR), 3260, 3261, 3268, 3275, 3288, 3300, 3302, 3307, 3313, 3316, 3324, 3326, 3337(+1K), 3351(KIR), 3359, 3366(KIR), 3367, 3390, 3402,

3437, 3447, 3462, 3477, 3506(KIR), 3510(KIR), 3514, 3533(KIR), 3563(KIR), 3569, 3584(KIR), 3616, 3649, 3650(KIR), 3673(KIR), 3745(KIR), 3806, 3807, 3827(KIR), 3893(KIR), 3900, 3901(M), 3903(M), 4100, 4151(KIR), 4185, 4235(KIR), 4252(+1K), 4259, 4277, 4314, 4315, 4324, 4335, 4350, 4361, 4419(KIR), 4426(KIR), 4431, 4465(KIR), 4484, 4496, 4503, 4505, 4509(KIR), 4526(KIR), 4534, 4541, 4545, 4553(KIR), 4567, 4568, 4570, 4572, 4595, 4596, 4605(KIR), 4617, 4625(KIR), 4644, 4658, 4664, 4691(KIR), 4710, 4711, 4717(M), 4718(KIR), 4819, 4820(KIR), 4857(KIR), 4908, 4927(VKIR), 4930(VKIR), 4998, 5025(+1K), 5026, 5028, 5033(+1K), 5036(+1K), 5043(M), 5044, 5269(KIR), 5349, 5391(KIR), 5410, 5508, 5512, 5514(KIR), 5592(+1), 5671(+1K), 5699(KIR), 5708(KIR).

Bu 357 rivayetin 16 tanesi çift senedlidir.² Her sened ayrı bir hadis olarak değerlendirildiği takdirde toplam rivayet sayısı 373 olmaktadır.

Rivayetlerin 7 tanesi mütâbi'dir.³ 1738 ve 3903 numaralı mütâbi'ler müstakil numaralıdır.

Nesâi *Sünen*'inde 2 yerde⁴ Mâlik'ten gelen hadislerle ilgili bilgiler de aktarmaktadır. Bunların ilki hadisteki bir kelimenin açıklamasına, diğeri ise rivayetle ilgili bir ihtilâfa dairdir. Ayrıca *Sünen*'de 2827 ve 3003 numaralı hadislerde geçen bir raviden Mâlik'in de rivayette bulunduğu zikredilmektedir.

Yukarıda da belirtildiği üzere *Sünen*'de Mâlik'ten rivayet edilen ve müstakil numara verilen 357 merfû' ve mevkûf hadis bulunmaktadır. Bunların 356 tanesi merfû' ve 1 tanesi mevkûftur.⁵ Görüldüğü üzere Nesâi, önemli bir mevkûf ve maktû' hadis kaynağı olan *Muvatta*'dan bir istisna haricinde sadece merfû' hadis almayı tercih etmiştir. Bunun en önemli nedeni Nesâi'nin eserinin sünen olması, dolayısıyla çoğunlukla merfû' hadislerden oluşmasıdır.

2. *Sünen* ve *Muvatta*' Rivayetleri Arasında Uyum Karşılaştırması

Nesâi'nin Mâlik'ten naklettiği rivayetlerin günümüze ulaşabilen *Muvatta*' nüshalarındaki rivayetlerle karşılaştırılması, Nesâi'nin ve diğer *Muvatta*' râvîlerinin Mâlik'ten rivayetlerini

² Bkz. 71, 88, 163, 278, 540, 788, 1294, 2565, 3240, 3337, 4252, 5025, 5033, 5036, 5592, 5671 numaralı *Sünen* hadisleri.

³ Bkz. 278, 1738, 2340, 3901, 3903, 4717, 5043 numaralı *Sünen* hadisleri.

⁴ 3533 ve 4718 numaralı *Sünen* hadislerinde.

⁵ 5708 numaralı *Sünen* hadisi. Bu rivayetin dışında, 1792, 2340, 2341, 2343, 3005, 3009, 3050, 3901, 4927, 4930, 5044 ve 5699 numaralı hadisler de mevkûf gibi görünseler bile bunların birçoğunun *Sünen*'de merfû' rivayetlerinin verilmesi ve bir kısmının da hükmen merfû' sayılacak mahiyette olması nedeniyle bunlara mevkûf denemez.

özgünlüğünü bozmadan aktarmadaki başarı oranları, dolayısıyla genel olarak hadislerin sonraki nesillere korunarak aktarılıp aktarılmadığı konusunda bir fikir verecektir. Belirtilen karşılaştırmayı burada yapmak makale sınırlarını çok aşacağı için onun yerine yapılan karşılaştırmanın sonuçları ana hatlarıyla ortaya konulacaktır. Bu karşılaştırma kapsamında *Sünen*'deki Mâlik rivayetleri öncelikle *Muvatta*'nın Leysî nüshasında araştırılacak, rivayet orada bulunduğu takdirde bu nüshanın kaynak gösterilmesiyle yetinilecektir. Leysî nüshasında bulunamayan rivayetler için ise diğer nüshalara, onlarda da bulunamaması durumunda Cevherî'nin *Müsnedü'l-Muvattâ*' adlı eserine mürâcaat edilecektir. Sonuçların kaydedilmesi çerçevesinde önce rivayetın sıra numarası ile *Sünen*'deki numarası ve yeri, sonra –varsa– *Muvatta*'daki yeri, daha sonra da sırasıyla bab başlıkları, sened ve metinleri arasındaki uyuma dair bilgi verilecektir. Kolaylık olması açısından başlık, sened ve metinlerle ilgili olarak aynı iseler A, farklı iseler F, çok benzer iseler Ç, benzer iseler B harfi sembol olarak kullanılacaktır. İki rivayet arasında (ف) ve (و) harflerinin birbiri yerine kullanımını gibi durumlarla eş anlamlı kelime kullanımları yok sayılacak fakat bir iki harften fazla farklılık dikkate alınacaktır. Ayrıca rivayet mevkuf ise (V), maktû' ise (K), mütâbi' ise (M) harfi ile gösterilecek, Mâlik'in görüşleri ve onunla ilgili bilgiler için (G) harfi kullanılacak, merfû' rivayetler için herhangi bir belirteç kullanılmayacaktır. Rivayetlerden birinin eksik veya özet diğerinin tam olması durumunda, kısa olan *Muvatta*'daysa TK, *Sünen*'deyse KT ile gösterilecektir.

Bu kurallar çerçevesinde *Sünen*'deki sırasıyla ortaya çıkan tablo aşağıdadır.⁶

2.1. Tahâret (35 Hadis)

No	<i>Sünen</i>	<i>Muvatta</i> '	Başlık	Sened	Metin
1/7	Tahâret, 7	Tahâret, 114	F	A	TK
2/20	Tahâret, 19	Kible, 1	Ç	A	Ç
3/23	Tahâret, 22	Kible, 3	Ç	A	KT
4/59	Tahâret, 47	Tahâret, 12	Ç	A	Ç
5/63	Tahâret, 51	Tahâret, 35	F	A	A
6/68	Tahâret, 54	Tahâret, 13	F	A	Ç
7/71	Tahâret, 57	Tahâret, 15	F	A	Ç
8/75	Tahâret, 60	Şeybânî, 983	F	A	A
9/76	Tahâret, 61	Tahâret, 32	F	A	A
10/79	Tahâret, 63	Tahâret, 41	F	A	KT

⁶ Rakamlandırma konusunda *Sünen*'in, Abdülfettâh Ebû Gudde tarafından tahkik edilen ve 5758 rivayet içeren basımı esas alınmıştır.

11/86	Tahâret, 70	Tahâret, 2	F	A	KT
12/88	Tahâret, 72	Tahâret, 3	F	A	A
13/97	Tahâret, 80	Tahâret, 1	F	A	Ç
14/98	Tahâret, 81 (Tekrar)	Tahâret, 1	F	A	Ç
15/103	Tahâret, 85	Tahâret, 30	F	A	A
16/143	Tahâret, 107	Kasru's-salât, 55	F	A	A
17/146	Tahâret, 108	Tahâret, 29	F	A	KT
18/150	Tahâret, 110	Tahâret, 28	F	A	KT
19/156	Tahâret, 112	Tahâret, 53	F	A	A
20/163	Tahâret, 118	Tahâret, 58	F	A	A
21/168	Tahâret, 120	Salâtu'l-leyl, 2	Ç	A	A
22/186	Tahâret, 124	Tahâret, 20	F	A	Ç
23/208	Tahâret, 134	Tahâret, 105	F	A	Ç
24/218	Tahâret, 138	Tahâret, 104	F	A	A
25/225	Tahâret, 143	Kasru's-salât, 27	F	A	KT
26/232	Tahâret, 146	Ebû Mus'ab, 145	F	A	Ç
27/242	Tahâret, 151	Hac, 223	F	A	KT
28/247	Tahâret, 156	Tahâret, 67	F	A	Ç
29/260	Tahâret, 167	Tahâret, 76	Ç	A	A
30/277	Tahâret, 176	Tahâret, 102	F	A	A
31/278	Tahâret, 176	İbnü'l-Kâsım, 462	F	A	A
32/302	Tahâret, 189	Tahâret, 110	Ç	A	A
33/303	Tahâret, 189	Tahâret, 109	Ç	A	Ç
34/310	Tahâret, 194	Tahâret, 89	Ç	A	Ç
35/315	Tahâret, 197	Bulunamadı			

2.2. Miyâh (3 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
36/332	Miyâh, 4 (Tekrar)	Tahâret, 12	F	A	Ç
37/340	Miyâh, 8 (Tekrar)	Tahâret, 13	F	A	Ç
38/342	Miyâh, 10 (Tekrar)	Tahâret, 15	F	A	Ç

2.3. Hayz (4 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
39/355	Hayz, 3 (Tekrar)	Tahâret, 105	F	A	Ç
40/366	Hayz, 6 (Tekrar)	Tahâret, 104	F	A	Ç
41/389	Hayz, 21 (Tekrar)	Tahâret, 102	F	A	A
42/391	Hayz, 23	Hac, 226	F	A	Ç

2.4. Gusl (2 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
43/411	Gusl, 9 (Tekrar)	Ebû Mus'ab, 145	F	A	Ç
44/440	Gusl, 28 (Tekrar)	Tahâret, 53	A	A	A

2.5. Salât (7 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
45/455	Salât, 3	Kasru's-salât, 8	F	A	KT
46/458	Salât, 4	Kasru's-salât, 94	F	A	Ç
47/461	Salât, 6	Salâtu'l-leyl, 14	F	A	A
48/472	Salât, 14	Salâtu'l-cemâat, 25	F	A	A
49/485	Salât, 21	Kasru's-salât, 82	F	A	Ç
50/492	Salât, 23	Kasru's-salât, 26	F	A	Ç
51/493	Salât, 24	Kible, 6	B	A	A

2.6. Mevâkît (15 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
52/506	Mevâkît, 8	Vukûtu's-salât, 11	F	A	Ç
53/512	Mevâkît, 9	Vukûtu's-salât, 21	F	A	A
54/517	Mevâkît, 11	Vukûtu's-salât, 5	F	A	A
55/540	Mevâkît, 22	Salât, 3	F	A	A
56/545	Mevâkît, 25	Vukûtu's-salât, 4	F	A	A
57/553	Mevâkît, 30	Vukûtu's-salât, 15	A	A	Ç
58/559	Mevâkît, 31	Kur'an, 44	F	A	A
59/561	Mevâkît, 32	Kur'an, 48	Ç	A	A
60/563	Mevâkît, 33	Kur'an, 47	Ç	A	A
61/587	Mevâkît, 42	Kasru's-salât, 2	B	A	KT
62/593	Mevâkît, 45	Bulunamadı			
63/598	Mevâkît, 46	Kasru's-salât, 3	B	A	Ç
64/601	Mevâkît, 47	Kasru's-salât, 4	B	A	A
65/605	Mevâkît, 49	Hac, 198	Ç	A	A
66/607	Mevâkît, 49	Hac, 196	B	A	Ç

2.7. Ezân (6 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
67/637	Ezân, 9	Salât, 14	F	A	A
68/644	Ezân, 14	Salât, 5	F	A	A
69/654	Ezân, 17	Salât, 10	F	A	A
70/670	Ezân, 30	Salât, 6	F	A	Ç

71/671	Ezân, 31 (Tekrar)	Salât, 3	F	A	A
72/673	Ezân, 33	Salât, 2	F	A	A

2.8. Mesâcid (7 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
73/695	Mesâcid, 7	Kible, 11	Ç	A	A
74/698	Mesâcid, 9	Kasru's-salât, 71	F	A	A
75/721	Mesâcid, 28	Kasru's-salât, 87	F	A	A
76/724	Mesâcid, 31	Kible, 4	B	A	Ç
77/730	Mesâcid, 37	Kasru's-salât, 57	F	A	A
78/733	Mesâcid, 40	Kasru's-salât, 51	F	A	A
79/740	Mesâcid, 46	Kasru's-salât, 25	F	A	A

2.9. Kible (7 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
80/743	Kible, 2 (Tekrar)	Kasru's-salât, 25	F	A	Ç
81/745	Kible, 3 (Tekrar)	Kible, 6	F	A	A
82/749	Kible, 6	Hac, 193	F	A	TK
		İbnü'l-Kâsım, 226	F	A	A
83/756	Kible, 8	Kasru's-salât, 34	Ç	A	KT
84/757	Kible, 8	Kasru's-salât, 33	Ç	A	KT
85/763	Kible, 14	Salâtu'l-cemâat, 30	B	A	A
86/764	Kible, 14	Salâtu'l-cemâat, 29	B	A	Ç

2.10. İmâmet (10 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
87/788	İmâmet, 10	Kasru's-salât, 86	F	A	A
88/801	İmâmet, 19	Kasru's-salât, 31	F	A	Ç
89/823	İmâmet, 35	Salâtu'l-cemâat, 13	F	A	A
90/832	İmâmet, 40	Salâtu'l-cemâat, 16	B	A	Ç
91/837	İmâmet, 43	Salâtu'l-cemâat, 1	Ç	A	A
92/838	İmâmet, 43	Salâtu'l-cemâat, 2	Ç	A	A
93/848	İmâmet, 49	Salâtu'l-cemâat, 3	F	A	A
94/852	İmâmet, 51	Kasru's-salât, 49	F	A	Ç
95/857	İmâmet, 53	Salâtu'l-cemâat, 8	Ç	A	Ç
96/873	İmâmet, 64	Kasru's-salât, 69	F	A	Ç

2.11. İftitâh (14 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
97/878	İftitâh, 3	Salât, 16	F	A	Ç

98/909	İftitâh, 23	Salât, 39	F	A	Ç
99/919	İftitâh, 28	Salât, 44	A	A	Ç
100/928	İftitâh, 33	Salât, 45 öncesi	F	A	KT
101/929	İftitâh, 34	Salât, 45	Ç	A	A
102/930	İftitâh, 35	Salât, 46	B	A	A
103/934	İftitâh, 37	Kur'ân, 7	Ç	A	A
104/937	İftitâh, 37	Kur'ân, 5	Ç	A	Ç
105/942	İftitâh, 37	Kur'ân, 6	Ç	A	A
106/961	İftitâh, 51	Kur'ân, 12	F	A	A
107/987	İftitâh, 65	Salât, 23	B	A	Ç
108/994	İftitâh, 69	Kur'ân, 18	B	A	KT
109/995	İftitâh, 69	Kur'ân, 17	B	A	Ç
110/1000	İftitâh, 73	Salât, 27	B	A	A

2.12. Tatbîk (7 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
111/1044	Tatbîk, 7	Salât, 28	B	A	Ç
112/1057	Tatbîk, 19 (Tekrar)	Salât, 16	B	A	Ç
113/1059	Tatbîk, 21 (Tekrar)	Salât, 16	F	A	Ç
114/1062	Tatbîk, 22	Kur'ân, 25	F	A	A
115/1063	Tatbîk, 23	Salât, 47	F	A	Ç
116/1095	Tatbîk, 42	İ'tikâf, 9	F	A	KT
117/1155	Tatbîk, 94	Salât, 19	F	A	A

2.13. Sehv (8 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
118/1204	Sehv, 13	Kasru's-salât, 81	F	A	A
119/1222	Sehv, 21	Salât, 65	F	A	A
120/1225	Sehv, 22	Salât, 58	Ç	A	Ç
121/1226	Sehv, 22	Salât, 59	Ç	A	Ç
122/1252	Sehv, 25	Sehv, 1	F	A	Ç
123/1267	Sehv, 33	Salât, 48	F	A	Ç
124/1285	Sehv, 49	Kasru's-salât, 67	B	A	Ç
125/1294	Sehv, 54	Kasru's-salât, 66	B	A	Ç

2.14. Cumua (6 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
126/1376	Cumua, 7	Cumua, 5	Ç	A	A
127/1377	Cumua, 8	Cumua, 4	Ç	A	A

128/1382	Cumua, 11	Libâs, 18	F	A	Ç
129/1388	Cumua, 14	Cumua, 1	F	A	Ç
130/1423	Cumua, 40	Cumua, 19	Ç	A	A
131/1427	Cumua, 43 (Tekrar)	Kasru's-salât, 69	F	A	KT

2.15. Taksîru's-salât fi's-sefer
Mâlik'ten hadis alınmamıştır.

2.16. Kusûf (2 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
132/1474	Kusûf, 11	Kusûf, 1	B	A	Ç
133/1493	Kusûf, 17	Kusûf, 2	F	A	Ç

2.17. İstiskâ (2 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
134/1504	İstiskâ, 1	İstiskâ, 3	F	A	Ç
135/1511	İstiskâ, 7	İstiskâ, 1	F	A	Ç

2.18. Havf (1 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
136/1537	Havf	Havf, 1	A	A	A

2.19. İdeyn (2 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
137/1577	İdeyn, 21	Cumua, 6	B	B	Ç
		İbn Vehb, 223	-	A	A
138/1597	İdeyn, 36	Bulunamadı			

2.20. Kıyâmu'l-leyl ve Tatavvuu'n-nehâr (16 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
139/1602	Kıyâmu'l-leyl, 3	Salât fi ramazân, 2	B	A	KT
140/1603	Kıyâmu'l-leyl, 3 (Tekrar)	Salât fi ramazân, 2	B	A	KT
141/1604	Kıyâmu'l-leyl, 4	Salât fi ramazân, 1	B	A	A
142/1620	Kıyâmu'l-leyl, 9	Salâtu'l-leyl, 11	F	A	Ç
143/1648	Kıyâmu'l-leyl, 18	Salâtu'l-cemâat, 23	F	A	A
144/1658	Kıyâmu'l-leyl, 19	Salâtu'l-cemâat, 21	Ç	A	A
145/1688	Kıyâmu'l-leyl, 33	Salâtu'l-leyl, 15	F	A	KT
146/1694	Kıyâmu'l-leyl, 35	Salâtu'l-leyl, 13	F	A	A
147/1696	Kıyâmu'l-leyl, 35	Salâtu'l-leyl, 8	F	A	Ç
148/1697	Kıyâmu'l-leyl, 36	Salâtu'l-leyl, 9	F	A	A
149/1726	Kıyâmu'l-leyl, 44 (Tekrar)	Salâtu'l-leyl, 8	F	A	Ç

150/1737	Kıyâmu'l-leyl, 49	Bulunamadı (İbn Vehb, 340)			
151/1738	Kıyâmu'l-leyl, 49 (M)	Bulunamadı (İbn Vehb, 340)			
152/1773	Kıyâmu'l-leyl, 60	Salâtu'l-leyl, 29	B	A	Ç
153/1784	Kıyâmu'l-leyl, 61	Salâtu'l-leyl, 1	B	A	A
154/1792	Kıyâmu'l-leyl, 65	Kur'ân, 3	F	A	A

2.21. Cenâiz (15 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
155/1835	Cenâiz, 10	Cenâiz, 50	F	A	A
156/1846	Cenâiz, 14	Cenâiz, 36	A	A	A
157/1856	Cenâiz, 15	Cenâiz, 37	B	A	Ç
158/1875	Cenâiz, 25	Cenâiz, 38	F	A	A
159/1881	Cenâiz, 28	Cenâiz, 2	B	A	A
160/1898	Cenâiz, 39	Cenâiz, 5	F	A	A
161/1907	Cenâiz, 43	Cenâiz, 15	F	A	Ç
162/1930	Cenâiz, 48	Cenâiz, 54	F	A	Ç
163/1971	Cenâiz, 72	Cenâiz, 14	F	A	Ç
164/1980	Cenâiz, 76 (Tekrar)	Cenâiz, 14	Ç	A	Ç
165/2038	Cenâiz, 103	Cenâiz, 55	F	A	A
166/2063	Cenâiz, 115	Kur'ân, 33	F	A	Ç
167/2072	Cenâiz, 116	Cenâiz, 47	F	A	Ç
168/2073	Cenâiz, 117	Cenâiz, 49	F	A	Ç
169/2077	Cenâiz, 10	Cenâiz, 48	F	A	A

2.22. Sıyâm (10 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
170/2121	Sıyâm, 10	Sıyâm, 1	F	A	A
171/2199	Sıyâm, 39 (Tekrar)	Salât fî ramazân, 2	B	A	A
172/2200	Sıyâm, 39 (Tekrar)	Salât fî ramazân, 2	B	A	A
173/2201	Sıyâm, 39 (Tekrar)	Salât fî ramazân, 2	B	A	A
174/2238	Sıyâm, 43	Cihâd, 49	F	A	Ç
175/2306	Sıyâm, 58	Sıyâm, 24	F	Ç	Ç
176/2340	Sıyâm, 68	Ebû Mus'ab, 776	F	A	Ç
177/2341	Sıyâm, 68	Ebû Mus'ab, 776	F	A	Ç
178/2343	Sıyâm, 68	Ebû Mus'ab, 775	F	A	Ç
179/2351	Sıyâm, 70	Sıyâm, 56	F	A	KT

2.23. Zekât (14 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
180/2445	Zekât, 5	Zekât, 1	F	A	Ç
181/2471	Zekât, 17	Zekât, 37	Ç	A	A
182/2474	Zekât, 18 (Tekrar)	Zekât, 1	F	A	Ç
183/2497	Zekât, 28	Ukûl, 12	F	A	A
184/2502	Zekât, 32	Zekât, 52	F	A	Ç
185/2503	Zekât, 33 (Tekrar)	Zekât, 52	F	A	A
186/2533	Zekât, 52	Sadaka, 8	F	A	Ç
187/2565	Zekât, 70	Sıfetur'n-Nebî, 8	F	A	Ç
188/2572	Zekât, 76	Sıfetur'n-Nebî, 7	Ç	A	Ç
189/2577	Zekât, 78	Ebû Mus'ab, 1915	F	B	KT
		Müsned, 306	-	A	KT
190/2588	Zekât, 85	Sadaka, 10	Ç	A	Ç
191/2589	Zekât, 85 (Tekrar)	Sadaka, 10	Ç	A	A
192/2596	Zekât, 90	Sadaka, 11	F	A	Ç
193/2615	Zekât, 100	Zekât, 49	Ç	A	Ç

2.24. Menâsikü'l-hac (46 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
194/2629	Hac, 5	Hac, 65	B	A	A
195/2641	Hac, 13	Hac, 97	B	A	Ç
196/2649	Hac, 15	Hac, 244	F	A	Ç
197/2651	Hac, 17	Hac, 22	B	A	A
198/2661	Hac, 24	Hac, 206	B	A	A
199/2663	Hac, 26	Hac, 1	A	A	A
200/2665	Hac, 27	Hac, 4	A	A	A
201/2666	Hac, 28	Hac, 9	B	A	A
202/2669	Hac, 30	Hac, 8	B	A	A
203/2674	Hac, 34 (Tekrar)	Hac, 8	Ç	A	A
204/2685	Hac, 41	Hac, 17	B	A	Ç
205/2715	Hac, 48	Hac, 37	A	A	A
206/2716	Hac, 48	Hac, 36	A	A	KT
207/2734	Hac, 50	Hac, 60	Ç	A	A
208/2749	Hac, 54	Hac, 28	F	A	KT
209/2760	Hac, 56	Hac, 31	A	A	KT
210/2764	Hac, 58 (Tekrar)	Hac, 223	B	A	Ç
211/2781	Hac, 67	Hac, 180	F	A	Ç
212/2793	Hac, 72	Hac, 51	Ç	A	KT

213/2799	Hac, 74	Hac, 139	F	A	A
214/2816	Hac, 78	Hac, 76	A	A	Ç
215/2818	Hac, 78	Hac, 79	A	A	A
216/2819	Hac, 79	Hac, 83	A	A	A
217/2828	Hac, 82	Hac, 88	A	A	A
218/2842	Hac, 91	Hac, 70	Ç	A	KT
219/2843	Hac, 91 (Tekrar)	Hac, 70	Ç	A	KT
220/2851	Hac, 96	Hac, 237	B	Ç	A
221/2867	Hac, 107	Hac, 247	F	A	KT
222/2868	Hac, 107 (Tekrar)	Hac, 247	F	A	A
223/2886	Hac, 115	Bulunamadı			
224/2900	Hac, 125	Hac, 104	Ç	A	Ç
225/2925	Hac, 138	Hac, 123	F	A	Ç
226/2927	Hac, 139 (Tekrar)	Hac, 123	F	A	Ç
227/2944	Hac, 154	Hac, 107	Ç	A	Ç
228/2950	Hac, 158 (Tekrar)	Hac, 31	F	A	KT
229/2963	Hac, 164	Bulunamadı			
230/2969	Hac, 168	Hac, 126	B	A	Ç
231/2972	Hac, 170	Hac, 127	F	A	A
232/2981	Hac, 178	Hac, 131	F	A	Ç
233/2995	Hac, 189	Hac, 249	F	A	Ç
234/3000	Hac, 193	Hac, 43	F	A	Ç
235/3005	Hac, 196	Hac, 194	F	A	Ç
236/3009	Hac, 200 (Tekrar)	Hac, 194	F	A	Ç
237/3050	Hac, 214	Hac, 172	F	A	Ç
238/3051	Hac, 214	Hac, 176	F	A	Ç
239/3069	Hac, 225	Hac, 218	B	A	Ç

2.25. Cihâd (5 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
240/3122	Cihâd, 14	Cihâd, 2	F	A	A
241/3156	Cihâd, 32	Cihâd, 31	F	A	Ç
242/3166	Cihâd, 38	Cihâd, 28	F	A	A
243/3171	Cihâd, 40	Cihâd, 39	F	A	Ç
244/3183	Cihâd, 45 (Tekrar)	Cihâd, 49	F	A	A

2.26. Nikâh (19 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
----	-------	----------	--------	-------	-------

245/3240	Nikâh, 20	Nikâh, 1	F	A	A
246/3245	Nikâh, 22	Talâk, 67	F	A	Ç
247/3260	Nikâh, 31	Nikâh, 4	Ç	A	A
248/3261	Nikâh, 31 (Tekrar)	Nikâh, 4	Ç	A	Ç
249/3268	Nikâh, 35	Nikâh, 25	F	A	A
250/3275	Nikâh, 38 (Tekrar)	Hac, 70	Ç	A	A
251/3288	Nikâh, 47	Nikâh, 20	F	A	A
252/3300	Nikâh, 49	Radâ', 15	F	Ç	Ç
253/3302	Nikâh, 49	Radâ', 1	F	A	KT
254/3307	Nikâh, 51	Radâ', 17	F	A	A
255/3313	Nikâh, 52	Radâ', 1	F	A	Ç
256/3316	Nikâh, 52	Radâ', 2	F	Ç	KT
257/3324	Nikâh, 53	Radâ', 12	Ç	A	KT
258/3326	Nikâh, 54	Radâ', 16	F	A	Ç
259/3337	Nikâh, 61	Nikâh, 24	F	A	A
260/3351	Nikâh, 67	Nikâh, 47	F	A	Ç
261/3359	Nikâh, 69	Nikâh, 8	F	A	Ç
262/3366	Nikâh, 71	Nikâh, 41	B	A	A
263/3367	Nikâh, 71 (Tekrar)	Nikâh, 41	B	A	Ç

2.27. Talâk (9 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
264/3390	Talâk, 1	Talâk, 53	F	A	Ç
265/3402	Talâk, 7	Talâk, 34	F	A	Ç
266/3437	Talâk, 24	Şeybânî, 983	F	A	A
267/3447	Talâk, 29	Talâk, 25	B	A	Ç
268/3462	Talâk, 34	Talâk, 31	A	A	A
269/3477	Talâk, 45	Talâk, 35	F	A	Ç
270/3506	Talâk, 56	Talâk, 85	Ç	A	Ç
271/3510	Talâk, 56	Talâk, 86	Ç	F	B
		Ebü Mus'ab, 1702	Ç	A	A
272/3514	Talâk, 56 (Tekrar)	Talâk, 86	Ç	A	Ç
273/3533	Talâk, 63	Talâk, 101	B	A	Ç

2.28. Hayl (3 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
274/3563	Hayl, 1	Cihâd, 3	F	A	Ç
275/3569	Hayl, 5	İsti'zân, 22	F	A	A

276/3584	Hayl, 13	Cihâd, 45	F	A	A
----------	----------	-----------	---	---	---

2.29. Ahbâs

Mâlik'ten rivayet bulunmamaktadır.

2.30. Vesâyâ (3 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
277/3616	Vesâyâ, 1	Vasiyyet, 1	F	A	A
278/3649	Vesâyâ, 7	Akdiyye, 53	F	A	Ç
279/3650	Vesâyâ, 7	Akdiyye, 52	F	A	A

2.31. Nahl (1 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
280/3673	Nahl, 1	Akdiyye, 39	F	A	Ç

2.32. Hibe

Mâlik'ten rivayet bulunmamaktadır.

2.33. Rukbâ

Mâlik'ten rivayet bulunmamaktadır.

2.34. Umra (1 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
281/3745	Umrâ, 3	Akdiyye, 43	F	A	Ç

2.35. Eymân ve Nuzûr (3 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
282/3806	Eymân, 27	Nezr, 8	F	A	A
283/3807	Eymân, 28 (Tekrar)	Nezr, 8	B	A	A
284/3827	Eymân, 38	Cihâd, 25	F	A	A

*Muzâraa (4 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
285/3893	Muzâraa, 45	Buyû', 25	F	A	A
286/3900	Muzâraa, 45	Kirâu'l-arz, 1	F	A	Ç
287/3901	Muzâraa, 45 (Tekrar)	Kirâu'l-arz, 1	F	A	KT
288/3903	Muzâraa, 45 (M) (Tkr)	Kirâu'l-arz, 1	F	A	Ç

2.36. İşretu'n-nisâ

Mâlik'ten rivayet bulunmamaktadır.

2.37. Tahrîmu'd-dem (1 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
289/4100	Tahrîmu'd-dem, 26	Şeybânî, 866	F	A	A

2.38. Kasmu'l-fey'

Mâlik'ten rivayet bulunmamaktadır.

2.39. Bey'at (2 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
290/4151	Bey'at, 2	Cihâd, 5	F	A	A
291/4185	Bey'at, 22	Câmi', 4	F	A	Ç

2.40. Akîka

Mâlik'ten rivayet bulunmamaktadır.

2.41. Fera' ve Atîra (3 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
292/4235	Fera', 4	Sayd, 16	Ç	A	A
293/4252	Fera', 6	Sayd, 18	B	A	A
294/4259	Fera', 10	İsti'zân, 20	Ç	A	Ç

2.42. Sayd ve Zebâih (6 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
295/4277	Sayd, 9	İsti'zân, 14	B	A	TK
296/4314	Sayd, 26	İsti'zân, 11	B	A	Ç
297/4315	Sayd, 26 (Tekrar)	İsti'zân, 11	B	A	A
298/4324	Sayd, 28	Sayd, 14	Ç	A	Ç
299/4335	Sayd, 31 (Tekrar)	Nikâh, 41	F	A	A
300/4350	Sayd, 35 (Tekrar)	Tahâret, 12	F	A	KT

2.43. Dahâyâ (4 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
301/4361	Dahâyâ, 1	Bulunamadı			
302/4419	Dahâyâ, 32	Hac, 181	F	Ç	Ç
		Ebû Mus'ab, 1381	F	A	Ç
303/4426	Dahâyâ, 36	Dahâyâ, 6	B	A	Ç
304/4431	Dahâyâ, 37	Dahâyâ, 7	B	A	KT

2.44. Buyû' (24 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
305/4465	Buyû', 9	Buyû', 79	F	A	A
306/4484	Buyû', 12	Buyû', 98	F	A	A
307/4496	Buyû', 17	Buyû', 96	F	A	KT
308/4503	Buyû', 20	Buyû', 95	F	A	Ç
309/4505	Buyû', 21	Buyû', 97	F	A	A
310/4509	Buyû', 23	Buyû', 76	Ç	A	A
311/4526	Buyû', 29	Buyû', 11	Ç	A	A
312/4534	Buyû', 33	Buyû', 23	F	A	A
313/4541	Buyû', 35	Buyû', 14	B	A	Ç

314/4545	Buyû', 36	Buyû', 22	B	A	KT
315/4553	Buyû', 41	Buyû', 20	B	A	KT
316/4567	Buyû', 45	Buyû', 29	F	A	A
317/4568	Buyû', 46	Buyû', 31	F	A	KT
318/4570	Buyû', 47	Buyû', 30	F	A	Ç
319/4572	Buyû', 47	Buyû', 33	F	A	KT
320/4595	Buyû', 55	Buyû', 40	F	A	A
321/4596	Buyû', 55	Buyû', 41	F	A	A
322/4605	Buyû', 57	Buyû', 42	F	A	A
323/4617	Buyû', 64	Buyû', 89	F	A	Ç
324/4625	Buyû', 68	Buyû', 62	F	A	A
325/4644	Buyû', 78	Itk, 18	F	A	A
326/4658	Buyû', 87	Itk, 20	F	A	A
327/4664	Buyû', 90	Eşribe, 12	B	A	Ç
328/4691	Buyû', 101	Buyû', 84	B	A	A

2.45. Kasâme (7 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
329/4710	Kasâme, 3	Kasâme, 2	A	A	A
330/4711	Kasâme, 3	Kasâme, 1	A	A	A
331/4717	Kasâme, 4 (M) (Tkr)	Kasâme, 2	-	-	-
332/4718	Kasâme, 4 (Tekrar)	Kasâme, 2	A	A	KT
333/4819	Kasâme, 39	Ukûl, 5	Ç	A	Ç
334/4820	Kasâme, 39	Ukûl, 6	Ç	A	Ç
335/4857	Kasâme, 46	Ukûl, 1	F	A	Ç

2.46. Kat'u's-sârik (3 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
336/4908	Kat'u's-sârik, 8	Hudûd, 21	F	A	A
337/4927	Kat'u's-sârik, 9	Hudûd, 24	F	A	A
338/4930	Kat'u's-sârik, 10	Hudûd, 25	F	Ç	KT

2.47. İmân ve Şerâihü (6 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
339/4998	İmân, 10	Bulunamadı			
340/5025	İmân, 21 (Tekrar)	Salât fî ramazân, 2	B	A	A
341/5026	İmân, 21 (Tekrar)	Salât fî ramazân, 2	B	A	A
342/5028	İmân, 23 (Tekrar)	Kasru's-salât, 94	F	A	Ç
343/5033	İmân, 27	Husnu'l-huluk, 10	Ç	A	A

344/5036	Îmân, 30	İsti'zân, 16	F	A	A
----------	----------	--------------	---	---	---

2.48. Zînet (4 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
345/5043	Zînet, 1 (M)	Sıfatu'n-Nebî, 3	-	-	-
346/5044	Zînet, 1 (Tekrar)	Sıfatu'n-Nebî, 3	B	Ç	A
347/5269	Zînet, 77 (Tekrar)	Salât, 28	F	A	KT
348/5349	Zînet, 111	İsti'zân, 7	B	A	Ç

2.49. Âdâbu'l-kudât (2 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
349/5391	Âdâbu'l-kudât, 9 (Tekrar)	Hac, 97	F	A	Ç
350/5410	Âdâbu'l-kudât, 22	Hudûd, 6	F	A	Ç

2.50. İstiâze (3 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
351/5508	İstiâze, 49 (Tekrar)	Kur'an, 33	F	F	B
352/5512	İstiâze, 50 (Tekrar)	Kur'an, 33	F	A	Ç
353/5514	İstiâze, 51 (Tekrar)	Kur'an, 33	F	F	B

2.51. Eşribe (4 Hadis)

No	Sünen	Muvatta'	Başlık	Sened	Metin
354/5592	Eşribe, 23	Eşribe, 9	B	A	A
355/5671	Eşribe, 45	Eşribe, 11	B	A	A
356/5699	Eşribe, 48	Ebû Mus'ab, 1844	F	A	A
357/5708	Eşribe, 48	Eşribe, 1	F	A	A

Tablo 1: Nesâî'nin Mâlik'ten Rivayetleri

Nesâî, 51 kitaptan oluşan *Sünen*'inde "Taksîru's-salât", "Ahbâs", "Hibe", "Rukba", "İşretu'n-nisâ", "Kasmu'l-fey", "Akîka" (15, 29, 32, 33, 36, 38 ve 40. kitaplar) hâriç toplam 44 bölümde Mâlik'ten rivayette bulunmuştur.

Nesâî'nin Mâlik'ten naklettiği 357 rivayetin 268'i sadece semâ (%75), 77'si sadece kırâat (%22), 12'si hem semâ hem kırâat (%3) yoluyla alınmıştır. Kırâat yoluyla gelen rivayetlerde öne çıkan isim İbnü'l-Kâsım'dır.

Yukarıda da belirtildiği üzere *Sünen*'de nakledilen 357 hadisin 356'sı merfû', 1'i mevkûftur.

Nesâî'nin Mâlik'ten naklettiği 357 rivayetten 337'si Leysî, 7'si Ebû Mus'ab, 3'ü Şeybânî ve 1'i İbnü'l-Kâsım rivayetinde yer almaktadır. 9 (%3) rivayet ise mevcut *Muvatta'*

nüshalarında ve *Müsnedü'l-Muvatta'* adlı eserde bulunamamıştır.⁷ Rivayetlerden biri mütâbi' olduğu için bulunamayan rivayetler 8 olarak da kabul edilebilir. Yaptığımız araştırmalara göre bu sayı; Buhârî'nin *Sahîh*'i için 29, Müslim'in *Sahîh*'i için 20, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i için 13, Tirmizî'nin *Sünen*'i için 4, İbn Mâce'nin *Sünen*'i için (tekrar olan biri çıkarıldığında) 3, Dârimî'nin *Sünen*'i için 15'tir.

Aşağıda, *Muvatta'* nüshalarında ve günümüze ulaşamayan birçok *Muvatta'* nüshasındaki rivayetlerin çoğunluğunu ihtivâ eden Cevherî'nin *Müsnedü'l-Muvatta'*nda bulunamayan 9 rivayet, onların *Sünen*'deki sıra numaraları ve *Kütüb-i Sitte* kapsamında onları Mâlik'ten rivayet edenlerin bulunup bulunmadığı hakkında bilgi verilecektir.

315 - أَخْبَرَنَا الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْعَظِيمِ الْعَبْرِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْمَاءَ قَالَ: حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُبَيْدَةَ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ قَالَ: «تَيَمَّمْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالتُّرَابِ، فَمَسَحْنَا بِوُجُوهِنَا، وَأَيْدِينَا إِلَى الْمَنَاكِبِ»

Ebû Dâvûd, hadisi farklı bir senedle nakletmekte ve hadisin Nesâî'nin naklettiği senedle rivayet edildiğini de eklemektedir.⁸ İbn Mâce ise hadisi Mâlik'e dayanmayan bir senedle aktarmaktadır.⁹

593 - أَخْبَرَنَا الْمُؤَمَّلُ بْنُ إِيَّابٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ مُحَمَّدٍ الْجَارِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ قَالَ «غَابَتِ الشَّمْسُ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَكَّةَ، فَجَمَعَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ بِسَرَفٍ»

Ebû Dâvûd da Nesâî gibi hadisi Mâlik'ten nakletmektedir.¹⁰

1597 - أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَفْصِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، قَالَ: حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ طَهْمَانَ، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ، عَنْ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ: أَنَّهُ حَدَّثَهُ أَنَّ عَائِشَةَ حَدَّثَتْهُ «أَنَّ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ دَخَلَ عَلَيْهَا، وَعِنْدَهَا جَارِيَتَانِ، تَضْرِبَانِ بِالذُّفِّ وَتُغَنِّيَانِ، وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسَجَّى بِتُوبِهِ. وَقَالَ مَرَّةً أُخْرَى: مُتَسَجِّجٌ تُوْبُهُ، فَكَشَفَ عَنْ وَجْهِهِ فَقَالَ: دَعُهُمَا يَا أَبَا بَكْرٍ إِنَّهَا أَيَّامُ عِيدٍ. وَهِنَّ أَيَّامُ مَنَى، وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَئِذٍ بِالْمَدِينَةِ.»

Kütüb-i sitte'de Mâlik'ten rivayeti bulunmamaktadır.

⁷ Bkz. 315, 593, 1597, 1737, 1738, 2886, 2963, 4361 ve 4998 numaralı *Sünen* hadisleri. Rivayetlerin tümü merfû'dur.

⁸ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 123 (No. 320).

⁹ İbn Mâce, "Tahâret", 90 (No. 566).

¹⁰ Ebû Dâvûd, "Sefer", 5 (No. 1215).

1737 - أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعَيْبُ بْنُ حَرْبٍ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ زُبَيْدٍ، عَنْ ابْنِ أَبِي بَرَى، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ فِي الْوُثْرِ بِ {سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى}، وَ {قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ} وَ {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ}»

Kütüb-i sitte'de Mâlik'ten rivayeti bulunmamaktadır.

1738 - أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ سُلَيْمَانَ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَدَمَ، قَالَ: حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ زُبَيْدٍ، عَنْ دَرٍّ، عَنْ ابْنِ أَبِي رَاسٍ، وَقَدْ رَوَاهُ عَطَاءُ بْنُ السَّائِبِ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي رَاسٍ، عَنْ أَبِيهِ

Kütüb-i sitte'de Mâlik'ten rivayeti bulunmamaktadır. Bir öncekinin mütâbi'idir.

2886 - أَخْبَرَنَا وَهْبُ بْنُ بِيَّانٍ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي مَالِكٌ، وَيُونُسُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الْوَرَعُ الْفَوَيسِقُ.»

Buhârî de bu hadisi Mâlik'ten rivayet etmiştir.¹¹

2963 - أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ عُثْمَانَ بْنِ سَعِيدِ بْنِ كَثِيرِ بْنِ دِينَارِ الْحَمَصِيِّ، عَنِ الْوَلِيدِ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا انْتَهَى إِلَى مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ قَرَأَ: {وَاتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى} فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ، فَقَرَأَ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ، وَ {قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ} وَ {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} ثُمَّ عَادَ إِلَى الرُّكْنِ فَاسْتَلَمَهُ، ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّفَا»

Kütüb-i sitte'de Mâlik'ten rivayeti bulunmamaktadır.

4361 - أَخْبَرَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ سَلْمِ الْبَلْخِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا النَّضْرُ، وَهُوَ ابْنُ شَمَيْلٍ، قَالَ: أَنْبَأَنَا شُعْبَةُ، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ، عَنْ [أَبِي مُسْلِمٍ]، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ رَأَى هِلَالَ ذِي الْحِجَّةِ فَأَرَادَ أَنْ يُضْحِيَ فَلَا يَأْخُذُ مِنْ شَعْرِهِ، وَلَا مِنْ أَطْفَارِهِ حَتَّى يُضْحِيَ»

Tirmizî de bu hadisi Mâlik'ten rivayet etmiştir.¹²

4998 - أَخْبَرَنِي أَحْمَدُ بْنُ الْمُعَلَّى بْنِ يَزِيدَ قَالَ: حَدَّثَنَا صَفْوَانُ بْنُ صَالِحٍ قَالَ: حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ قَالَ: حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا أَسْلَمَ الْعَبْدُ فَحَسَنَ إِسْلَامُهُ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ كُلَّ حَسَنَةٍ كَانَ أَرْزَلَهَا، وَمُحِبِّتٍ عَنْهُ كُلُّ سَيِّئَةٍ كَانَ أَرْزَلَهَا، ثُمَّ كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ الْقِصَاصُ، الْحَسَنَةُ بِعَشْرَةِ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِائَةِ ضِعْفٍ، وَالسَّيِّئَةُ بِمِثْلِهَا إِلَّا أَنْ يَتَجَاوَزَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْهَا»

Kütüb-i sitte'de Mâlik'ten rivayeti bulunmamaktadır.

¹¹ Buhârî, "Cezâu's-sayd", 5 (No. 1831).

¹² Tirmizî, "Edâhî", 24 (No. 1523).

Görüldüğü üzere *Kütüb-i Sitte* çerçevesinde 8 (mütâbi' rivayet de ayrı olarak sayılırsa 9) rivayetin 4'ünde Nesâî teferrüd etmiştir. Diğer 4 rivayette ise şâhitleri bulunmaktadır. Nesâî'nin teferrüd ettiği hadislerin farklı senedlerle rivayetleri çeşitli kaynaklarda yer almaktadır.

Nesâî'nin bab başlıkları genellikle Mâlik'ten farklıdır. Bununla birlikte aynı¹³ ve çok benzer¹⁴ bab başlıkları da yok değildir. Bunlar tesadüf veya kısmen esinlenme kapsamında değerlendirilebilir.

Nesâî'nin Mâlik'ten rivayetleri çok basit bazı farklar hâricinde genellikle *Muvatta*'daki rivayetlerle birebir uyumludur. Burada dikkat çeken bir durum Nesâî'nin kimi zaman Mâlik'in rivayetlerini ihtisâr ederek aktarmasıdır.¹⁵ Aksi durum da nadiren görülmektedir.¹⁶

Nesâî, *Sünen*'inde Mâlik'ten doğrudan rivayette bulunmamaktadır. Ondan naklettiği rivayetler Mâlik'in talebelerinden, talebelerinin talebelerinden veya talebelerinin talebelerinin talebelerinden gelmektedir.

Nesâî'nin doğrudan rivayette bulunduğu Mâlik'in talebeleri şunlardır:¹⁷

1. *Kuteybe b. Saîd* (ö. 240/855)-166 hadis¹⁸

Muvatta' ravilerinden olup sikadır.¹⁹

2. *Utbe b. Abdullâh b. Utbe el-Mervezî* (ö. 244/859)-5 hadis²⁰

Nesâî, onun hakkında bir yerde "sika", başka bir yerde "lâ be'se bih" demiştir. İbn Hibbân da onu *es-Sikât*'ta zikretmiştir.²¹

¹³ Örneğin bkz. 44, 57, 99, 136, 156, 199 ve 200. sıradaki rivayetler.

¹⁴ Örneğin bkz. 292 ve 294. rivayetler.

¹⁵ Örneğin bkz. 3, 10, 11, 17, 18, 25 ve 27. sıradaki rivayetler.

¹⁶ Bkz. 1, 82 ve 295. sıradaki rivayetler.

¹⁷ Yaptıkları rivayet sayısına göre sıralanmışlardır. Rivayet sayıları eşit olduğu takdirde Türkçe alfabetik sıra dikkate alınmıştır.

¹⁸ 7, 23, 59, 63, 68, 76, 88, 103, 143, 146, 150, 168, 208, 218, 232, 247, 260, 277, 278, 302, 303, 310, 332, 340, 355, 366, 389, 411, 455, 458, 461, 472, 485, 492, 493, 512, 517, 545, 553, 559, 561, 563, 598, 601, 605, 637, 654, 670, 671, 673, 695, 698, 721, 724, 730, 733, 740, 743, 745, 756, 757, 763, 764, 801, 823, 832, 837, 838, 848, 852, 857, 873, 878, 909, 919, 928, 929, 930, 942, 961, 987, 994, 995, 1000, 1044, 1063, 1155, 1204, 1222, 1226, 1252, 1267, 1294, 1376, 1377, 1382, 1388, 1423, 1427, 1474, 1504, 1511, 1537, 1602, 1604, 1658, 1688, 1784, 1792, 1856, 1875, 1881, 1898, 1907, 1930, 1980, 2063, 2073, 2077, 2199, 2497, 2502, 2533, 2565, 2572, 2588, 2629, 2651, 2665, 2669, 2674, 2685, 2716, 2734, 2749, 2799, 2816, 2819, 2828, 2842, 2867, 3260, 3477, 3806, 4185, 4277, 4314, 4315, 4484, 4496, 4503, 4505, 4534, 4567, 4568, 4570, 4572, 4644, 4658, 4664, 4908, 5025, 5044, 5512, 5592 ve 5671 numaralı *Sünen* hadisleri.

¹⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1985), 11/13, 15.

²⁰ 98, 156, 440, 540 ve 1846 numaralı *Sünen* hadisleri.

²¹ Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1980), 19/311.

Nesâî'nin talebelerinden rivayette bulunduğu Mâlik'in talebeleri:

1. *Abdurrahmân b. el-Kâsım [el-Utekî]* (ö. 191/807) – 113 hadis²²

İbnü'l-Kâsım, *Muvatta'* ravilerinden olup sikadır.²³

2. *Ma'n b. İsa* (ö. 198/814) – 21 hadis²⁴

Ma'n, *Muvatta'* ravilerinden olup sikadır.²⁵

3. *Abdurrahmân b. Mehdî* (ö. 198/813-814) – 15 hadis²⁶

İbn Mehdî, *Muvatta'* ravilerinden olup sikadır.²⁷

4. *[Abdullâh] İbn Vehb* (ö. 197/813) – 11 hadis²⁸

İbn Vehb, *Muvatta'* ravilerinden olup sikadır.²⁹

5. *Yahyâ b. Saîd el-Kattân* (ö. 198/813-814) – 10 hadis³⁰

Yahyâ, *Muvatta'* ravilerinden olup sikadır.³¹

6. *Abdullâh [b. el-Mübârek]* (ö. 181/797) – 4 hadis³²

Mâlik'ten hadis rivayet eden akranlarından olup sikadır.³³

7. *Abdullâh b. İdrîs* (ö. 192/808) – 2 hadis³⁴

Mâlik'ten hadis nakleden ve Mâlik'in de kendisinden hadis rivayet ettiği sika bir ravidir.³⁵

8. *Eşheb [b. Abdülazîz el-Kaysî]* (ö. 204/820) – 2 hadis³⁶

İbn Hibbân, kendisini *es-Sikât*'ta zikretmiş, fakih ve Mâlikî mezhebinin savunucusu olduğunu belirtmiştir.³⁷

²² 20, 75, 97, 163, 186, 391, 540, 587, 644, 749, 788, 934, 937, 1062, 1095, 1225, 1285, 1294, 1493, 1577, 1620, 1648, 1694, 1697, 1773, 1835, 2038, 2072, 2121, 2200, 2306, 2341, 2343, 2471, 2474, 2503, 2596, 2615, 2641, 2661, 2663, 2666, 2764, 2781, 2818, 2851, 2900, 2925, 2944, 2969, 2972, 2981, 2995, 3050, 3051, 3122, 3156, 3166, 3171, 3183, 3240, 3245, 3337, 3351, 3366, 3390, 3402, 3447, 3462, 3506, 3510, 3514, 3533, 3563, 3584, 3616, 3649, 3650, 3673, 3745, 3827, 3893, 4151, 4235, 4252, 4419, 4426, 4465, 4509, 4526, 4533, 4595, 4596, 4605, 4625, 4691, 4711, 4718, 4810, 4857, 4927, 4930, 5025, 5028, 5033, 5036, 5269, 5391, 5410, 5514, 5671, 5699 ve 5708 numaralı *Sünen* hadisleri.

²³ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb* (Suriye, Dârü'r-reşîd, 1986), 348.

²⁴ 71, 86, 163, 278, 342, 788, 2565, 2589, 3240, 3268, 3275, 3288, 3307, 3313, 3316, 3337, 3359, 3569, 5033, 5026 ve 5349 numaralı *Sünen* hadisleri.

²⁵ Zehebî, *Siyer*, 9/305.

²⁶ 88, 225, 607, 1696, 1726, 2445, 2715, 2793, 2927, 3326, 4259, 4324, 4350, 4541 ve 4617 numaralı *Sünen* hadisleri.

²⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 17/432-433.

²⁸ 79, 2351, 2238, 2649, 2886, 3009, 3324, 4100, 4335, 4710 ve 4819 numaralı hadisler.

²⁹ Zehebî, *Siyer*, 9/224-226.

³⁰ 1057, 2843, 3069, 3300, 3302, 3367, 3807, 3900, 4431 ve 4545 numaralı *Sünen* hadisleri.

³¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Matbaatü dâireti'l-meârif, 1326), 11/216-220.

³² 506, 1059, 1971 ve 5592 numaralı *Sünen* hadisleri.

³³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8/379.

³⁴ 2760 ve 2950 numaralı *Sünen* hadisleri.

³⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/182.

³⁶ 242 ve 3005 numaralı *Sünen* hadisleri.

³⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/144-145.

9. Süfyân [b. Uyeyne] (ö. 198/813-814) – 2 hadis³⁸

Mâlik'in akranlarından olup sika bir ravidir.³⁹

10. el-Velîd [b. Müslim ed-Dımaşkî] (ö. 195/810) – 2 hadis⁴⁰

Özellikle Evzaî'ye nispet ederek naklettiği bazı rivayetleri nedeniyle eleştirilmekle birlikte *Kütüb-i Sitte* müellifleri ondan hadis nakletmekte bir beis görmemişlerdir. İbn Sa'd sika olduğunu ve çok hadis nakleden biri olduğunu söylemiştir.⁴¹

11. Abdullâh b. Mesleme [b. Ka'neb /el-Ka'nebî] (ö. 221/836) – 1 hadis⁴²

Muvatta' ravilerinden olup sikadır, âbidir.⁴³

12. Bişr b. Ömer (ö. 207/822) – 1 hadis⁴⁴

Sika bir ravidir.⁴⁵

13. Ebû Nuaym [el-Fadl b. Dükeyn] (ö. 219/834) – 1 hadis⁴⁶

Zehebî'nin büyük hâfız ve şeyhülislâm diye tavsîf ettiği⁴⁷ bir ravidir.

14. Yahyâ b. Âdem (ö. 203/818) – 1 hadis⁴⁸

Sika bir ravidir.⁴⁹

Nesâî'nin talebelerinin talebelerinden rivayette bulunduğu Mâlik'in talebeleri:

1. Cüveyriye b. Esmâ (ö. 173/789) – 5 hadis⁵⁰

Sikadır.⁵¹

2. Şu'be [b. el-Haccâc] (ö. 160/776) – 2 hadis⁵²

Sikadır.⁵³

3. Abdülazîz b. Muhammed [ed-Derâverdî] (ö. 187/803) – 2 hadis⁵⁴

Sadûktur, başkalarının kitaplarından nakilde bulunduğu bazen hata ettiği

³⁸ 2868 ve 5508 numaralı *Sünen* hadisleri.

³⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/117-121.

⁴⁰ 2963 ve 4998 numaralı *Sünen* hadisleri.

⁴¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/86-99.

⁴² 2577 numaralı *Sünen* hadisi.

⁴³ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 323.

⁴⁴ 4252 numaralı *Sünen* hadisi.

⁴⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 4/138-139.

⁴⁶ 3000 numaralı *Sünen* hadisi.

⁴⁷ Zehebî, *Siyer*, 10/142, 151.

⁴⁸ 1738 numaralı *Sünen* hadisi.

⁴⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/337.

⁵⁰ 315, 1603, 2201, 3903 ve 5026 numaralı *Sünen* hadisleri.

⁵¹ Zehebî, *Siyer*, 7/317-318.

⁵² 3261 ve 4361 numaralı *Sünen* hadisleri.

⁵³ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 266.

⁵⁴ 593 ve 3437 numaralı *Sünen* hadisleri.

söylenmiştir.⁵⁵

4. *İbrâhîm b. Tahmân* (ö. 168/785) – 1 hadis⁵⁶

Sikadır, Mürcie’den olduğu yönünde eleştiriler almıştır.⁵⁷

5. *Şuayb b. Harb* (ö. 197/812) – 1 hadis⁵⁸

Sikadır, âbiddir.⁵⁹

Mâlik’in bu 21 ravisinin tümü güvenilirdir. Bazıları hakkında yapılan birtakım eleştiriler olsa da genel kanaat bu yöndedir.

Bu 21 ravi, Nesâî’ye yakınlıkları açısından 3 grupta değerlendirilebilir. Aşağıda bu 3 gruptan gelen hadislerin sayısı ve toplam rivayetler içindeki oranları bir tablo ile gösterilmiştir.

Rivayetin Kaynağı	Talebe	Rivayet Sayısı	Yaklaşık Oran
Mâlik’in Talebeleri	Kuteybe b. Saîd	166	%47
	Utbe b. Abdullâh	5	%1
	İbnü’l-Kâsım	113	%32
Mâlik’in Talebelerinin Talebeleri	Ma’n	21	%6
	İbn Mehdî	15	%4
	İbn Vehb	11	%3
	Yahyâ b. Saîd	10	%3
	Diğer	16	%4
Mâlik’in Talebelerinin Talebelerinin Talebeleri	Cüveyriye	5	%1
	Diğer	6	%2

Tablo 2: Nesâî’nin Mâlik’ten Rivayetlerinin Kaynakları

Tabloda görüldüğü üzere Nesâî, Mâlik’ten naklettiği rivayetlerin yaklaşık %80’ini onun önde gelen iki talebesinden Kuteybe b. Saîd ve İbnü’l-Kâsım’dan almıştır.

Sonuç

Hadis tarihinin şüphesiz en önemli isimlerinden biri olan İmam Mâlik’in rivayetleri, *Kütüb-i Sitte* müellifleri tarafından önemli bir kaynak olarak değerlendirilmiştir. Bu kapsamda

⁵⁵ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 358.

⁵⁶ 1597 numaralı *Sünen* hadisi.

⁵⁷ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 90.

⁵⁸ 1737 numaralı *Sünen* hadisi.

⁵⁹ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 267.

Nesâî de diğerk *Kütüb-i Sitte* müellifleri gibi ondan çokça rivayette bulunmuştur.

Nesâî'nin *Sünen*'inde yer bulan Mâlik'in 357 rivayetinden *Muvatta*'ın mevcut nüshalarında tespit edilen 348'i ilgili nüshalardaki hadislerle mukayeseli olarak incelendiğinde aralarında sened veya metin açısından genellikle kayda değer bir fark bulunmadığı görülmektedir. Var olan farklar da çoğunlukla anlamı bozmayacak şekilde birkaç harf veya kelime fazlalığı veya azlığı ya da metnin daha uzun veya kısa olması şeklindedir. Bu durum, Mâlik'in rivayetlerinin sonraki nesillere bozulmadan aktarıldığını göstermektedir. Leysî nüshasında ve diğerlerinde bulunamayan rivayetler ya Mâlik'in *Muvatta*' güncellemeleri sırasında kitabından çıkardığı hadislerden ya da *Muvatta*' dışındaki rivayetlerinden olmalıdır. Dolayısıyla ilgili rivayetlerin bahsi geçen kitaplarda bulunmaması, onların aslının olmadığı anlamına gelmemektedir.

Nesâî *Sünen*'inde, Mâlik'in 21 talebesinden rivayette bulunmuştur. Bu talebeler içinde, 166 rivayet aktardığı Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855) rivayet sayısı bakımından birinci sırada gelmektedir. Onu 113 rivayetle Abdurrahmân b. el-Kâsım (ö. 191/807) takip etmektedir. Nesâî, bu ikisi dışındaki talebelerden çok az rivayet aktarmıştır. Nesâî'den farklı olarak Buhârî, *Sahîh*'inde Abdullâh b. Yûsuf et-Tinnîsî'yi (ö. 218/833); Müslim, *Sahîh*'inde Yahyâ b. Yahyâ et-Temîmî'yi (ö. 226/840); Ebû Dâvûd, *Sünen*'inde Abdullâh b. Mesleme'yi (ö. 221/836); Tirmizî, *Sünen*'inde Ma'n b. Îsâ'yı (ö. 198/814); İbn Mâce, *Sünen*'inde Hişâm b. Ammâr'ı (ö. 245/859); Dârimî *Sünen*'inde Hâlid b. Mahled'i (ö. 213/828) Mâlik'ten rivayet konusunda daha çok tercih etmiştir. Görüldüğü üzere ilgili muhaddislerin her biri, içinde bulunduğu coğrafya ve koşullar nedeniyle Mâlik'in farklı bir talebesinden daha çok rivayette bulunmuştur.

7 kitapta nakledilen ve 100 civarında farklı talebeden gelen Mâlik rivayetlerinin, kimi zaman mevcut *Muvatta*' nüshalarındaki hadislerle aynı, kimi zaman da dikkate alınmayacak kadar basit farklar içeriyor olması farklı coğrafyalardaki muhaddislerin elde ettikleri rivayetleri titizlikle koruduklarını gösteren somut bir delil olarak değerlendirilebilir.

Nesâî'nin Mâlik'ten yaptığı rivayetlerin çoğu *Muvatta*'ın Leysî nüshasında bulunmakla birlikte 9 rivayet mevcut *Muvatta*' nüshalarında bulunamamıştır. Mâlik'e ait olduğu hâlde belirtilen kaynaklarda bulunamayan hadislerin sayısı; Buhârî'nin *Sahîh*'i için 29, Müslim'in *Sahîh*'i için 20, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i için 13, Tirmizî'nin *Sünen*'i için 4, İbn Mâce'nin *Sünen*'i için (tekrar olan biri çıkarıldığında) 3, Dârimî'nin *Sünen*'i için 15'tir. Bu durumun muhtemel sebeplerine yukarıda değinilmiştir.

Nesâî, Mâlik'ten biri hâriç hep merfû' rivayetler aktarmış, önemli bir mevkûf ve maktû' hadis kaynağı olan Mâlik'ten bu kapsamda sadece 1 mevkûf hadis almakla yetinmiştir. Bunun temel iki nedeni, sünenlerin bu tür hadislerden az sayıda içeren bir tür olması ve Nesâî'nin eserini kaleme alırken yaptığı tercihler olmalıdır.

Nesâî'nin Mâlik'ten naklettiği 357 rivayetin 268'i sadece semâ (%75), 77'si sadece kırâat (%22), 12'si hem semâ hem kırâat (%3) yoluyla alınmıştır.

Bütün bu somut veriler, Nesâî'nin Mâlik yoluyla gelen rivayetlere *Sünen* adlı eserinde ayırdığı alanı ve bu rivayetlerin çeşitli özelliklerini ortaya koymuş bulunmakta; böylelikle hadis edebiyatı ve hadis tarihinin önemli bir konusu olan Mâlik'in rivayetlerinin *Kütüb-i Sitte*'ye kaynaklığı mevzûunu *Sünen* çerçevesinde aydınlığa kavuşturmuş olmaktadır.

KAYNAKÇA

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Şahîhü'l-Buḥârî*. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2011.
- Cevherî, Abdurrahmân b. Abdullâh. *Müsnedü'l-Muvatta'*. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1997.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrût: el-Mektebetü'l-asriyye, ty.
- Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sikât*. Hindistan: Dâiretü'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1973.
- Ebû Zehv, Muhammed. *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*. Kâhire, Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1378.
- İbn Ebî Hâtîm Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrût: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Hindistan: Matbaatü dâireti'l-meârif, 1326.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb Arnaût vd. Lübnan: Dâru'r-risâle el-âlemiyye, 2009.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Abdullâh b. Mesleme el-Ka'nebî rivayeti). thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Abdullâh b. Vehb rivayeti). thk. Hişâm İsmâîl. Dimâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1999.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta' - Kitâbu'l-Muhârebe* (Abdullâh b. Vehb rivayeti). thk. Mikloş Muranyi. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta' -Telhîsu'l-Kâbisî* (Abdurrahmân b. Kâsım rivayeti). thk. Muhammed b. Alevî. Abu Dabi: el-Mecmeu's-Sekafî, 2004.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Ali b. Ziyâd el-Absî rivayeti). thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Nüfeyr. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1980.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Ebû Mus'âb ez-Zührî rivayeti). thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve Mahmûd Muhammed Halîl. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivayeti). thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf. Kâhire: Lecnetü İhyâi't-Türâs, 1994.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Süveyd b. Saîd el-Hadesânî rivayeti). thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayeti). thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2005.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayeti). thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî. Abu Dabi: Müessesetü Zâyid, 2003.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1980.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Şahîhü Müslim*. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2011.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *el-Müctebâ mine's-Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-matbûâti'l-İslâmiyye, 1986.
- Sifil, Ebubekir. *Muvatta Nüshaları Muhteva Analizi*. İstanbul: Rihle Kitap, 2017.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Mısır: Mustafâ el-Bâb el-Halebî, 1975.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivayetun fî'l-kütübi's-sitte*, thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru'l-kible, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1985.

HANEFÎ FIKHİNİN MÂTURÎDÎ TEFSİRİNE ETKİSİ

Şamil AŞBAY

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslami İlimler Bölümü

Tefsir Anabilim Dalı

PhD Student., Ankara University Graduate School of Social Sciences

Department of Basic Islamic Studies

Ankara, Türkiye.

kafkas23071991@gmail.com

orcid.org/0009-0009-5328-8259

Öz

Mâturîdî, Hanefî fıkıh eğitimi almış ve bu fikhî benimsemiş Semerkantlı bir âlimdir. Onun *Te'vîlâtü'l Kur'ân* adlı tefsirinde benimsediği fikhî anlayış Hanefîliktir. Çalışmamızda Mâturîdî'nin (ö.333) Hanefî fikhından etkilendiği bazı ayet yorumlarını ele aldık. Mâturîdî'nin fikhî meseleleri ayeti yorumlayarak yaşadığı döneme aktardığını göstermeye çalıştık. Çalışmamız neticesinde Mâturîdî'nin ayet yorumları üzerinden Hanefî fıkıh bilgisini yaşadığı döneme aktardığı, yaşadığı toplum ile fikhî bilgileri paylaştığı görülmüştür. Ayrıca çalışmamız müfessirin yaşadığı kültürün ve aldığı eğitimin ayet yorumunu etkilemesine örnek teşkil etmektedir. Yöntem olarak çalışmamızda *Te'vîlâtü'l Kur'ân*'ı kültürel antropolojik okumaya çalışarak; betimleyici ve karşılaştırmalı bir yöntem kullandık.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mâturîdî, Te'vîlât, Semerkant, Kültürel Antropoloji.

THE INFLUENCE of HANEFİ FİQH on MÂTURÎDÎ'S COMMENTARY

Abstract

Mâturîdî is a scholar from Samarkand who studied and adopted Hanefî fiqh. The understanding he adopted in his commentary called *Ta'wilat al-Qurân* is Hanefism. In our study, we discussed some verse interpretations that Mâturîdî was influenced by Hanefî fiqh. We tried to show that Mâturîdî transferred fiqh issues to the period he lived in through his interpretation of verses. As a result of our work, we saw that Mâturîdî transferred his Hanefî fiqh knowledge to the period he lived in through his interpretation of verses, that is he shared the fiqh knowledge with the society he lived in based on the interpretation of verses. Additionally, our study is an example of how the culture the interpreter lives and the education he receives affect his interpretation of the verses. As a method, we used a descriptive and comparative method in our study to read *Ta'wilat Qur'an* cultural anthropologically.

Keywords: Tafsîr, Mâturîdî, Ta'wilat, Samarkand, Cultural Anthropology.

Giriş

İnsanın yetiştiği ortam, eğitim aldığı yer ya da kişiler, sosyal çevresi; iletişim kurmak istediği metinleri nasıl anladığını etkileyen bir unsurdur. Bu durum müfessir için de geçerlidir. Müfessirin yetiştiği ortam onun Kur'an'ı nasıl anladığını etkilemektedir. Bu hususta ilk müfessirlerden Mukâtil b. Süleyman'ın (ö.150) Fâtır sûresi 13. ayetini¹ yorumlayışının önemli olduğunu düşünmekteyiz. Ayette gece ve gündüzün birbirini takip ederek yörüngelerinde ilerledikleri anlatılmaktadır. Mukâtil bu ayeti yorumlarken gece ile gündüzden herhangi birinin süresinin dokuz saatken diğerinin on beş saat olduğunu belirtmektedir. Yani Mukâtil yaşadığı dönemin coğrafi bilgisini ayetin yorumuna yansıtmiş olarak görünmektedir.² Çünkü Mukâtil bu bilginin doğru/geçerli olduğu coğrafyada yaşamaktadır. Muhtemelen Mukâtil ekvator bölgesinde yaşasaydı gece ve gündüzün süresinin on ikişer saat olduğunu söyleyecekti. Ya da kutup bölgelerine yakın bir yerde yaşasaydı ayet yorumu farklı olacaktı. Mukâtil ayeti yaşadığı coğrafyanın etkisinde yorumlamaktadır. Yaşanan coğrafya ayetin yorumunu etkilemektedir. Tıpkı bu şekilde; yaşanan, üyesi olunan coğrafi bölgenin yorumu etkilemesi gibi müfessirin ait olduğu mezhep de onun yorumlarını etkileyebilmektedir. Biz de çalışmamızda insanın yetiştiği kültürel çevrenin düşünce dünyasına etkisini; Hanefi fikhının Mâturîdî (ö.333) tefsirine yansımaları özelinde örneklemek istiyoruz.

Bir metni; onu oluşturan kültür, çevre, insan gibi unsurlar bağlamında okumak kültürel antropolojik okuma olarak adlandırılmaktadır. Yani bir metni kültürel antropolojik okumak metni kaleme alanın sosyal çevresinin etkilerini metinde aramak olarak tanımlanabilir.³ Örneğin müfessir Hanefi fikh eğitimi almış ya da Hanefi fikhının yaşandığı çevrede yetişmiş ise; ya da i'tizal fikrini benimseyen ya da bu fikri eleştiren bir ortamda yetişmiş ise bu durum onun Kur'an metnini anlayışının nasıllığını etkileyebilecektir. Mâturîdî de Hanefi ekolü benimseyen bir müfessir olduğu için bazı ayet yorumlarında Hanefi fikhına dair bilgiler vermektedir.

Yani yorum sebepsiz yere ortaya çıkan bir olgu değildir. Aksine yorum sosyolojik ve antropolojik ortamlarda meydana gelen bir olgudur. Yorumun sosyolojik ve antropolojik

¹ Geceyi kısaltarak gündüze, gündüzü kısaltarak geceye sokan O'dur.

² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, Müesseset'ü Târîhu'l-Arabi, Lübnan, thk. Abdullah Mahmud Şahhat, 2002. c.4, s.341.

³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hatice Avcı, *Râzî Tefsirini Kültürel Antropolojik Okuma (Fatıha ve Bakara Sûreleri Örneğinde)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi,2018) s.26. Sıddık Baysal, *Tefsirde Kültürel Antropolojik Yaklaşım, Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 3/2, Ekim/2019, 321.

sebepleri vardır. Bundan dolayı yorumu meydana getiren bireyin ait olduğu kültürel çevre önem arz etmektedir. Çünkü kültür ait olduğu sosyolojik yapının hakikatini temsil etmektedir.⁴ Bu hakikati benimseyen müfessir yapmış olduğu yorumlarda, ait olduğu kültürün unsurlarını hissettirecektir. Bizde bu çalışmada Hanefî fikhının benimsendiği Semerkant'ta yetişen ve Hanefî fikh eğitimi alan Maturîdî'nin bazı ayetlere Hanefî fikhî çerçevesinde yüklemiş olduğu anlamları değerlendirmeye çalışacağız.

Bu çalışmada ilk önce Mâturîdî'nin eğitim hayatından ve Hanefîliğin Semerkant kültürü ile ilişkisinden, son olarak da Mâturîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı tefsir eserinde Hanefî fikhî bağlamında ele aldığı bazı ayetlerin yorumundan ve bu yorumların nasıllığından bahsetmeye çalışacağız.

1. Mâturîdî'nin Eğitim Hayatı

Semerkant bölgesinin idari olarak Abbâsî ve Sâmânîler'e bağlı olduğu bilinmektedir. Üçüncü Abbâsî halifesi Hârûn Reşîd (ö.193/809) döneminde başkadılık uygulaması başlatılmıştır. Bu göreve ilk defa Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Ebû Yûsuf atanmıştır.⁵ Bundan dolayı Hanefîlik Abbâsîler'de resmi destek kazanmış bir fikhî ekol hâline gelmiştir. Ayrıca Semerkant bölgesine Ebû Hanîfe ve öğrencileri gidip bu bölgede Hanefîliğin yayılması ile ilgili çalışmalar yapmışlardır.⁶ Çok kültürlü bir yapıya sahip olan Semerkant bölgesinin mensupları da İslam fikhının Hanefî yorumunu kendilerine daha yakın bulmuşlar ve benimsemişlerdir.⁷ Ayrıca Horasan'a bağlı Nisabur'da bir karışıklıktan istifade eden Simcûrîler adlı topluluk Şafîi mezhebine mensup birini kadı olarak atanmasına etkin rol oynamışlardır. Fakat Sâmânî yönetimi bu kadının yerine Hanefî mezhebine mensup bir kadı atamıştır.⁸ Bu örnekler Abbâsî ve Sâmânîler'e bağlı bir bölge olan Maveraünnehir bölgesinde yönetimin fikhî olarak Hanefîliği benimsediğini göstermektedir.

Çalışmamız Mâturîdî'nin mensup olduğu Hanefî mezhebinin görüşlerinin, Mâturîdî'nin tefsirine yansımaları konu edindiği için bu başlık altında onun Hanefîlik ile ilişkisini betimlemek ve özetlemek istiyoruz. Çünkü bize göre insanın almış olduğu eğitim ve içinde

⁴ İbrahim Hilmi Karşlı, *Kadınlara Dair Ayetler Özelinde Tefsir ve Sosyokültürel Çevre İlişkisi*, TDV Yay. Ankara, 2023, s.33-35.

⁵ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s.344.

⁶ Şaban Ali Düzgün, *Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Ankara, 2018, s.19.

⁷ Düzgün, *Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası*, s.18.

⁸ Aydın Usta, *Türkler ve İslamiyet İlk Müslüman Türk Devleti: Sâmânîler*, Yeditepe Yay. İstanbul, 2020, s.163.

bulunduğu kültür onun düşünce dünyasını etkileyebilmektedir. Bize göre bu durum müfessir için de geçerli bir durumdur.

Mâturîdî'nin Hanefilik ile ilişkisini ortaya koyabilmek adına onun ilmî kişiliği hakkında kısaca şu hususlardan bahsedebiliriz. Mâturîdî, Hanefi ekolün görüşlerinin öğretildiği Dâru'l-Cüzcâniye'de eğitim almıştır.⁹ Dâru'l Cüzcâni'ye Semerkant'ta yetişen bilginlerin ders aldığı önemli bir medresedir.¹⁰ Mâturîdî'nin derslerine devam ettiği 4 tane hocası olduğu bilinmektedir.¹¹ Mâturîdî'nin eğitim aldığı hocaların isimleri şunlardır:

- 1.Ebû Nasr Ahmed b. el-Abbas ibn Hüseyin el-İyâdî (ö.?)
2. Ebû Bekr Ahmed b. İshak ibn Salih el-Cüzcânî (ö. ?)

El-Cüzcânî, Hanefi düşüncenin Semerkant'ta gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Ulrich Rudolph'a göre o bir mütekellim değil, fakihtir. Mâturîdî Cüzcâni'den Hanefi fikhını öğrenmiştir.¹² İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e öğrencilik etmiş olan Ebû Süleyman Musa el-Cüzcâni'nin ekolündendir. Mâturîdî bu isimlerin kurduğu Cüzcâniye medresesinde Bağdat'taki felsefi ve kelami düşüncelerden haberdar olmuştur.¹³

- 3.Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö.248/862)
4. Nusayr b. Yahya el-Belhî (ö.268/881)

Nusayr b. Yahya el-Belhî Hanefi fikh ekolü bilginidir. Hanefi fikhını İmam Mâturîdî'ye öğrettiği tahmin edilmektedir.¹⁴

Mâturîdî'nin eğitim aldığı bu kişiler Hanefi geleneğe mensuptur. Bu kişilerin ders aldıkları hocalar geriye doğru incelendiğinde bu isimlerin Ebû Hanîfe'de (ö.150) birleştiği¹⁵ görülmektedir.¹⁶ Yani Mâturîdî; Hanefi görüşe mensup bilginlerden ders almış, onun fikh

⁹ Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdilik*, Otto Yay. Ankara, 2018, s.26-27.

¹⁰ Ebu Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî el-Mısırî, *Cevâhiru'l Mudiyye*, Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Riyad, 1988, c.1, s.185.

¹¹ Talip Özdeş, *İmam Mâturîdî'nin Te'vîlatu Ehli-sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi,1997, s.29.

¹² Ulrich, Rudolph. *Mâturîdî Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı*, (çev. Özcan Taşcı), Litera Yay. İstanbul, 2017, s.218-220.

¹³ Sıddık Korkmaz, *İmam Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Hayatı ve Eserleri*, Dini Araştırmalar Dergisi, 4/10, (Mayıs-Ağustos 2001), s. 101.

¹⁴ Sıddık Korkmaz, *İmam Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Hayatı ve Eserleri*, s.101.

¹⁵ Bu hususa dair detaylı ve teknik bir analiz için bkz. Talip Özdeş, *İmam Mâturîdî'nin Te'vîlatu Ehli-sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı* s.30-31.

¹⁶ Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *İthâfu's-Sadeti'lmuttekîn bi şerhi ihyâ'u ulumu'd-din*, Dâru'l-Kutubu'l İlmiyye, Beyrût, 2005, c.2, s.7. Özdeş, *İmam Mâturîdî'nin Te'vîlatu Ehli-sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, s.30-31. Hüseyin Atay, *Fatih- Süleymaniye Medreseleri Ders*

anlayışını Hanefilik etkilemiştir. Bundan dolayı da Mâturîdî, tefsirinde Hanefî görüşü benimsemiş, fikhî yorumlarını Hanefilik ekseninde yapmıştır.

Mâturîdî'nin yaşadığı şehir olan Semerkant'ta İslam dininin hukuki boyutu Hanefî kültür üzerinden anlaşılmiş ve benimsenmiştir. Semerkant'ta; Hanefî, Şafii, Şia mezhebine ait fıkıh bilginleri bulunmaktadır. Fakat en fazla Hanefî fıkıh bilginleri bulunmaktadır.¹⁷ Hanefî mezhebine ait görüşler bu coğrafyada Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra etkisini göstermeye başlamıştır.¹⁸ İlmî anlamda Hanefî mezhebinin Semerkant'ta gelişmeye başlaması Ebû Mukâtil Hafis b. Selm es- Semerkandi (823) ile başlamıştır.¹⁹ Ebû Mukâtil, Semerkant'a Ebû Hanîfe'nin görüşlerini getiren kişi olarak bilinmektedir. Hatta Ebû Hanîfe'ye (ö.150) ait *Âlim ve'l müteallim* adıyla bilinen eserin Ebû Mukâtil tarafından nakledildiği ifade edilmektedir.²⁰ Bu kitabın Semerkant şehrinde irca düşüncesi ile ilgili ilk kitap olabileceği belirtilmektedir.²¹

Hanefiliğin Horasan, Maveraünnehir bölgesinde yer edinmesinin sebeplerinden bir diğeri de Hanefiliğin kökeni olarak bilinen Mürcie'nin bu topraklarda benimsenen tutumudur. Semerkant, Mürcii faaliyetlerin merkezi konumunda bir şehirdir.²² Mürcie bu bölgede yeni Müslüman olan kişilerin haklarını Emeviler'e karşı korumuştur. Çünkü Emeviler mühtedilerden vergi almıştır.²³ Maveraünnehir toplumunun, Müslümanlığı benimsedikten sonra bölgeyi fetheden Müslümanlar tarafından ikinci sınıf insan olarak kabul edildiği bilinmektedir. Mürcii ya da Hanefî görüş bu tutumu yanlış bulmuş ve bölge halkını bu noktada desteklemiştir.²⁴ Bundan dolayı da Hanefilik Maveraünnehir bölgesinde benimsenmiştir.

Mâturîdî'nin Hanefî bilginlerden ders alması, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye (ö.508) göre insanlar içinde Ebu Hanîfe'nin görüşlerini en iyi bilen kişi olması²⁵, Hanefiliğin öğretildiği Daru'l-Cüzcâniye'de ders almış olması; yetiştiği şehir olan Semerkant'ta Hanefiliğin yaygın

Programları ve İcazet-nameler, Vakıf Dergisi, 1981, c.13, s.197-199. Ahmet Ak, *Mâturidiliğin Hanefilik ile İlişkisi*, Milel ve Nihal, 7/2, s226-228.

¹⁷ Osman Aydın, *Semerkant Tarihi Fethinden Samanilerin Yıkılışına Kadar*, İsam Yay. İstanbul, 2018, s.438.

¹⁸ Aydın, *Semerkant Tarihi Fethinden Samanilerin Yıkılışına Kadar*, s.439.

¹⁹ Aydın, *Semerkant Tarihi Fethinden Samanilerin Yıkılışına Kadar*, s.439.

²⁰ Aydın, *Semerkant Tarihi Fethinden Samanilerin Yıkılışına Kadar*, s.456.

²¹ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde İslamlaşma ve Tesirleri*, TDV Yay. Ankara, 2018, s.343.

²² Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde İslamlaşma ve Tesirleri*, s.342.

²³ Sönmez, Kutlu *İmam Mâturîdî ve Mâturîdilik*, s.89-90.

²⁴ Ahmet Ak, "Maveraünnehir'de İslam Düşüncesinin Öncü Temsilcilerinden İmam Mâturîdî", İslam Düşüncesinin Ana Merkezleri Maveraünnehir, ed. İlyas Çelebi, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), s.239.

²⁵ Ebi'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fi Usulud'din*, thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara, 2004. s.210.

bir mezhep olmasının etkileri onun tefsirinde göze çarpmaktadır. Mâturîdî, tefsirinde fihhi yorum yapma ihtiyacı hissettiğinde Hanefî mezhebinin görüşlerini yorumuna yansıtmaktadır.

2. Te'vîlatu'l-Kur'ân'da Hanefîlik

Bu başlık altında Mâturîdî tarafından Hanefî düşünce ekseninde yapılmış bazı ayet yorumlarını ele almak istiyoruz. Mâturîdî'nin Hanefî fihhına dair ele aldığı bazı ayetlerin yorumları şunlardır:

2.1. Kalem Suresi/17-18

Kalem suresinin 17. ayetinden itibaren bahçe sahipleri kıssası anlatılmaktadır. Kıssa *Şüphesiz Biz, vaktiyle "bahçe sahipleri"ne bela verdiğimiz gibi, onlara (Mekkeli inkârcılara) da bela verdik. Hani o bahçe sahipleri, sabah erkenden (ihtiyacı olanlar gelmeden) bahçenin ürünlerini devşirmeye yemin etmişlerdi.*²⁶ ayetleri ile başlamakta babalarından miras kalan bahçe ile ilgili tutumlarından dolayı ahlaki mesajlar içermektedir. Mâturîdî ayette geçen yemin lafzından dolayı ayetin yorumunda Hanefî fihhına ait yemin ile ilgili görüşleri tartışmaktadır. Mâturîdî Ebû Hanîfe'nin "Eğer bir yemin Allah için yapılmışsa üzerine yemin edilen şey ortadan kalkarsa yeminde kalkar; eğer yemin ibadet ile ilgili bir adaksa bu yemin gereği yerine getirilmeden ortadan kalkmaz" görüşünü ifade etmektedir.²⁷ Ayet bir kıssayı konu edinmekte, kıssaya konu olan kişiler bahçelerini toplamaya giderken sözleşmekte ve bu durum ayette *أَفْسَمُوا* yemin ettikleri vakit lafzıyla geçmektedir. Fakat ayette geçen *إِذْ أَفْسَمُوا* lafzı Mâturîdî'nin aklına yemin konusunu getirmektedir. Mâturîdî de bu konuyu Hanefî fihhi bağlamında yorumlamaktadır.

Kalem suresinin 18. ayeti *وَلَا يَسْتَنْتُونَ* (Bunu tasarlarken) istisna da yapmıyorlardı. ("İnşallah" demiyorlardı.) lafzı ile devam etmektedir. Mâturîdî, ayetin yorumunda günah işlemeye azmeden kişinin, inşaallah diyerek bu azmini sınırlamasının neticelerini tartışmaktadır. Ona göre istisna azimeti ortadan kaldırır. Eğer bir kişi inşaallah diyerek günah işlemeye azmetse kararlığı yani azmi geçersizdir. Ayrıca inşaallah dediği için de günah işlemiş olmaz. Mâturîdî ayetin yorumunda Ebu Hanîfe'nin şu görüşüne de yer vermektedir: "Bir vakte bağlı ve günah için yapılan bir yemin onu günah olmaktan çıkarmaz."²⁸ Kalem suresinin bahçe sahipleri kıssasını anlatan 17 ve 18. ayetlerinin Hanefî fihhındaki yemin, istisna ya da ma'siyet üzerine

²⁶ *إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ*

²⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî es-Semerkindî, *Te'vîlât'ül-Kur'ân*, Mîzân Yay. İstanbul, 2005. c.16, s.22-23.

²⁸ Mâturîdî, *Te'vîlât'ül-Kur'ân*, c.16, s23.

yapılan yemin konusu ile bir ilgisi gözükmemektedir. Fakat ilgili ayetlerde geçen *kasem* ve *istisna* lafızları Mâturîdi'ye Hanefî fikhındaki yemin bahsini hatırlatmakta, Mâturîdi de bu ayetlerin yorumu üzerinden fikhi bilgi verdiği görülmektedir. Yani Mâturîdi'nin yaşadığı döneme fikhî bilgiyi ayet yorumu üzerinden verdiği görülmektedir.

2.2. İsra Suresi/23

İsra suresi 23. ayetinde Allah anne babaya iyi davranılmasını onlara öf bile denmemesini emretmektedir. Mâturîdi ayette geçen *öf* lafzını açıklarken Ebû Hanîfe'nin namazda öf sözünü kullanan kişinin namazının bozulacağı görüşünü ele almaktadır. Mâturîdi; Ebû Hanîfe'ye göre öf lafzının bir kelime olduğunu, namazda bir kelime dahi olsa konuşanın namazı bozulur görüşünü ayetin yorumunda ele almaktadır.²⁹ Ayet ana babaya nasıl davranılması gerektiğini anlatmaktadır. Ayette geçen أَفِّ lafzı Mâturîdi'ye öf demenin namazı bozup bozmayacağı meselesini hatırlatmaktadır. Mâturîdi'nin bu şekilde ayeti bağlam dışı bir alana taşımasının sebebi onun Hanefî fikh eğitimi alması ile ilişkilendirilebilir. Öf demenin namazı bozup bozmayacağı meselesini Serahsî (ö.483) de *Mebûsût* adlı eserinde tartışmaktadır. Serahsî'ye göre üfleme fiili nefes almak için yapılırsa namazı bozmaz çünkü bu yaşamak için gereklidir. Fakat başka birinin duyacağı üfleme Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre namazı bozar.³⁰

Serahsî'ye göre Ebû Yusuf da öf demenin namazı bozacağı görüşündeydi fakat daha sonra bu görüşünden vazgeçmiştir. Ebû Yusuf'a göre namazda öf demek namazı bozmaz. Serahsî Ebû Yusuf'un öf demeyi öksürmeye kıyas ederek; namazda öf demenin namazı bozmayacağı görüşünde olduğunu belirtmiştir.³¹ Serahsî bu konudaki görüşünü tıpkı İmam Mâturîdi gibi İsra suresinin 23. ayetini yorumlarken dile getirmektedir. Ona göre bu ayette geçen öf lafzı konuşmak için kullanılan öf lafzıdır. Namazı bozmayan öf lafzı boğazı temizlemek için kullanılır.³²

Serahsî'den öğrendiğimize göre İsra suresinin 23. ayeti Hanefî fikhında öf demenin namazı bozup bozmayacağı meselesi tartışılırken delil olarak kullanılmıştır. Ayette geçen *öf* lafzı Mâturîdi tarafından da aynı şekilde değerlendirilmiştir. *Öf* lafzı Mâturîdi'ye almış olduğu fikhî eğitiminde bulunan *öf* lafzının namazı bozup bozmayacağı meselesini hatırlatmış olabilir.

²⁹ Mâturîdi, *Te'vilât'ül-Kur'ân*, c.8, s.255.

³⁰ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebûsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, c.1, s.22.

³¹ Serahsî, *el-Mebûsût*, c.1, s.33.

³² Serahsî, *el-Mebûsût*, c.1, s.33.

Bu yorum ile ayet tefsir ilmi açısından bağlam dışı bir alana taşınmış olsa da bir fıkıh kuralı ayet yorumu üzerinden insanlara aktarılmıştır. Bir anlamda Mâturîdî yaptığı ayet yorumu ile yaşadığı döneme konuşmuş ve fıkıh bilgisi öğretmiş olmaktadır.

2.3. A'lâ Suresi/15

A'lâ suresinin 15. ayetinde Allah'ın adını anıp namaz kılanların kurtuluşa ereceklerinden bahsedilmektedir.³³ Mâturîdî ayette geçen Allah'ın adının anılmasını namazdaki iftitah tekbiri olarak anlamıştır. Mâturîdî ayetin tefsirinde Ebû Hanîfe'nin fiki görüşünü ele almaktadır. Ona göre ayet, Ebû Hanîfe'nin “kişi namaza başlarken Allah'ın herhangi bir ismi ile başlar” görüşüne delil olmaktadır.³⁴ Ama ayetin lafzının namazın fiki boyutu ile bir ilgisi görünmemektedir. Fakat Mâturîdî ayeti yorumlarken Hanefî fıkına dair bir bilgi vermektedir.

2.4. A'lâ Suresi/18-19

A'lâ suresinin 18 ve 19. ayetlerinde³⁵ Kur'an'da anlatılan hükümlerin İbrahim ve Musa peygamberlere verilen sayfalarda (*es-suhufu'l-ülâ*) yer aldığı anlatılmaktadır. Mâturîdî bu ayetleri yorumlarken dillerin farklı olmasının gerçekleri değiştirmeyeceğini ifade etmektedir. Yani ona göre Kur'an'ın dili ile ayette geçen ilk indirilen sayfaların, İbrahim ve Musa peygamberlere verilen sayfaların dillerinin farklı olması vahyin hakikatini değiştirmemektedir. Mâturîdî bu ayetlerin yorumunda konuyu namaz kıraatine getirmektedir. Ona göre Ebû Hanîfe namaz kıraatinde Farsça kıraate cevaz vermektedir.³⁶ Ayetin yorumunda ‘ele aldığı dillerin farklı olması hakikati değiştirmez’ ilkesi Mâturîdî'ye, Ebû Hanîfe'nin namaz kıraatinde Farsça kıraat caizdir görüşünü hatırlatmaktadır. Bu yorumu ile Mâturîdî ayeti yorumlarken Ebû Hanîfe'nin fiki görüşünü yaşadığı topluma aktarmış olmakta, ayet yorumu üzerinden kendi dönemine konuşmaktadır.

Mukâtil'e göre bu ayette geçen Musa peygamber'e verilen kitap Tevrat'tır. İbrahim Peygamber'e verilen kitap ise ref' edilmiş yani kaldırılmıştır.³⁷ Mâturîdî bu kitapların dilleri ile Kuran'ın dilinin farklı olması üzerinden bir yorum yapmış ve Hanefî fıkına dair bir düşünciyi de ayetin yorumunda ele almıştır. Hâliyle bu yorum ilk dönem müfessiri olan Mukâtil'in tefsirinde bulunmamaktadır.

³³ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى

³⁴ Maturîdî, *Te'vilât'ül-Kur'ân*, c.17. s.174.

³⁵ إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى

³⁶ Mâturîdî, *Te'vilât'ül-Kur'ân*, c.17, s.175.

³⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, c.4, s.670.

2.5. Cuma Suresi/11

Mâturîdî Cuma suresinin 11. ayetinde Cuma namazının kırk kişiden az bir topluluk tarafından kılınmasına dair delil bulunduğunu ifade etmektedir. Mâturîdîye göre Hz. Peygamber on iki kişi ile Cuma namazı kılmıştır.³⁸ Mâturîdî'nin Hanefî fikhî çerçevesinde değerlendirdiği Cuma namazı ile ilgili bir diğer yorum ise hutbe esnasında konuşulmaması gerektiği bilgisidir. Mâturîdî bu bilgiyi Ebû Hanîfe'yi delil göstererek açıklamaktadır.³⁹ Mâturîdî'nin ayeti Hanefî fikhî bilgisi çerçevesinde açıklamasının sebebi bize göre onun Hanefî fikhî eğitimi almış olması ile ilişkilendirilebilir. Düşünce dünyasında Hanefî fikhî anlayışı önemli bir yer tutan Mâturîdî ayeti yorumlarken Cuma namazını kılmak için en az kırk kişi gerekir düşüncesini eleştirmekte; hutbe okunurken konuşulmaması gerektiği ile ilgili görüşü temellendirirken de Ebû Hanîfe'nin düşüncesini delil göstermektedir. Cuma namazı ile ilgili ayette Cuma namazının ahkâmını Hanefî fikhî üzerinden açıklamaktadır.

2.6. Sâffât Suresi/105-107

Mâturîdî Sâffât suresinde geçen Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmail'i kurban etmesi ile ilgili gördüğü rüyayı konu edinen; *Gördüğün rüyanın hükmünü yerine getirdin. Şüphesiz biz iyilik yapanları böyle mükafatlandırırız. Şüphesiz bu apaçık bir imtihandır. Biz, (İbrahim'e) büyük bir kurbanlık vererek onu (İsmail'i) kurtardık.*⁴⁰ ayetini tefsir ederken Ebû Hanîfe'nin şu fikhî çıkarımına yer vermektedir. Ebû Hanîfe'ye göre bir kişi evladını kurban etmek istese onun yerine koç kurban etse geçerli olur. Çünkü koç kurban etmekle Hz. İbrahim'in rüyası gerçekleşmiştir.⁴¹ Mâturîdî ayeti yorumlarken Ebû Hanîfe'nin ayet ile ilgili görüşünü ele almaktadır. Aslında ayet ahkâm ayeti değildir. Ayet Hz. İbrahim'in oğlunu kurban edecekken, oğlu yerine, Hz. İbrahim'e kurban etmesi için bir kurbanlık verildiğini anlatmaktadır. Fakat Mâturîdî'ye göre Hanefî anlayış ayetten fikhî bir hüküm çıkarmıştır. Bu hüküm de Hanefî olması hasebiyle Mâturîdî'nin ayet yorumunda yerini almaktadır.

Sonuç

İncelediğimiz ayetlerde Mâturîdî, ayetlerle ilgili fikhî bir yorum yapmak istediğinde onun bu yorumları Hanefî fikhîna dayandığını görmekteyiz. Ayrıca Mâturîdî Hanefîlik ile ilgili yorumları yaparken bazı yerlerde ayetin konusunu bağlam dışı alana taşımaktadır. Bunun

³⁸ Mâturîdî, *Te'vilât'ül-Kur'ân*, c.15, s.165.

³⁹ Mâturîdî, *Te'vilât'ül-Kur'ân*, c.15, s.160.

⁴⁰ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّءْيَا إِنَّا كُنَّا لَنَجْزِي الْمُحْسِنِينَ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ وَقَفَيْنَاهُ بِنُحٍ عَظِيمٍ

⁴¹ Mâturîdî, *Te'vilât'ül-Kur'ân*, c.12, s.175.

sebebi kanaatimizce edinmiş olduğu fikhî bilgileri yaşadığı toplum ile paylaşmaktır. Kur'an yorumu üzerinden muhataplarına fikhî bilgi vermektir.

- Bahçe sahipleri kıssasını anlatan Kalem suresi 17 ve 18. ayetlerini tefsir ederken ayetlerde geçen kasem ve istisna lafızları Mâturîdî'yi yemin ahkâmını ele almaya sevk etmektedir.
- İsrâ suresi 23. ayetinde anne babaya öf denilmemesi tavsiye edilmektedir. Ayette geçen öf lafzı Mâturîdî'nin aklına namaz kılan kişinin öf demesinin namazını bozup bozmayacağı meselesini getirmektedir. Mâturîdî ayete fikhî yorum getirmektedir. Bu yorumda Hanefî düşüncenin yorumu olmaktadır.
- A'la suresinin 15. ayetinin konusu iftitah tekbiri olmamasına rağmen Mâturîdî ayetin yorumunda iftitah tekbiri ile ilgili Ebû Hanîfe'nin görüşüne yer vermektedir. Bu ayetin yorumu da ona fikhî bir meseleyi hatırlatmaktadır.
- Mâturîdî Cuma suresinin 11. ayetini yorumlarken en az kaç kişi ile Cuma namazı kılınacağı konusunda Hanefî fikhının görüşünü benimsemektedir.
- Oğlunu kurban etmek isteyen Hz. İbrahim'e bir koç verildiğinin anlatıldığı Sâffât suresinin 107. ayetini yorumlarken Mâturîdî, Ebû Hanîfe'nin bir kimse oğlunu kurban etmek istese bunun yerine bir koç kurban etse onun kurbanının geçerli olacağı görüşüne yer vermektedir.

Mâturîdî'nin ayetleri yorumlarken Hanefî fikhına ait görüşlere yer vermesi, Hanefî fikhının görüşlerini öncelemesinin sebebi onun Hanefî fikh eğitimi almış olması ve Hanefî fikhının benimsendiği bir çevrede yaşamış olması olarak değerlendirilebilir. Bundan dolayı Mâturîdî ayetlerin yorumu üzerinden mensubu olduğu fikhî mezhebin görüşlerini temellendirmek istemiştir. Ayrıca bu ayet yorumları ile de yaşadığı döneme Hanefî fikhının bilgisini aktarmak, ayet yorumu ile yaşadığı döneme konuşmak istemiştir. Anlatmaya çalıştığımız hususlar neticesinde Mâturîdî benimsediği, ilmi donanımını elde ederken önemli katkısı olan Hanefî mezhebinin görüşlerini ayetleri yorumlarken göz önünde bulundurmıştır.

Sonuç olarak bu araştırma özelden Mâturîdî tefsirini genelde ise bütün tefsir metinlerini kültürel antropolojik bir bakış açısı ile okumanın ilgili tefsir metinlerini daha doğru anlamaya vesile olacağını ortaya koymaya çalışmıştır. Bir metni kaleme alındığı dönem ekseninde

okumak metnin söylemek istedikleri ile doğru iletişim kurmanın yollarından biri olarak gözükmektedir.

KAYNAKÇA

- Ak, Ahmet. “Maveraünnehir’de İslam Düşüncesinin Öncü Temsilcilerinden İmam Mâtürîdî”, İslam Düşüncesinin Ana Merkezleri Maveraünnehir, ed. İlyas Çelebi, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019).
- Ak, Ahmet. *Mâtürîdîliğin Hanefîlik ile İlişkisi*, Milet ve Nihal, 7/2, 223-240.
- Atay, Hüseyin. Fatih- Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcazet-nameler, Vakıf Dergisi, 1981, c.13, 171-273.
- Avcı, Hatice. Râzî Tefsirini Kültürel Antropolojik Okuma (Fatıha ve Bakara Sûreleri Örneğinde), Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Aydınlı, Osman. *Semerkant Tarihi Fethinden Sâmânîlerin Yıkılışına Kadar*, İsam Yay. İstanbul, 2018.
- Baysal, Sıddık. *Tefsirde Kültürel Antropolojik Yaklaşım*, Tefsir Araştırmaları Dergisi, 3/2, Ekim/2019, 317-356.
- Düzgün, Şaban Ali. *Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Ankara, 2018.
- Ebi’l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabşirat’ül-Edille fi Usulud’din*, thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara, 2004.
- Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te’vîlât’ül-Kur’ân*, Mîzân Yay. İstanbul, 2005.
- Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsut*, Darul Marife, Beyrut.
- el-Kureşî, Ebu Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed el-Mısrî. Cevâhiru’l Mudiyye, Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Riyad, 1988.
- ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed. İthâfu’s-Sadeti’lmuttekîn bi şerhi ihyâ’u ulumu’d-din, Dâru’l-Kutubu’l İlmiyye, Beyrût, 2005.
- İbnu’n-Nedîm, Ebü’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya’kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- Karslı, İbrahim Hilmi. *Kadınlara Dair Ayetler Özelinde Tefsir ve Sosyokültürel Çevre İlişkisi*, TDV Yay. Ankara, 2023.
- Korkmaz, Sıddık. *İmam Ebû Mansur el-Mâtürîdî’nin Hayatı ve Eserleri*, Dini Araştırmalar Dergisi, 4/10, (Mayıs-Ağustos 2001).
- Kutlu, Sönmez. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Otto Yay. Ankara, 2018.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde İslamlaşma ve Tesirleri*, TDV Yay. Ankara, 2018.
- Mukâtil b. Süleyman, Tefsîr-i Kebîr, Müesseset’ü Târîhu’l-Arabi, Lübnan, thk, Abdullah Mahmud Şahhat, 2002.
- Özdeş, Talip. *İmam Mâtürîdî’nin Te’vîlatu Ehlis-sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 1997.
- Rudolph, Ulrich. *Mâtürîdî Semerkant’ta Ehl-i Sünnet Kelamı*, (çev. Özcan Taşcı), Litera Yay. İstanbul, 2017.
- Usta, Aydın. *Türkler ve İslamiyet İlk Müslüman Türk Devleti: Sâmânîler*, Yeditepe Yay. İstanbul, 2020.

HUSSERL FENOMENOLOJİSİNDE YÖNELİMSSEL BİLİNÇ ve EPİSTEMİK ÖZNEİN OLUŞUMU

Halil AKBEL

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

PhD Student., Ankara University Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy and Religious Studies

Ankara, Türkiye.

akbel@ankara.edu.tr

orcid.org/0000-0003-1955-2780

Öz

Bu çalışma Edmund Husserl'in (1859-1938) fenomenolojik yönteminin temel kavramlarını, epistemik öznenin kuruluşunda ortaya çıkan ilişki olasılıkları bağlamında incelemeyi hedefler. Bu çerçevede Husserl'in düşüncesinin merkezinde yer alan yönelimsellik, algılayan özne, eyleyen özne-beden, dış dünya ve öznelerarasılık gibi kavramlar, bilincin içsel yapısı ve deneyimlerinden yola çıkılarak fenomenolojik bilinç ve nesne ilişkisinin dünyaya erişimin temel bir biçimi olarak ötekinin kurulmasındaki rolünü oluşturur. Özellikle etkin, mantıksal olarak yadsınamayan özne yeniden rehabilite edilir ve Kartezyen felsefe 20. yüzyıla taşınır. Bu, *cogitonun* kendisinin sorgulanabilir olmasıyla ilişkilendirilir; hatta bu şüphe olasılığı sorgulanmadan gerçekleştirilir. Husserl, öncelikle bilincin yönelimsel nesnelere içkinliğine odaklanır. Bu, bireyin kendi bilincinin içsel yapısını ve deneyimlerini anlamak için temel bir adımdır. Ancak, bu yaklaşım izolasyonist bir bakış açısını reddeder. Bu sadece bireyin kendi bilincine odaklanmak için geçici bir aşamadır. Husserl'in asıl amacı, öteki ile olan ilişkileri daha iyi anlamak için kendi bilincimizi ortak bir dünyada konumlandırmaktır. Bu engeli aşmak için, öznelerarasılık veya sağduyu bilgisinin doğduğu diğer öznelere ihtiyaç duyulur. Bu konuların araştırılması, felsefi tartışmalara ve epistemolojik sorunlara yeni bir bakış açısı sunabilir ve okuyuculara Husserl'in felsefi mirasının derinliklerine bir giriş sağlayabilir.

Anahtar Kelimeler: Husserl, Fenomenoloji, Yönelimsellik, Özne, Öznelerarasılık.

THE CONSTITUTION of INTENTIONAL CONSCIOUSNESS and EPISTEMIC SUBJECT in HUSSERL's PHENOMENOLOGY

Abstract

This study aims to examine the fundamental concepts of Edmund Husserl's (1859-1938) phenomenological method, particularly in the context of the relational possibilities that arise in the construction of the epistemic subject. Within this framework, concepts central to Husserl's thought -such as intentionality, perceiving subject, acting subject-body, the world-there, and intersubjectivity- form the role of the phenomenological relationship between consciousness and object in constructing the other as a fundamental form of access to the world, based on the

edimleri⁴ “yönelimsellik”⁵ olarak adlandırmıştır. Her psişik edim bir nesneye yönelir; bir şeye odaklanır ve bu odaklanma olmadan var olamaz. Bu çerçevede düşünmek, bir şey düşünürken mümkündür; bir şey istemek, istenen bir şey olduğunda mümkündür ve her hissedilen şeyde hissedilen *bir şey* vardır. Bu durumda herhangi “bir şey” edimin temel özelliğidir, çünkü bir şeyi görmemek (hiç görmeme), bir şeyden nefret etmemek (nefret etmeme), bir şeyi düşünmemek (hiç düşünmeme) anlamına gelir. Öyleyse bu psişik edimlerin bir hedefi veya yönelimsel nesnesi vardır ve böyle bir nesneye yönelmek bu edimlerin zorunlu kurucu bir görevidir. Bu nedenle, edim ve nesne arasında kesintisiz bir birlik vardır. Bir psişik edim, yönelimsel nesnesi olmadan tamamlanmış değildir. Aynı şekilde, bir yönelimsel nesne de psişik edimi olmadan tamamlanmış değildir.⁶ Bu durumda algının dışında algılanan bir şeyden bahsetmek anlamsızdır. Örneğin, bir ağaç, boyut veya şekil gibi bazı özelliklere sahip olabilsede bu ağacın gerçekten var olabilmesi için biri tarafından algılanması gerekir. Bir kişi ağacı algıladığında (ki bu diğer ağaçlardan ayırt edilebilir olmasıdır), algılama durumu devam ettiği için bu ağaçtan bahsedebiliriz. Dışarıdaki herhangi bir “gerçek” ağacın varlığı, onun algılanıp algılanmamasına bağlı olmamakla birlikte, bu ağaç bizdeki algı sayesinde var olur. Brentano, bu nedenle yönelimsel nesneyi, “gerçek” nesneden farklı olarak aynı zamanda içkin nesne olarak adlandırır. Zira yönelen özne psişik edimin bir parçasıdır ve içkin bir nesne olduğu süreçte psişik edimle bağımlı bir ilişkisi vardır. O hâlde söz konusu psişik edim olmaksızın özne ne var olabilir ne de zamansal açıdan değiştirilebilir. Hatta bu içkin varlıklar sadece “şu anda aktif olarak kullanılan” değil, aynı zamanda bir şekilde sunulmakta olan varlıklardır.⁷

Brentano’nun yukarıda ifade edilen bilincin yönelimselliği doktrini, Husserl’in felsefesinin temel teması hâline gelmiş ve onun çalışmalarında merkezi bir rol oynamıştır.⁸ Buna göre yönelimsellik teorisi, bilinci karakterize eden bir özelliktir, dolayısıyla aynı zamanda bir bilinç teorisidir. Zira bilinç her zaman bir şeyin “bilinci” olarak kavramsallaştırılabilir ya da

⁴ Almanca “psychische Akten” terimi -birincisi epistemolojik, ikincisi ontolojik açıdan- Türkçede “akt/edim” şeklinde ifade edilmektedir. Bu kavram, genel olarak psikolojik deneyimlerin tamamlanmış hâli olarak anlaşılabilir. Bu deneyimler, genellikle Brentano tarafından yönelimsellik kavramıyla tanımlanır. Husserl ise özellikle Mantıksal Araştırmalar adlı eserinde bu terimi, en geniş anlamda yönelimsel deneyimler olarak yorumlar. Bk.: Vetter Helmut (ed.), *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020), 13.

⁵ Alm. intentionalität

⁶ Franz Clemens Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, 1/116.

⁷ Arkadiusz Chrudzinski, *Die Ontologie Franz Brentanos*, 137.

⁸ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: erstes buch allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. Karl Schuhmann (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976), 1. Halbband/187.

tersi olarak bir şeyin bilinci her zaman “bilinç” olarak anlam kazanır.⁹ Bu yüzden bilinç nesnesi ile bilinç içeriği arasındaki ilişkiyi incelemek önemli olacaktır.

1. Algılayan Özne: Bilinçteki Yönelimsel Nesnelerin İçkinliği

Husserl ilk olarak bilinçteki yönelimsel nesnelerin içkinliğine odaklanarak yönelimselliğin bilincin vazgeçilmez karşılığı olduğunu ancak onun bilincin bir parçası olmadığını belirler. Örneğin, belirli bir ağacı algıladığımızda, bu ağaç algılanan bir ağaç hâline gelir. Ancak, bu algının içkin nesnesi, gözlemlediğimiz sürece var olan ya da belirli algılanan bu ağaç değil, sadece söz konusu bu ağaçtır; bundan daha fazlası değildir. Herhangi bir ağacı algıladığımızda, bu ağaç algılanan bir ağaca aittir, ancak bu ağaç algısı bilincimizin bir parçası değildir. Bu ağaç, algının yoğunluğu veya ona içkin olduğu kadar bilincimize içkin değildir. Ağaç bilincimiz, belirli bir anda, ağacın gerçek varlığından bağımsız olarak ortaya çıkar ve yok olur. Ancak bu durumda “dışarıdan koparılmış” bir algının yanılsama olduğu düşünülürse ne olur? Bu durumda ağacın gerçekte var olmadığı ve sadece “düşüncelerimizde” veya “temsilmizde”, yani “fikrimizde” var olduğunu iddia ederiz. Husserl’e göre bu durum mümkün değildir. Eğer bir ağaç gerçekten yoksa, o zaman o ağaç ne dışarıda ne de bilincimizin içinde, hiçbir yerde mevcut olmamalıdır. Ağacın gerçekliğiyle ilgili farkındalığımızın bir göstergesi olarak, onun mevcut olmadığını kabul etmemiz gerekir.¹⁰ Diğer taraftan düşünce dünyamızdaki bir ağacın, gerçek dünyadaki bir ağacın karakteristik özelliklerinden yoksun olduğunu kabul ederiz. Dolayısıyla, zihnimizdeki “temsili” bir ağacın açıkça bir ağaç olmadığına inanabiliriz. Husserl’e göre bu durum, bir ağacın temsili, yani sahip olduğumuz ağaç fikrini yansıtır. Bir ağaç düşündüğümüzde gerçekten var olan tek şey bu düşüncenin kendisidir, daha doğrusu belirli bir ağacın karakteristik temsildir. Husserl’in bu yanıtı, eski bir felsefi sorununa var olan “gerçek” nesnelerin yanı sıra bizim tarafımızdan düşünülen, hatta olgusal olarak somut karşılığı olmasa da hayal edilen şeylerin dahi kolayca önerilebileceği veya düşünülebileceği, yani “tüm nesnelerin gerçekte ne olduğu” ve “nerede bulunduğu” sorununa güzel bir çözüm sunmaktadır.

⁹ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie Nachwort (1930)*, ed. Elisabeth Ströker (Felix Meiner Verlag, 2009), 188.

¹⁰ Husserl, Brentano-Bolzano Sorunu olarak bilinen ve Schuhmann’a göre ilk defa Twardowski tarafından keşfedilen nesne temsiline ele alındığı bu fenomenolojik meseleye yaklaşımda, Ockham’ın usturası prensibini kullanmıştır. Yaklaşımı, eylem, içerik ve nesne referansı gibi üç unsurdan hareket eder. Krş.: Karl Schuhmann, “Intentionalität und intentionaler Gegenstand beim frühen Husserl”, *Phänomenologische Forschungen* 24/25 (1991), 49-50; Husserl, Bolzano’nun birçok prensibini kabul eder, özellikle de temsillerin ve bunların önermelerle (yani önermelerin içerikleriyle) ilgili karşılıkları hakkında beş tezi benimser. Krş.: Christian Beyer, “Bolzanos Konzeption Bloß Möglicher Gegenstände”, *Grazer Philosophische Studien* 99/3 (01 Ocak 2022), 7.

Bir at resmi atın kendisi değil, sadece atın resmidir; aynı şekilde zihinsel tasarımlar veya içkin olaylar, nesnelere (bizzat kendisi değil) sadece bizim tarafımızdan tasarlanmış temsiller veya yönelimlerdir.¹¹

Yukarıdaki ifadede Husserl, bilincin yönelimselliğini vurgular ve nesnelere zihinsel tasarımlarla veya içkin olaylarla temsil edildiği gerçeğine dikkat çeker. Ancak, klasik algı anlayışını düşündüğümüzde bir sorun var gibi gözükebilir. Zira Husserl'in algı kavramını tam olarak anlayabilmek için fenomenolojinin önemli bir kavramı olan "algı"yı biraz daha yakından incelemek yararlı olacaktır. Husserl'in düşünsel yolunu takip ettiğimizde kısmen ya da tamamen var olmayan şeylerin bile yönelen edimlerimizin bir parçası olduğunu fark edebiliriz. Ancak, bu durumda, var olan şeyler dâhil olmak üzere bütün bu nesnelere algılarımıza içkin olmadığını görürüz. O hâlde somut bir ağaç algısı ile bir ağaç imgesi veya içkin bir fantezi ile onun tasviri arasında eşitlik kurulması ilk bakışta çelişkili gibi gözükebilir. Zira zihnimizdeki ağaç ile somut algı arasında aynı düzeyde bir karşılaştırma yapmış oluruz ve hatta somut algı ile halüsinasyon arasındaki epistemolojik farkı göstermekte zorlanırsak. Ancak Husserl'e göre, böylesi bir çelişkidenden bahsetmek kesinlikle mümkün değildir. O, gözlemediğimiz nesnelere dış dünyadaki varlığına olan inancımızın meşruiyetini, algımızın kendisinden, yani kendi bilinç edimlerimizden başka bir yerden çıkaramayacağımızı savunur. Bu nedenle 'orada bir ağaç olduğunu görüyorum ki!' deriz. Ancak yine de Husserl'e göre, bilinç edimlerimizde gözlemlenen şey, bir nesnenin (ya da fantezinin) halüsinasyon veya yanılsamasıyla karşılaştırıldığında tamamen farklı bir ilişki içindedir. Halüsinasyonla elde edilen kavrayışın sadece bir nitelikten ibaret olduğu ve bu nedenle zihinsel kavrayışın geldiği ve kayb olduğu yerde "gerçekten" somut var olan şey algı için belirli bir tür güvenilirlik biçimi gösterir. İlk olarak bir şeyi algıladığımızda, algıladığımız şeyi algımıza göre istediğimiz gibi değiştiremeyiz; bu yalnızca hayalimizdeki (fantezimizdeki) şey için geçerlidir.¹²

Husserl düşüncesinde algılama, bir şeyin kendisiyle ve kendisi hakkında ifade ettiği şeyle bağlantılıdır ve ona bağlıdır. İkinci olarak algı, bir yanılsama (illüzyon) olmadan, sürekli olarak bir şeyden diğerine geçebilir ve önceden "gerçek" olarak kabul edilen önceki gözlemlere dayanarak sonuca varabilir. Hatta istenirse, bu süreç başlangıç noktasına geri dönebilir.¹³ Şimdi, bu iki hususu biraz daha detaylandıralım. İlk olarak, her algının düzenli bir yapısı olduğunu

¹¹ Bu tarz bir tanım bize Husserl üzerinde Descartes'ın etkisini belli etmektedir. Bkz. Precht, II, s. 145.

¹² Rudolf Bernet, "Wirkliche Zeit und Phantasiezeit. Zu Husserls Begriff der zeitlichen Individuation", *Phänomenologische Forschungen*, (2004), 49.

¹³ Vetter Helmut, *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, 284.

belirtmek, bir şeyin tek bir bakışta tam, kapsamlı ve kesin bir şekilde bilinemeyeceğini ima eder. Çünkü her algı, ya önceki bir gözlem noktasına geri döner ya da aynı şeyle ilgili diğer iyi tanımlanmış algılama olasılıklarına işaret eder. Her algıda, algının nasıl daha da geliştirilebileceğini belirleyen gizli bir şema bulunmaktadır. Bu, her algının bir önceki deneyimle bağlantılı olduğunu ve gelecekteki algıları nasıl etkilediğini göstermektedir. Husserl'in burada yapmaya giriştiği şey, nesnenin algıya göre bağımsızlığı veya aşkınlığını göstermektir. Her algı, diğer algılama olasılıklarının “beklentiler-ufkuyla/erwartungshorizont” şekillendirilir ve ilk algı tarafından doğrulanabilir veya teyit edilebilir. Karşılanan veya karşılanamayan bu beklentiler, algı için son derece önemlidir. Örneğin beyaz taştan bir ev görürsek, arkasının da taştan ve beyaz bir renge sahip olmasını bekleriz. Yanılabileceğimiz gibi, arka tarafı kahverengi ahşapla kaplanmış olabilir. Ancak bu durumda bile süreklilik vardır. Beyaz taş olmasa da orada hâlâ belirli bir renk ve malzeme algılanabilir. Dolayısıyla, ev hakkında hiçbir şey algımız dışında değildir; aksine ev, bu evin tüm özelliklerinin düzenli bir şekilde verildiği bir algı olasılıklarından başka bir şey değildir. Ancak gerçek anlamda hiçbir algı, verilen tüm bu özelliklere sahip ev değildir. Başka bir deyişle, her algı yoluyla evin sadece belirli yönlerini kavrarız. Ancak aynı zamanda bu algı, diğer algılarda ele alınabilecek diğer yönleri işaret eder. Bu algılama olasılıklarının tümü, prensipte bir algıdan diğerine sürekli geçişin ve sonra tekrar ilk algıya geri dönmenin mümkün olduğu anlamına gelir. Bu yüzden bir ev gördüğümüzde, temelde etrafında dolaşıp sonunda yine aynı evi görmeye devam etmemizi bekleriz. Eğer bu mümkün değilse ve örneğin ev sadece belirli bir noktadan görülebilirse, o zaman bu bir ev değil, sadece bir yanılma veya bir film setidir. Bir algı nesnesi için, onun farklı bakış açılarından gözlemlenebilmesi önemlidir. Ancak gerçeklikte durum farklıdır, her algılama faaliyeti her zaman olayı sadece bir bakış açısından algılar.

Hatırlanacağı üzere geleneksel felsefe, algılanan nesnenin bağımsızlığını ya da doğal şeyin tözselliğini herhangi bir öznenin/algıdan ayrı olarak görmüş ve bununla yetinmiştir. Husserl ise doğal şeylerin herhangi bir algıdan bağımsız olarak var olduğunu, ancak tamamen algıdan bağımsız olmadığını iddia ederek bu duruma ince bir ayrıntı getirmiştir. Ona göre “şu ya da bu bir şeydir” diyebilmem için, söz konusu şey, aslında hangi perspektiften verilmiş olursa olsun temelde algılanabilir olmalıdır. Dolayısıyla, algı için ön koşul, aynı zamanda konuyu da gizleyen ve böylece yanılma olgusunu mümkün kılan perspektiftir.¹⁴ Bu yaklaşımın

¹⁴ Vetter Helmut, *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, 296; Edmund Husserl, *Husserliana: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. Stephan Strasser (Den Haag: M. Nijhoff, 1950), 78.

epistemolojik noktası Husserl'in empirizm ve rasyonalizmin sıkışıp kaldığı çıkmaza bir çözüm getirmesidir.¹⁵ Empiristler ve rasyonalistler, dünya fenomenine bağımsız bir şekilde yaklaştıkları için, bazıları dış dünyayı kabul etmiş ve bazıları ise onu salt aklın bir ürünü olarak görmüştür; ancak onlar kesinlikle fenomenlerden yola çıkmamışlardır. Bu noktada Husserl'in ileri sürdüğü iddia, bu şekilde hareket edilir ise, ne önce kendimizi sonra dünyayı algıladığımızı ne de önce dünyayı sonra kendimizi algıladığımızı kabul ederiz; bunun yerine her zaman kendimizi kesintisiz bir şekilde dünyada deneyimlediğimizi fark ederiz.¹⁶ Dünya ve bilincin bu uyum içerisinde tamamlayıcılığı/komplementarität yönelimsellik yapısını açıklar. Algılayan özne “dünyayı” ve “şeyleri” nesnel olarak umduğunda, onlar bağımsızlıklarını bilincimizden kazanırlar.

Husserl'in yukarıdaki bilinç yapısını izleyerek klasik epistemoloji sorunlarının ötesine geçmeyi amaçladığı söylenebilir.¹⁷ Bu aşamada iki sonuç çıkarabiliriz. Günlük bilinç veya Husserl'in de ifade ettiği gibi doğal bilinç, tek bir gözlemde her şeyin bize sunulacağı inancını taşır. Bu nedenle, bir sandalyeye bakıp hemen “Sandalyeyi görüyorum.” demekte tereddüt etmeyiz. Oysa bu ifade, aslında önyargıya dayanmaktadır. Çünkü gerçekte “sandalyeyi” görmüyoruz, yani sandalyenin tüm özelliklerini değil, sadece belirli bir perspektiften sınırlı bir kısmını görüyoruz. “Bir sandalye görüyorum” ifadesiyle, verilen gözlemi doğrulamak için diğer gözlemlere doğru bir adım atmış oluruz. Herhangi bir şeyin var olduğunu onayladığımızda, o şeyin bireysel algısını aşarız, ancak bu, algılama alanı için geçerli değildir. “Bir şey var” demek, aynı zamanda söz konusu şeyin mevcut olduğu ve bize verilmiş olabileceğini belirleme yollarının olduğu anlamına gelmektedir.¹⁸

İkinci olarak, bu durumun neden Husserl'in öğretisini “fenomenoloji” olarak tanımladığını açıkça gösterdiğini söyleyebiliriz. “Fenomenoloji” kelimesi tam olarak “görüngü öğretisi” anlamına gelir. Bir nesneyi algıladığımızda, bize sunulur, yani bize görünür. Ancak, bu nesnenin varlığı, bu görünümle sınırlı değildir; sadece mevcut olduğu algıdan başka

¹⁵ Husserl burada Kant'ın uzlaştırmaya çalıştığı rasyonalizm ve empirizm bir adım öne taşımıştır. Krş.: Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Jens Timmermann (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998), 5, Önsöz; A VII.

¹⁶ Edmund Husserl, *Husserliana I*, 115.

¹⁷ Buraya ek olarak önemli bir diğer husus, paranteze alma/*Epoché* ve Eidetik İndirgeme/*Eidetische Reduktion* dir.

¹⁸ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* (Meiner Felix Verlag GmbH, 2013), I/59 vd.

algılarda da ortaya çıkabileceğini işaret eder.¹⁹ Bu, şeyin çeşitli yönlere doğru sürekli bir hareket hâlinde, birbiriyle örtüşen eylemlerde ortaya çıkabileceği veya algılanabileceği anlamına gelir.

İmdi fenomenolojinin temel kavramlarından biri olan algısal ilişkilerin derinliklerine doğru bir adım atma zamanı geldi. Zira gözlemin referans noktası olarak, bir şeyin her algısı aynı zamanda diğer algılama olasılıklarına da atıfta bulunuyor. Açıkçası bir şeyin algılanması, aynı zamanda diğer şeylerin olası algılanmasına da işaret ediyor. Bu durumda, her algıya ait bir tür dış ufuk ortaya çıkıyor.²⁰

2. Algılanan Nesne: Fenomenolojik Perspektiften Dünyanın Algılanması

Husserl dünyayı Kant (1724- 1804) gibi fenomenler sentezinin mutlak bütünlüğü içinde değil, sınırsızlıklar içerisinde sınır barındıran bir ufuk olarak anlar.²¹ Ona göre, özne (ben) yalnızca tek bir dünyanın farkındadır. Yani “mevcut algı alanı” içinde “doğrulanabilir çevresi” olarak tanımlanabilecek bir dünyadan bahsedilir. Husserl’e göre bu dünya, eş-şimdilerin ufku olarak algılanan çevre tarafından şekillendirilir. Eğer algı alanı ve onun eş-varlıkları, belirsiz gerçeğin karanlık bilinçli ufkuyla çevriliyse, o zaman bir öznenin bahsettiği “dünya” da fenomenolojik olarak tanımlanabilir. Bu ufuk, “Zaman içinde sonsuz hâle gelen bir mekânda sonsuzca genişleyen bir dünyadır”.²² Hatta bu ufukta bir şey, kendisini ancak başka şeylerin arka planına karşı bir şey olarak algıladığımızda kendisini bize sunar.²³ Örneğin, sandalye

¹⁹ Krş.: Wouter Goris, “Verteilungen des Apriori in der Phänomenologie Husserls”, *Phänomenologische Forschungen*, (2010), 59.

²⁰ Alm. Horizont kavramı köken olarak latince *horizontis* ve yunanca *horizōn* (kıklos) kavramlarına dayanmakta ve kelime anlamı itibariyle sınırlayan, sınırlamak (örneğin bir dairenin dış çizgileri gibi), dönüm noktası, hedef gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca ufuk, katman, düzey, görüş alanı gibi sinonim anlamlara sahiptir. Husserl (Fenomenoloji) için önemli bir yere sahiptir. Husserl fenomenolojisinde bu kavram ile olası tecrübe alanının kapsamı ifade edilir. Kendi ifadesi ile bir tür avlu ya da arka plan (Hua III/1, s. 186 1nolu dipnot). Özellikle Zamanhorizonu/Zamanufku (Zeithorizont) ve Deneyim akışı “*Erlebnisstrom*” (Hua III/1, s. 182.) bağlamında ele alınan bu kavrama, *Horizontbewusstsein* ve *Horizontintentionalität* şeklinde iki kavram daha eşlik eder. Bunlardan Bilinç-ufku ya da -horizonu (*Horizontbewusstsein*) içerisinde bir bilincin somut deneyiminin devam edebileceği düzenlenmiş referans bağlamını barındırır. Gerek Bilinçhorizonu gerekse Yönelimsellikhorizonu (*Horizontintentionalität*) anlamlarını sadece bilincin içkin yapısı temelinde kazanırlar. Bk.: Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Tübingen: Niemeyer, 1993), blm. 15; Peter Precht, Franz-Peter Burkard (ed.), *Metzler Lexikon Philosophie: Begriffe und Definitionen* (Stuttgart: Metzler, 2008), 220.

²¹Ulrich Claesges, “Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff”, *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung: Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern*, ed. Ulrich Claesges, Klaus Held, *Phaenomenologica* (Dordrecht: Springer Netherlands, 1972), 85; Stephan Strasser, “Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie”, *Phänomenologische Forschungen* 3 (1976), 151; Hans Rainer Sepp, *Orbis phaenomenologicus Perspektiven*, “Totalhorizont – Zeitspielraum. Übergänge in Husserls und Finks Bestimmung von Welt”, ed. Anselm Böhmer, *Eugen Fink: Sozialphilosophie - Anthropologie - Kosmologie - Pädagogik - Methodik* 10 (2006), 155 vd.

²² Edmund Husserl, *HUA III/1*, 1. Halbband/56.

²³ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch:*

odada, oda evde, ev sokakta, sokak ise şehirde gibi. Bu kavramı daha da genişleterek, sandalyenin masanın yanında durduğu, çöp kutusunun yanındaki masanın yanındaki duvarın yanındaki çöp kutusu gibi bir ilişki içinde olduğunu görebiliriz. Bir şey her zaman diğer şeylerin yanında, onlar sayesinde bir şeydir. Bu, algının her zaman belirli bir ön ve arka plana sahip olduğunu gösterir. Ön planda olan, algılanan ve öncelikle odaklandığımız şeydir. Algılanan alanın merkezinde, açıkça algılanmayan ancak mevcut olan birçok şey bulunur. Bu şeyler, fark ettiğimizde sırayla algımızın odak noktası hâline gelebilir. Bu aynı zamanda, başlangıçta verilen şeyin algının odak noktasından saptığı ve kendisinin arka planın bir parçası olduğu anlamına gelir. Kısacası her algı, doğrudan verilmediği ancak diğer unsurlarla birlikte verildiği bir üst ufka sahiptir.²⁴

Açıktır ki algı meselesinde temel olan şey, her şeyin bizim tarafımızdan dünyada bir varlık olarak algılanmasıdır. Dünyada hiçbir rol oynamayan veya onunla hiçbir bağı olmayan bir şey (nesne), sadece bir yanılısma olarak kalır; o gerçek bir şey değildir. Bu nedenle, dünya algıladıklarımızın gerçekliği için temel bir referans noktasıdır. Elbette, bireysel nesnelere varlığını sorgulayabiliriz, ancak dünyanın bütün olarak varlığını sorgulayamayız. Çünkü dünya, şeylerin var olup olmadığını doğruladığımız bir arka plandır. Aynı zaman da dünya, algımızın sınırındadır ve bu yüzden dışında olan her şeyin varlığı açısından sınırlanması imkânsızdır, bu sebeple kesinlikle algılanamazlar. Ancak dünya, sadece algımızın sınırlarından veya bilgimizin eşliğinden öteye geçer. Sonuçta, sadece düşüncelerimiz değil, aynı zamanda eylemlerimiz, isteklerimiz ve duygularımız -kısacası, tüm faaliyetlerimiz- dünyada gerçekleşir. Yani, insanın dışında bir evren hayal edebiliriz, ancak kesinlikle bir dünya hayal edemeyiz. İnsan olmak²⁵, dünyada yaşamak ve pratik veya bazen sadece teorik olarak dünya meseleleriyle ilgilenmek anlamına gelir. Dolayısıyla, dünya sadece insanın (öznenin) ve şeylerin (nesnenin) karşılaştığı bir mekân değil, aynı zamanda bilinenin sınırı ve tüm eylemlerimizin alanı ve son hedefi olarak da tanımlanabilir.²⁶ Bu durumda asıl mesele bilen veya eyleyen öznenin, dünyayı pasif bir şekilde gözlemleyen seyirci olmaktan çıkarak daha aktif bir rol üstlenmesidir. Artık kendisini etkileyen ya da ilgilendiren konulara kayıtsız kalmayıp, aksine olayları etkin bir şekilde şekillendiren veya etkileyen bir konumda bulunur. Bu durumda, biz sadece dünyayı

Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie, ed. Walter Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950), 3/57.

²⁴ Edmund Husserl, *HUA III/1*, 1. Halbband/186.

²⁵ Alm. mensch-sein

²⁶ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, I/334.

gözlemleyen dışsal bir varlık olmayız, aynı zamanda dünya ile etkileşime gireriz, çünkü dünya sadece dışarıdan izlediğimiz maddi şeyler topluluğu değil, aynı zamanda bizim varoluş alanımız ve eylemlerimizin gerçekleştiği yerdir. Biz dünyanın karşısında duran varlıklar²⁷ değiliz, tam tersine onun ayrılmaz bir parçasıyız. Dolayısıyla, varoluşumuzun sadece maddi bir bedene değil, aynı zamanda dünyaya da dayandığını söyleyebiliriz.²⁸

3. Algı Ediminde Bedenin Merkezi Konumu

Husserl'e göre algının doğasında belirli bir tek taraflılık bulunur; algı, olguların tam olarak kavranamayacağı, ancak belirli bakış açıları veya perspektiflerle sınırlı olarak anlaşılabilen gerçeğini yansıtır. Bu nedenle, bir şey üzerinde bir pozisyon alabilmek için, kendimiz de o şey gibi uzayda yer almalıyız. Bu durum, "algı nesnelere" olarak tanımlanan ve nesnel olarak kabul edilen, aynı kategoride yer alan ve fiziksel olarak somut olma gerekliliğiyle ilişkilendirilen şeylerle bağlantı kurar. Bu açıdan, insanın diğer tüm varlıklar gibi, varlıklar arasında bir unsur olduğu anlaşılır. İnsan, diğer fiziksel nesnelere gibi fiziksel yasalara tabidir ve bu nedenle fizyoloji gibi doğa bilimlerinin inceleme alanına girer. Husserl düşüncesinde bedenin merkezi rolünün algı analizimizden kolayca çıkarılabileceğini fark edebiliriz.²⁹ Zira bedenin nesneleştirilmesi ve ruh-beden düalizminin sorunlarına ilişkin bilimsel doktrinlerin incelenmesini fenomenolojinin temel konularından biridir. Husserl, öncelikle bedenimizi etrafımızdaki diğer nesnelere farklı algıladığımızı; onun sadece bir bedenden çok daha fazlası olduğunu iddia eder. Nitekim algıdaki bu farklılığın hakkını vermek için beden ile fiziksel olan arasında ayrım yapar ve beden algısının görsel uzamı nasıl oluşturduğunu ve yapılandırıldığını çeşitli soyutlama düzeylerinde açıklar. Beden, mekânla ilişki kurmamızı sağlar, yönelimin sıfır noktasıdır ve bu nedenle tüm perspektiflerin kökenidir.

Husserl düşüncesinde tüm bu faktörlere rağmen, vücudumuz yalnızca bir nesne olmanın ötesindedir, diğer şeyler arasında özel bir konumda bulunur. Beden, sahip olduklarımıza erişim sağlayan tek araçtır. Bedensiz bir varlık olarak, dünyanın varlığı hakkında hiçbir şey söyleyemeyiz. Yalnızca beden aracılığıyla nesnelere yönelebilir, yalnızca bedenimizle algılayabilir ve eylemlerde bulunabiliriz. Beden bizim dünyaya açılan kapımızdır.³⁰ Ancak, bu

²⁷ Husserl bu ayrımı Alm. En-ti-tät kavramı ile yapar.

Bkz. Dasein im Unterschied zum Wesen eines Dinges. <https://www.duden.de/rechtschreibung/Entitaet> (24.01.2024)

²⁸ İnsan bedeni üzerine bu sorunu esas olarak Fransız fenomenolog Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) tarafından ele alınmıştır.

²⁹ Karş.: Vetter Helmut, *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, s. 331.

³⁰ Edmund Husserl, *HUA III/1*, 1. Halbband/80.

beden aynı zamanda dünyaya erişimimizi de sınırlar. Bedenimiz aracılığıyla dünyaya konumlandırılmışız ve her zaman belirli koşullar, konumlar ve bakış açıları çerçevesinde hareket ederiz. Olayları sadece belirli perspektiflerden görebiliriz ve bu perspektiflere bağımlıyız. Bu durum, dünyaya erişimimizin sınırlı olduğu anlamına gelir. Bedenimiz bir yandan dünyayı bize açarken, diğer yandan bu erişimi kısıtlar veya sınırlar, çünkü dünyada bedenimiz olmadan var olamayız. Başka bir deyişle, kendimizi kendi bedenimizden ayıramayız veya ondan bağımsız bir şekilde var olamayız.³¹

Bu nedenle vücudumuz, istediğimizde yanımıza alıp istemediğimizde bir kenara bırakabileceğimiz sıradan bir nesne gibi değildir. Burada “sahip olmak” kavramı, sadece bir araca veya gerece sahip olmakla aynı değildir. Biz, sadece fiziksel varlığımızla aynı düzeyde fiziksel yasalara tabi olduğumuz ölçüde bir bedene “sahibiz”. Ancak farklılığımız sadece bedenin sahip olduğu bu özellikten kaynaklanmaz; her birimiz aynı zamanda kesin bir benlik taşıyoruz. Bedenimiz, benlikle dünya arasındaki gerekli köprüyü oluşturur. Benimin varlığı bu nedenle bedende vücut bulmuş³² beden aracılığıyla var olur. Varoluşumuz bu şekilde diğer tüm varlıklar gibi gerçektir ve dünyada bir varlığa sahiptir.³³

Öte yandan, vücudumuzun diğer şeylerden farklı kılan bir diğer özellik, kendi bedenimizi bir paranteze alamama yeteneğimizdir; yani ona belirli bir mesafe koyamamızdır.³⁴ Diğer konularda genellikle farklı bakış açıları benimsenirken, kendi bedenimizde bu mümkün değildir. Vücudumuzun konumu aslında bizim konumuzdur. Bu hareket noktası, bizim için mümkün olan tek noktadır ve dışına çıkamayacağımız mutlak bir pozisyonudur. Bu nedenle kendi bedenimizi salt nesneleştirmek neredeyse imkânsızdır. Onu sadece anatomik olarak organların toplamı olarak göremeyiz. Vücudu bütünsel olarak değil de parçalarıyla ele alıp inceleyemeyiz; bu sadece bir kısmın diğer bir kısmını incelediği durumlarda mümkündür. Ancak bütünsel bir bakış açısı sağlanamaz, dolayısıyla vücudu tamamen anlayamayız.³⁵

Kendimize baktığımızda veya dokunduğumuzda, vücudumuz hem algımızın öznesi hem de nesnesi hâline gelir. Ancak, bu kısmi nesneleştirme bile sıradan değil, aksine istisnai bir

³¹ Vetter Helmut, *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, 332.

³² Husserl enkarnasyon kavramını tercih eder. Sifat olan Alm. inkarniert kavramı (Sifat: Alm. inkarnieren lat. incarnare); enkarnasyon olayını gerçekleştirerek maddeye yani yoğun bir bedene bürünmüş, kısaca ete kemiğe bürünmüş ruhsal varlık şeklinde açıklayabiliriz.

³³ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins: mit den Texten aus der Erstausgabe und dem Nachlass*, ed. Rudolf Bernet (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013), 320.

³⁴ Edmund Husserl, *Husserliana I*, 34, 64.

³⁵ Vetter Helmut, *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, 645.

durumdur. Çoğu zaman kendimize odaklanmak yerine, dışımızdaki diğer nesnelere odaklanırsınız. Bu, normalde kendi bedenimizi konu edinmediğimiz, ancak bedenimiz aracılığıyla çevremizdeki diğer şeylere odaklandığımız anlamına gelir. Vücudumuz çoğu zaman sadece algımızın veya diğer faaliyetlerimizin bir aracı olarak işlev görür. Ancak bu bağlamda “araç” kavramını geleneksel anlamıyla düşünmemeliyiz. Genellikle “araç” dediğimiz şey, kullanabileceğimiz bir nesnedir. Ancak beden, kullanılabilecek bir şey değildir. Gözlükler, teleskoplar, hesap makineleri veya bilgisayarlar gibi her araç, vücudumuzun belirli sınırlamalarını ortadan kaldırma işlevine sahiptir ve bu nedenle kullanıldığı bedene atıfta bulunur. Dolayısıyla her araç, işlevlerinin ve anlamlarının kaynağı olarak vücudu varsayar. Bu anlamda, yalnızca beden, araçlar dünyasına anlam katan bir özelliğe sahiptir.³⁶

Son olarak vücudumuzun dünya için merkezi bir önemi vardır. Daha önce belirtildiği üzere, dünya ile ilgili tüm bilme ve hareket etme süreçlerimizin nihai hedefi dünyanın sınırlarını oluşturur. Ancak, bir ufuk yalnızca etrafında ufukların yer aldığı bir merkeze sahipse var olur. İşte bu merkez, şimdi kendi bedenimizdir. Yukarıda, aşağıda, sağda veya solda olan her şey, bedenimiz aracılığıyla belirlenir. Dünyadaki her şeyin, bedenimiz açısından mutlaka bir konumu vardır. Dünya, rastgele bir araya gelmiş nesnelere oluşan düzensiz bir yapıya sahip değildir; aksine, hepsi vücudumuzla ilişkilendirilen düzenli boyutlara sahiptir. Örneğin ön ve arka, yakın ve uzak, çevre ve ufuk gibi. Dolayısıyla, bedenimiz tüm bu ilişkilerin içinde, dünyada mümkün olan ilk yönelimin sıfır noktasıdır.³⁷

Hatırlanacağı üzere felsefe tarihinin kadim meselelerinden biri olan beden ruh veya bilinç sorunu, insan deneyiminde beden ile ruhun ya da bilincin nasıl ilişkili olduğu ve birbirlerini nasıl etkilediği konusunu içerir. Geleneksel olarak, bu sorun metafizik, epistemolojik ve bilimsel açılardan incelenmiş ve farklı düşünce akımlarına yol açmıştır.³⁸ Descartes, (1596-1650) zihin ve beden arasında net bir ayrım yapan düalizm görüşünün öncülerinden biri olarak kabul edilir. Ona göre, zihin düşüncelerin ve bilincin kaynağıdır, beden ise maddenin bir ürünüdür. İnsan, düşünen bir varlık olarak zihinsel öznenin bir yansımasıdır. Bu düalizm, “Cogito, ergo sum.”³⁹ ifadesiyle sembolize edilir ve bilincin varlığına vurgu yapar. Husserl aynı

³⁶ Edmund Husserl, *Husserliana I*, 128.

³⁷ Edmund Husserl, *Husserliana I*, 139.

³⁸ Beden-ruh sorunu, felsefe tarihinde çeşitli görüşlere sahip filozoflar arasında derinlemesine incelenmiştir. Düalizm, monizm, epifenomenalizm ve çift aspekt teorisi önde gelen bazı temel akımlardır.

³⁹ Düşünüyorum, öyleyse varım.

düzlemde hareket etmesine rağmen farklı bir bakış açısına sahiptir.⁴⁰ Husserl, bedeni salt bir nesne olarak değil, bilince malzeme sağlayan, bilincin yapısal bir merkezi olarak görür. Bilincin içsel yapısı ve fenomenleri algılama şeklimiz, dünyayı anlamamıza rehberlik eder.⁴¹ Klasik düalizmle çelişen bu gerçek, doğrudan fenomenolojik bir betimlemeye dayanmaktadır. Descartes, bilincin varlığına odaklanarak öznenin düşünce merkezli bir varlık olduğunu savunurken; Husserl, fenomenoloji yoluyla bilincin nasıl işlediğini anlamaya çalışarak öznenin deneyim odaklı bir yapı olduğunu vurgular. Descartes'ın metodolojisi, şüphe etme sürecine dayanırken, epoche veya fenomenolojik bir indirgeme gibi dünyaya dair ön-varlıkları askıya alma veya nesnelere saf bilince indirgeme kavramları Descartes'ın metodolojisinde belirgin değildir.⁴² Onun metodu daha çok şüphecilik üzerine kuruludur. Husserl ise öznenin bilinç süreçlerini, dünyayla ilişkisini ve fenomenler arasındaki ilişkiyi daha detaylı bir şekilde inceler. Bu nedenle, Husserl şüpheciliğe teslim olmaz, ancak “şüpheciliğin radikal öznelcilik geleneğini daha yüksek bir anlamda gerçekleştirmeye çalışır.”⁴³ Husserl, fenomenolojik epoche, paranteze alma ve redüksiyon gibi kavramlarla daha kapsamlı bir özne analizi sunar.⁴⁴ Fenomenolojinin perspektifinden bakıldığında, dünyanın anlamı bireylerin kendi bedenlerine bağlıymış gibi algılanabilir ve bu durum şöyle bir soru ortaya çıkarır:

Eğer özne, yani tefekkür eden ben, kendimi mutlak egoma ve onun içinde oluşmuş olana indirgersem, o zaman sölus/tek ipse/ben olmaz mıyım ve tüm bu öz-düşünüm felsefesi, aşkın-fenomenolojik de olsa saf bir solipsizm değil midir?⁴⁵

Husserl yukarıdaki ifadesiyle öznenin kendi varlığını sadece mutlak egosuna ve bu egonun içinde oluşmuş olanlara indirgerse, yani bireyi sadece kendi iç dünyasına ve deneyimlerine hapsedmeye çalışırsa, bu durumun tek ben (sölus) veya saf solipsizm olarak adlandırılabilir bir noktaya nasıl ulaşabileceğini sorgular. Husserl, özne-nesne kurulumunu tamamen aşmasa da bedeni sadece saf fiziksel bir nesne olarak değil, aynı zamanda bir “vücut” olarak, yani bilinçli bir varlık olarak tanımlar. Ayrıca, bedenin doğrudan hareket edebiliyor olması, yani bir öznenin iradesini doğrudan ifade edebilmesi yine onu salt maddi bir nesne olmaktan ayırır. Hem benim hem de ötekinin sıradan nesnelere daha fazla olduğu, yani

⁴⁰ Edmund Husserl, *Husserliana I*, 9.

⁴¹ Edmund Husserl, *Husserliana I*, 10.

⁴² Edmund Husserl, *Husserliana I*, 13.

⁴³ Edmund Husserl, *Husserl's Werk: zur Ausgabe der gesammelten Schriften; Erste Philosophie*, ed. Elisabeth Ströker (Hamburg: Meiner, 1924), 6/61.

⁴⁴ Husserl'in “epoche” yöntemi, dış dünyanın varlığını askıya alarak geçici olarak bireyin kendi bilincine odaklanmasını sağlar, ancak asıl amacı, paylaşılan bir dünya içinde diğer bilinçlerle olan ilişkileri daha iyi anlamaktır.

⁴⁵ Edmund Husserl, *Husserliana I*, 34.

bireyler veya öznel olduğumuz kabul edilir.⁴⁶ Peki, bu dünyadaki nesnelere sıradan nesnelere ve bizim gibi öznelere nasıl ayrıştırılabileceğini nasıl bilebiliriz? Fenomenolojik yöntem farklı felsefi geleneklerin aksine, burada gerçek bir problem olmadığına inanır. Çünkü biz, izole edilmiş adalarımızda sıkışıp kalmış yalnız ruhlar değiliz. Bir yandan dünyanın nesnelere bilinçli bir şekilde odaklanıyoruz ve bu nedenle dünyada var olduğumuzu hissediyoruz. Öte yandan, vücut bulmuş durumdayız ve bu nedenle, diğer maddi şeyler gibi, herkes tarafından doğrudan algılanabilir bir dış görünüme sahibiz.⁴⁷

Husserl düşüncesinde bilinç varlığı olarak öteki, fiziksel eylemlerinden ziyade psikik eylemler gerçekleştirdiği için ötekidir. Örneğin, ötekinin mutlu veya üzgün olduğunu gördüğümüzde, bu eylemler direkt olarak bize verilmez. Bunun yerine, bu bilgiyi ötekinin bedeni ve ifadeleri üzerinden algılarız. Ancak bu bilgiler bana dolaylı yoldan ulaşsa da aslında ötekinin iç dünyasını anlamamı sağlar. Bu dolaylı “benlik” ya da “öz görünüş” sayesinde, ötekini gerçek anlamıyla öteki olarak kavrayabilirim.⁴⁸ Bu noktada özne ile dil arasındaki sıkı ilişki tesadüfi değildir.⁴⁹ Husserl’e göre, dil kelimenin tam anlamıyla en temel öznel-arası fenomendir.⁵⁰ İç dünyama ne kadar derinlemesine dalsam da hatta en kesin olduğum anlarda bile, hâlâ ötekine referansla var olduğumu fark ederim. Varlığımın fiziksel olarak konumlandırılmış olması, diğerinin bu varlığı tamamlayıcı nitelikte olduğunu gösterir. Öte yandan, öteki sadece algımızı kontrol etmemize yardımcı olmakla kalmaz. Algının nesnel doğası, bir şeyin sadece benim tarafımdan değil, aynı zamanda öteki tarafından da aynı şekilde algılanabileceği anlamına gelir. Dahası, tüm davranışlarımız öteki olmadan eksiktir, tamamlanmamıştır. Başka birinin varlığı olmadan, basit bir el sallaması bile anlamını yitirir. İronik olarak, iletişimden kaçınmanın en aşırı biçimi bile, başka birinin varlığına bağımlıdır;

⁴⁶ Vetter Helmut, *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, 22; Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie Nachwort (1930)*, 153-154.

⁴⁷ “Saf içsel psikoloji, yönelimselliğin hakiki psikolojisi (ki bu elbette nihayetinde saf öznelarasılığın psikolojisidir) kendisini tamamen doğal tavrın kurucu bir fenomenolojisi olarak ortaya koyar. “Mantıksal Soruşturmalar “dan “İdealar “a giden yol, transandantal-felsefi amaçtan psikolojik olana dönersek, ilk ve hâlâ tam olarak açıklığa kavuşturulmamış olan [...]” krş.: Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie Nachwort (1930)*, 158.

⁴⁸ Georg Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität: Und ihre Bedeutung für eine Theorie intersubjektiver Objektivität und die Konzeption einer phänomenologischen Philosophie* (Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B.V., 1992), 149-150.

⁴⁹ Georg Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, 37-38; Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (Halle: Niemeyer, 1901), II/4.

⁵⁰ Rudolf Bernet’in önsözü için bkz.: Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, XVIII; Georg Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, 38.

çünkü iletişimden kaçınma eylemi, ötekinin varlığı sayesinde mümkün ve anlamlı hâle gelir.⁵¹ Aynı durum, sevgi, nefret, emek ve kutlama gibi “psşik olgular”⁵² için de geçerlidir.⁵³ Bu sebeple, ötekinin varlığı, kendi varlığımız kadar zorunlu ve gereklidir. Bilinçli olarak kelimelerimizin ardında durduğumuzda veya anlamsız boşluklara kaçtığımızda, bu farklı ilişki biçimlerinin sadece öteki ile olan ilişkimizin farklı yönleridir.

Fenomenolojik yöntemin öncelikli odak noktası bireyin kendi bilincinin içsel yapısı ve deneyimleri olsa da Husserl’in felsefesinden bir solipsizm çıkarmak zor gözükmemektedir. Çünkü Husserl, sadece kendi bilincinin var olduğunu ve diğer bilinçlerin ya da nesnelere gerçek olmadığını savunan bir izolasyona açıkça karşı çıkar. Sadece kendi bilincinin var olduğunu ve diğer bilinçlerin veya nesnelere gerçek olmadığını iddia eden bir izolasyonun aksine, deneyimlerin paylaşılan bir dünyada gerçekleştiğini savunur. Ona göre, deneyimler izole bir şekilde değil, ortak bir gerçeklik içinde meydana gelir. Fenomenoloji, nesnelere ve deneyimlerin sadece bireysel bilince değil, aynı zamanda başkalarının bilincine de ait olduğunu kabul eder. Husserl’in “epoche” olarak adlandırdığı yöntem, dış dünyanın varlığını askıya almayı amaçlar. Ancak, bu sadece bireyin kendi bilincine odaklanmak için geçici bir adımdır. Husserl, bu içsel odaklanmanın amacının, paylaşılan bir dünya içinde diğer bilinçlerle olan ilişkileri daha iyi anlamak olduğunu vurgular.⁵⁴ Bu sorunu aşmak için, öznelarasılık veya sağduyu bilgisinin doğduğu ötekine ihtiyaç duyar.⁵⁵

Ben, Sen’i, Biz’i, “Öteki”yi gerektirir. Ve Ben (kişi olarak) daha ileri giderek nesnel bir dünya ile ilişki talep eder. Dolayısıyla ben, biz, dünya bir araya gelir: Dünya, ortak bir çevre dünyası olduğu için öznelik damgayı taşır. Ve bu bağlamda, “Biz ve Gerçeklik” duruşunda yapılan, tüm bilimler, öznel-arası bir faaliyettir. Nesnel geçerlilik arar, nesnel bir bilim olarak, bu tutumda

⁵¹ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, II/78.

⁵² Alm. psychischen phänomenen

⁵³ Husserl, Brentano’nun yalnızca psşik olanın gerçekte verili olduğu tezini benimser ve Brentano’nun aksine, bunların edimlerle aynı şekilde deneyimlendiğine inandığı ölçüde duyuşal içerikleri fenomenolojik araştırma alanına dahil eder (Hua XIX, 767-775). Krş.: Vittorio De Palma, “Realismus und Idealismus bei Husserl”, *Bulletin d’Analyse Phénoménologique* 3/18 (23 Kasım 2022), 23.

⁵⁴ Öznel-arası ilişkiler, özellikle sosyal fenomenoloji adı verilen bir alt alan içinde daha fazla vurgu bulmuştur. Sosyal fenomenoloji, bireyler arası etkileşimleri, dilin rolünü ve sosyal yapıları anlamak için fenomenolojik yöntemi kullanır. Ancak, Husserl’in kendi eserlerinde öznel-arası ilişkilerin detaylı bir şekilde ele alındığı söylenemez; bu konuda daha fazla vurgu yapan düşünürler arasında Edmund Husserl’in öğrencisi olan Alfred Schütz (1899 – 1959) öne çıkar. Krş.: Heinz Abels (ed.), “Alfred Schütz und die Grundlegung der phänomenologischen Soziologie”, *Interaktion, Identität, Präsentation: Kleine Einführung in interpretative Theorien der Soziologie* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2007), 59-85.

⁵⁵ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie Nachwort* (1930), 150.

dünya hakkında genellemeler yapar, yani Biz'den hiçbir şeyin bahsedilmediği, sadece nesnellikten bahsedilen ifadeler...⁵⁶

Sonuç

Araştırmamızda, Husserl'in "özne-lik" kavramı ile bilincin nesnesi ve içeriği arasındaki ilişkiye odaklanarak, yönelimsel bilincin detaylı bir incelemesini yapmış ve bu bağlamda öznelarasılık teorisiyle doğal bir ilişki kurmaya çalıştık. Fenomenoloji, bireyin algıladığı duyguların, düşüncelerin ve nesnelere doğrudan deneyimine odaklandığı için, temel olarak öznenin iç dünyasına odaklanarak bilincin doğasını anlamaya yönelik bir metodoloji sunar. Husserl, bilincin yönelimselliği ile bir nesneye doğru yönelmesini ifade eder; bu, bilincin bir şeyi algılaması, anlaması veya düşünmesi anlamına gelir. Husserl, izolasyona karşı çıkarak, deneyimlerin ortak bir gerçeklik içinde gerçekleştiğini ve nesnelere ile deneyimlerin hem bireysel hem de başkalarının bilincine ait olduğunu savunur.

Yönelimsel bilincin genel yapısının aydınlatılması ve bu yapının farklı türlerdeki yönelimsel eylemlere ayrılması, fenomenolojik bir yargı kuramının temelini oluşturur. Bu şekilde, bilincin nasıl işlediğini ve deneyimlediğini daha derinlemesine anlamamıza olanak tanır. Fenomenolojik bakış açısından dünya, bireylerin kendi deneyimlerine dayalı olarak algılanabilir ve her bir bireyin benzersiz bir gerçeklik yaratmasıyla ilişkilidir. Bu gerçeklikler, algılar, deneyimler ve düşünceler arasında değişen bir farklılık yansıtır. Husserl, geleneksel felsefi anlayışta özne ve nesne arasındaki ayrımın yetersiz kaldığını belirterek, fenomenolojik yöntemi kullanarak bu ayrımı aşmaya çalışır.

Husserl, geleneksel felsefi anlayıştan farklı olarak, özne-nesne ilişkisini daha karmaşık bir şekilde ele alır ve insan deneyimini daha kapsamlı bir perspektiften inceler. Beden, sadece fiziksel bir nesne olarak değil, aynı zamanda bilinçli bir varlık olarak değerlendirilir. Husserl, bedeninin doğrudan hareket edebilmesi, yani bir öznenin iradesini doğrudan ifade edebilmesi nedeniyle, onu salt maddi bir nesne olmaktan ayırır. Beden, kişinin dünyayı algılamasında ve anlamasında merkezi bir rol oynar ve bu bağlamda insan deneyimlerinin ve bilincinin önemli bir bileşeni olarak ele alınır.

Fenomenolojik perspektiften bakıldığında, dünyanın anlamı bireylerin kendi bedenlerine bağlıymış gibi algılanabilir. Ancak, dünya hem kuran hem de kurulan bir yapı olarak ele

⁵⁶ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Elisabeth Ströker (Hamburg: F. Meiner Verl, 2012), 128, §49.

alındığında fenomenolojiye yeni bir bakış açısı sunar. Farklı öznelerin varlığıyla ilişkilendirilen bu çeşitli dünyalar, kişinin algıları, deneyimleri ve düşünceleri arasında değişen bir gerçekliğe sahiptir. Bu yaklaşım, solipsizmi reddederek, deneyimlerin paylaşılan bir gerçeklik içinde ve diğer bilinçlerle ilişki içinde gerçekleştiğini vurgular.

Sonuç olarak, Husserl'in fenomenolojik yöntemi, temel kavramlar üzerinden yeniden yapılandırılmış ve özneler-arası ilişkilerin kurulmasında ortaya çıkan bağlantı olanakları incelenmiştir. Bu çalışma, Husserl'in temel kavramlarına odaklanarak, gelecekteki araştırmacıların yeni sorular sormasına ve daha ileri gitmesine olanak tanıyabilir. Bu kavramlar, insan deneyimini daha derinlemesine keşfetmemize ve bilinçli yönelimsel öznenin doğasını daha iyi anlamamıza olanak sağlar.

KAYNAKÇA

- Arkadiusz Chrudzimski. *Die Ontologie Franz Brentanos*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2004. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:1111-20110503402>
- Christian Beyer. "Bolzanos Konzeption Bloß Möglicher Gegenstände". *Grazer Philosophische Studien* 99/3 (01 Ocak 2022), 335.
- Edmund Husserl. *Cartesianische Meditationen: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. ed. Elisabeth Ströker. Hamburg: F. Meiner Verl, 2012.
- Edmund Husserl. *Husserliana: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. ed. Stephan Strasser. Den Haag: M. Nijhoff, 1950.
- Edmund Husserl. *Husserls Werk: zur Ausgabe der gesammelten Schriften; Erste Philosophie*. ed. Elisabeth Ströker. Hamburg: Meiner, 1924.
- Edmund Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Tübingen: Niemeyer, 5. Basım, 1993.
- Edmund Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie*. ed. Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. <https://open.org/pub-137694>
- Edmund Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: erstes buch allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. ed. Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- Edmund Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie Nachwort (1930)*. ed. Elisabeth Ströker. Felix Meiner Verlag, 2009. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3905-1>
- Edmund Husserl. *Logische Untersuchungen*. Meiner Felix Verlag GmbH, 2013. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3349-3>
- Edmund Husserl. *Logische Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle: Niemeyer, 2., Umgearb. Aufl., 1901.
- Edmund Husserl. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins: mit den Texten aus der Erstaussgabe und dem Nachlass*. ed. Rudolf Bernet. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013.
- Franz Brentano. *Psychologie vom empirischen Standpunkt. 2: Von der Klassifikation der psychischen Phänomene: mit neuen Abhandlungen aus dem Nachlaß*. ed. Thomas Binder, Arkadiusz Chrudzimski. Hamburg: Meiner, Nachdr. der Ausg. von 1925., 1971.
- Franz Clemens Brentano. *Psychologie vom empirischen Standpunkte in zwei Bänden. Erster Band. 2 Cilt*. Leipzig: Leipzig Verlag von Duncker & Humblot, 1. Basım, 1874. <http://archive.org/details/psychologievome02brengoog>
- Georg Römpp. *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität: Und ihre Bedeutung für eine Theorie intersubjektiver Objektivität und die Konzeption einer phänomenologischen Philosophie*. Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B.V., 1992. <http://link.springer.com/openurl?genre=book&isbn=978-94-010-5253-5>
- Hans Rainer Sepp. *Orbis phaenomenologicus Perspektiven*. "Totalhorizont – Zeitspielraum. Übergänge in Husserls und Finks Bestimmung von Welt". ed. Anselm Böhmer. *Eugen Fink: Sozialphilosophie - Anthropologie - Kosmologie - Pädagogik - Methodik* 10 (2006).
- Heinz Abels (ed.). "Alfred Schütz und die Grundlegung der phänomenologischen Soziologie". *Interaktion, Identität, Präsentation: Kleine Einführung in interpretative Theorien der Soziologie*. 59-85. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2007. https://doi.org/10.1007/978-3-531-90671-3_3

- Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. ed. Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.
- Karl Schuhmann. "Intentionalität und intentionaler Gegenstand beim frühen Husserl". *Phänomenologische Forschungen* 24/25 (1991), 46-75.
- Peter Precht, Franz-Peter Burkard (ed.). *Metzler Lexikon Philosophie: Begriffe und Definitionen*. Stuttgart: Metzler, 3., erw. Und aktualisierte Aufl., 2008.
- Rudolf Bernet. "Wirkliche Zeit und Phantasiezeit. Zu Husserls Begriff der zeitlichen Individuation". *Phänomenologische Forschungen*, 37-56.
- Stephan Strasser. "Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie". *Phänomenologische Forschungen* 3 (1976), 151-179.
- Ulrich Claesges. "Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff". *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung: Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern*. ed. Ulrich Claesges, Klaus Held. 85-101. *Phaenomenologica*. Dordrecht: Springer Netherlands, 1972. https://doi.org/10.1007/978-94-010-2813-4_3
- Vetter Helmut (ed.). *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2231-2>
- Vittorio De Palma. "Realismus und Idealismus bei Husserl". *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* 3/18 (23 Kasim 2022). <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=1303>
- Wouter Goris. "Verteilungen des Apriori in der Phänomenologie Husserls". *Phänomenologische Forschungen*, 59-74.

TRANSHÜMANİZM: GELENEKSEL DİNLERLE ETKİLEŞİMİ ve DİNİ NİTELİĞİ*

Şule GECE

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi
Felsefe Bölümü

Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Kırıkkale University Faculty of Humanities and Social Sciences

Department of Philosophy

Kırıkkale, Türkiye.

gecesule@gmail.com

orcid.org/0000-0001-5668-9335

Kübra BİNAY

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Bölümü

Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı

Postgraduate Student, Kırıkkale University Institute of Social Sciences

Department of Philosophy

Kırıkkale, Türkiye.

bnkbr@gmail.com

orcid.org/0000-0001-7542-2361

Öz

Transhümanizm; insanın biyolojik, psikolojik ve bilişsel yetenekler bakımından iyileştirilerek veya güçlendirilerek insanı geliştirmeyi amaçlayan felsefi ve bilimsel bir harekettir. Başka bir ifade ile belirtecek olursak, transhümanizm; bedensel ve zihinsel sınırlarını ortadan kaldırmak ve daha mutlu, acısız ve normal standartların üzerinde daha uzun bir yaşam sağlamak için her türlü bilim ve teknolojiyi kullanmayı zorunlu hâle getiren bir felsefi bir öğretilerdir. Transhümanizm, bilim ve teknolojinin imkânlarıyla yaşlılığı geciktirme ve ölümsüzlük düşüncesiyle, dinlerdeki kutsal gücün, Tanrı'nın aşkın gücünü alıp beşere yani insana verme girişimidir. 21. yüzyılda adını daha çok duyuran Transhümanizmin geleneksel dinlerden etkilendiği gözlemlenmektedir ve bu durumda geleneksel dinlerle genel anlamda aynı amacı taşımaktadır: İnsanın iyiliği ve gelişimi. Bu çalışmada, transhümanizmin bilimsel ve teknolojik gelişmeleriyle birlikte, transhümanizm hareketinin geleneksel dinlerle hangi konularda bağdaşp bağdaşmadığı ya da transhümanizmin geleneksel dinlere karşı yaklaşımlarını ve geleneksel dinlerin transhümanizme karşı yaklaşımlarını inceleyerek, transhümanizmin geleneksel dinlere karşı yaklaşımları incelenmiştir. Ayrıca bu makalede, geleneksel dinlerden etkilendiği düşünülen transhümanizm dini bir nitelik taşıyıp taşımadığından bahsedilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Transhümanizm, NBIC, Ölümsüzlük, Geleneksel Dinler, Tanrı.

* Bu makale, Doç. Dr. Şule GECE danışmanlığında hazırlanan yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

TRANSHUMANISM: ITS INTERACTION with TRADITIONAL RELIGIONS and ITS RELIGIOUS NATURE

Abstract

Transhumanism is a philosophical and scientific movement that aims to improve human beings by improving or strengthening them in terms of biological, psychological and cognitive abilities. In other words, transhumanism; It is a philosophical teaching that makes it necessary to use all kinds of science and technology to eliminate physical and mental limitations and to provide a happier, painless and longer life above normal standards. Transhumanism is an attempt to delay old age with the possibilities of science and technology and to give it to human beings, that is, the transcendent power of God, with the idea of immortality. It is observed that Transhumanism, which has become more popular in the 21st century, is influenced by traditional religions, and in this case, it has the same purpose as traditional religions in general: The well-being and development of man. In this study, along with the scientific and technological developments of transhumanism, the approaches of transhumanism to traditional religions are examined by examining the approaches of transhumanism towards traditional religions or the approaches of transhumanism towards traditional religions and the approaches of traditional religions towards transhumanism. In addition, in this article, it is mentioned whether transhumanism, which is thought to be influenced by traditional religions, has a religious character.

Keywords: Transhumanism, NBIC, Immortality, Traditional Religions, God.

Giriş

21. yüzyıl insan bedenine teknoloji aracılığıyla müdahale edilmesi bakımından bir dönüm noktasıdır. Bu durum, öyle bir dönüm noktasıdır ki insan burada artık daha iyi olabilme mutluluğu ve hazzını yaşama olanağına sahip olur. En iyiye ulaşabilmesi için eksik vücut uzuvlarının eksikliğinin giderilebilmesi veya var olanların daha da güçlendirilmesi, insan ömrünün uzatılmasına büyük bir katkı sağlar. Anlaşılacağı üzere, “daha yaşanabilir bir dünya için oldukça yeni bir felsefi olgu ve hareket olan transhümanizm, teknolojiyi insan ve insanlık adına kullanmayı destekleyen ve bu düşüncenin uygulamaya konulmasına da yardımcı olan bir öğretilerdir. Transhümanizmin yegâne amacı insanın beşerî sınırlılıklarını aşıp, insanlığın bir üst sürümü olarak belirtilen post-humana taşımaktır. (Demir & Afacan Tozoğlu, 2023, s. 355). Geçiş insanı olarak tanımlanan transhümanizme hümanizm kaynaklık etmektedir. Transhümanizm akımı, hümanizmin bir üst basamağı kabul edilmekle birlikte, insanın bilim ve teknoloji vasıtasıyla fiziksel, zihinsel ve duygusal kapasitesini geliştirmek suretiyle üst-insana dönüştürme anlayışı olarak görülmektedir (Yazıcı & Keleşoğlu, 2022, s. 221). Rönesans,

reform ve aydınlanma hareketleri gerçekte transhümanizmin temelini atan hareketler olup transhümanizm; hümanizimden post hümanizme geçişi sağlayacak bir evredir.

Bu bilgiler temelinden genel olarak baktığımızda, Transhümanizmin, hedefleri ya da amaçları bakımından (hastalıklara çare bulma, insanlara daha iyi bir yaşam vadetme, insanın daha iyi bir yaşam sürmesi vs.) geleneksel dinlerle aynı amacı taşıdığını iddia edebiliriz. Transhümanizm geleneksel dinlerden etkilenen bir hakikat gibi görünmektedir. Transhümanizmin dinlerden ne derece etkilendiği ya da etkilediğini bu çalışmanın içerisinde bahsedeceğiz.

Buna göre bu çalışmada, transhümanizmin bilimsel ve teknolojik gelişmeleriyle birlikte, transhümanizm hareketinin geleneksel dinlerle hangi konularda bağdaşp bağdaşmadığı ya da transhümanizmin Tanrı'ya bir başkaldırı olup olmadığı irdelenmektedir. Bu makalenin amacı ise transhümanizmin geleneksel dinlere karşı yaklaşımlarını ve geleneksel dinlerin transhümanizme karşı yaklaşımları ve transhümanizmin dinî niteliğinden eleştirel olarak ele almaktır.

Ancak transhümanizmin dinî niteliğini irdelemek için öncelikle transhümanizmin ne olduğunu öğrenmemiz gereklidir. Dolayısıyla, bu çalışmada transhümanizmin ne olduğu, nasıl bir dönüştürücü mekanizma olduğu, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi geleneksel dinlerin transhümanizme nasıl yaklaştığı derinlemesine incelenmiş ve transhümanizmi dini bir yapı içinde düşünüp düşünemeyeceğimiz konusu tartışılmıştır.

1. Transhümanizmin Özü ve Dönüşümü

İnsanlığın geçmişten günümüze kadar kendi sınırlılıklarını aşmaya çalışma eğilimi vardır. İnsanlık tarihi boyunca sahip olduğu bu sınırlılıklar; hastalanması, yaşlanması ve ölmesidir. İnsanlığın geçmişten günümüze kadar gelen en büyük arzusu ise ölümsüzlüğü elde etmektir. Örneğin, ilk yazılı destan olan Sümerlilere ait Gılgamış Destanı, Nuh Tufan'ının ele alındığı ilk yazılı eser olmakla birlikte, burada ölümsüzlüğü arayan Gılgamış'ın ölümsüzlüğü elde etmiş olan Utnapiştim'i aramasını, ondan ölümsüzlük otunu alması ve ölümsüzlüğe ulaşmadan ölümsüzlük otunu yılanla kaptırması anlatılır. Gılgamış, destanında geçen tanrılar gibi ölümsüzlüğe ulaşmak ve tanrılar gibi üstün olmak ister (Demir, 2018, s. 98). Benzer şekilde, mitolojik anlatılarda yer alan yarı-Tanrı Promoteus'un Zeus'tan ateşi çalması da bu yönde ele alınabilecek bir örnektir. Tüm bu örnekler insanoğlunun eski zamanlardan beri kendi doğal biyolojik ve zihinsel sınırlarını aşmaya çalıştığını, gücünün sınırlarını zorlayarak bir hükmetme

arayışı içinde olduğunu bize göstermektedir (Atmaca, 2022, s. 217-218). İşte transhümanizm de insanlık tarihi boyunca insanların elde etmeye çalıştığı şeyleri yani hastalıkları yenme, yaşlanmayı durdurma ya da geciktirme ve ölümü ortadan kaldırmak istemektedir. Bu amacına ve hedeflerine ulaşmayı da teknoloji aracılığıyla yapar. Kısaca transhümanizm; nanoteknoloji, biyoteknoloji, enformasyon teknolojisi ve bilişsel bilim üzerine temellendirilmiş felsefi, bilimsel, kültürel ve ideolojik bir harekettir (Dağ, 2022, s. 12). Aslında buradan hareketle transhümanizmin sadece bir NBIC teknolojileri konusu olmadığı, aynı zamanda insanın doğasını, toplumu ve geleceğini etkileyen geniş bir düşünce sistemi olduğu vurgulanır. Görüleceği gibi Transhümanizmin geniş bir bakış açısıyla ele alındığı zaman insanın teknoloji aracılığıyla potansiyelini artırma yolundaki çabalarını vurguladığı iddia edilebilir.

Transhümanizm kavramını kökenine baktığımızda onun ilk olarak 1312 yılında Dante Alighieri'nin *İlahi Komedya*'sında “insanın ötesine geçmek” anlamına gelen “transumanare”nin kullanıldığını görürüz. Sonrasında Thomas Strarns Eliot'tan tutun da Julian Huxley'e kadar, J. Huxley'den tutun da Max More'a kadar transhümanizm kavramının genel olarak kullanıldığını görürüz. Bugünkü anlamda kullanan kişiler olarak bunlar “insanın teknolojik gelişmeler vasıtasıyla güçlendirilmesi ve bu güçlendirmenin onun bilincinde yarattığı yeni insanlık durumu” olarak karşımıza çıkmaktadır (Özdemir & Başaran, 2021, s. 34; Köse, 2022, s. 193)

Transhümanistler, insanların potansiyellerini artırmak için teknolojiyi kullanırken, etik ve sosyal sorumluluğu da göz önünde bulundururlar. Transhümanistlere göre, teknoloji sadece bireylerin yaşamını geliştirmekle kalmaz, aynı zamanda toplumsal adalete ve eşitliğe de katkıda bulunmalıdır. Bu yüzden, transhümanizm sadece bireysel hedeflerle sınırlı değildir; aynı zamanda daha geniş toplumsal dönüşüm ve ilerlemenin bir parçasıdır. Oysa bazı düşünürler transhümanizmin tam tersi olarak topluma adaleti ve eşitliği getireceğine inanmazlar. Transhümanizmi eleştiride bulunan düşünürlerden olan Francis Fukuyama transhümanizmin; insanın doğasını değiştireceğini ve insanın özünü kaybedeceğini, bu durumun insanlara eşitlik ve adalet getirmeyeceğini yalnızca zengin bir kesimin elde edebileceğini, bununda eşitlik ve adaletten ziyade ayrımcılık yapılacağını vurgular. Fukuyama insanın değerlerinin korunması gerektiğini, transhümanist hareketlerin ise insana zarar verebileceğini savunur. Transhümanizm hümanizmi gibi merkeze insanı alır ama ondan farkı insanı süper bir canlıya dönüştürme girişimidir. Örneğin hümanizm insanın mevcut durumunu ve değerlerini vurgularken, transhümanizm insanın potansiyelini genişletme ve geliştirme fikrine odaklanır. Hümanizmi

insan doğasını koruyup gelişen teknolojiyi insan yararına kullanılmasını savunurken, transhümanizm teknolojinin insanın biyolojik ve zihinsel sınırlarını aşma potansiyelini vurgular. Hümanizm ve transhümanizm arasındaki en temel fark; hümanizm daha çok insan merkezli bir felsefi ve kültürel hareket olması, transhümanizmin ise daha çok teknolojik ve bilimsel gelişmeleri insanın doğasını değiştirmek için kullanma odaklı olmasıdır. Hümanizme göre daha ileri bir aşama olan transhümanizmin hümanizmden en önemli farkı, ruh ve beden unsurlarından oluşan Homo Sapiens'i (insanı) bilim ve teknolojiye faydalanmak suretiyle değiştirilip dönüştürerek Homo Deus hâline (tanrı insan) getirmek istemesidir (Yeşilyurt, 2022, s. 199).

Ağın'a göre transhümanizm, insanın geçmiş ve mevcut hâllerinden ziyade biyolojik evriminde izlediği yolun taşıdığı potansiyel yükselişlere odaklı bir anlayıştır. Hem fiziksel hem de bilişsel gelişim bakımından insanın güçlendirmeyi ve buradan hareketle Nietzsche'nin öngördüğü üstinsan kavramını yorumlayarak bir çeşit üst basamağa, süper- insana ulaşmayı hedefler. Bu bakımdan Batı felsefesindeki sekülerleşmenin ve bilimci yordamın bir uzantısı olarak düşünülmelidir. Rönesans'ta düşüncenin sekülerleşmesini takiben Aydınlanma Çağı'nda ortaya konulan merkezdeki insan fikrinin siborglaşan, teknolojikleşen biçimi olarak transhümanizm, insanı diğer varlık ve şeylerden ayrı konumlandırmaya devam eder (Ağın, 2022, s. 37).

Transhümanizmi bir köprü olarak düşündüğümüzde köprünün başlangıç noktası hümanizm, köprü transhümanizm ve köprünün bitiş noktası da post-humanizmdir. Örneğin, bir buzdağını göz önünde bulundurduğumuzda transhümanizmi buzdağının görünen kısmı olarak düşünelim; altında görünmeyen bir buz kütlesi mevcuttur. Bu buz kütlesi ise posthümanizmdir.

Post-humanın Türkçe karşılığı "son insan-son insanlık" anlamına gelmektedir. "Post-human" terimi, insanın mevcut fiziksel ve zihinsel sınırlarını aşmayı veya değişikliğe uğramayı ifade eder. Kısaca belirtecek olursak, transhümanizmin tek amacı post-humana ulaşip insanın sınırlarını belirleyen hastalık, yaşlanma sorunu ya da ölümü aşip post-humana dönüşmektir. Post-humana ulaşmak amacını taşıyan transhümanizm, bu amaca ulaşmayı "Human Enhancement" olarak diğer bir ifadeyle insanın "bir üst sürüme" yükselmesine olanak tanır. Bir başka amaç, NBIC teknolojileri ile insanın kapasitesini artırmaktır (Ağın, 2022, s. 41). Transhümanizm burada dört ana teknolojiye temellenir. NBIC gelişmeleri insanlara kendi doğaları ve morfolojileri üzerinde benzeri görülmemiş bir denetim imkânı verir (Dağ, 2017, s.

54). Bu teknolojiler, insanın fiziksel, zihinsel ve toplumsal sınırlarını aşma potansiyeline sahip olduğu düşünülen alanlardır.

Transhümanizm post-humanı doğada bulunan doğal seleksiyon fikrini temel alan, fiziksel dünya gibi biyolojik veya yarı biyolojik bir varlık olarak var olabilen bir gelecek insanıdır. “Post-human” kavramı daha çok” insandan sonraki varlık ile karakterizedir. Transhümanistlerin amacı, insanı bir post- insana dönüştürmektir. Post-insan, onlar için bir “olmuşluk”, “tamamlanmışlık” ya da “en üst seviyeye ulaşmış olma” hâlini ifade eder. Kendilerinin “İnsanlık 2.0” ya da “humanity+” dedikleri kavrama ulaşmak onların en büyük hayalidir (Öndeş, 2022, s. 153).

Geçiş aşaması olan transhümanizmden sonra gelen post humanizm insan ve makine arasındaki sınırları belirsiz hâle getirir. Posthümanizm, insanın fiziksel, zihinsel ve duygusal kapasitelerinin teknoloji aracılığıyla genişletilebileceğini ve iyileştirilebileceğini savunur. İnsanlar artık sadece biyolojik varlıklar değil, aynı zamanda teknolojik, sanal veya yapay zekâ ile bütünleşmiş varlıklar olarak ortaya çıkar.

Post-hümanizm evresinin insanlık için iyi veya kötü ne getireceği de belirsizdir. İnsanlık etnik köken bakımından değişip, hastalık, yaşlılık ve ölüm gibi sorunlara çare bulunup mutlu bir ortam oluşuyor gibi gözükse de ahlaki değerlerin yok oluşu ve amaçsız insanların ortaya çıkışı da mümkün gözükmektedir. Bu belirsizlik sonucu ortaya çıkabilecek toplum yapısına dispotik bir roman olan George Orwell’in “1984” adlı romanını ve Aldous Huxley’in *Cesur Yeni Dünya* adlı eserlerini örnek verebiliriz. İki romanı da ele aldığımızda; teknolojinin insan yaşamı üzerindeki etkilerini, toplum mühendisliğini ve bireyin özgürlüğü ile mutluluğu arasındaki dengeyi incelediğini görürüz. Romanlar, bireyselliğin ve insanlık değerlerini teknolojinin ilerlemesi ve otoriter bir devletin etkisi altında nasıl kaybolabileceğini tartışır.

Transhümanizm amacına ulaştığı zaman, post-humana ulaştığında, insanlık için iyi mi kötü mü olacağı konusunda kesin bilgiler olmamakla birlikte bizlere neler getireceği de bilinmemektedir.

2. Geleneksel Dinlerin Transhümanizme Karşı Yaklaşımları

Dinler üzerinde araştırmada bulunan bilim insanları, geleneksel dinlerin bazı konularda ortak bir paydada buluştuğu konusunda hemfikirlerdir. Bu ortak noktalar; doğüstü varlıklara olan inançlar (Tanrı’nın varlığına, meleklerin var olduğuna inanmak), bireyin ya da toplumun

ahlaki değerlerinin nasıl olması gerektiği (adam öldürmek, hırsızlık yapmak, zina yapmamak vs.), dinî duygu ve deneyimleridir (dua ve ibadet etme ile Tanrı'yla iletişim kurma vs.). Geleneksel dinlerin getirmiş olduğu kurallara ya da gerekçelere inanan kişilerin yaşantılarına yansıtılmaları, bu durumu yaşam tarzı olarak benimsemeleri ve en son ise bu seçtikleri yaşam tarzlarını teşvik eden sosyal gruplarının var olmasıdır. (Kurt, 2021, s. 74). Buna göre dinlerin transhümanizm ile bağlantısına bakmakta fayda vardır.

Transhümanizmi Yahudilikle bağdaştıran gruplar da vardır. Bunlar ise transhümanizme yaklaşırken, bilim ve teknolojinin insanlığın yaşam kalitesini artırması ve insan potansiyelini geliştirmesi açısından olumlu bir rol oynayabileceğine inanırlar. Bu gruplar, transhümanizmi insanın yaratılışının bir uzantısı olarak görür ve Tanrı'nın insanlara verdiği yetenekleri kullanmanın bir ifadesi olarak değerlendirirler. Bu düşüncelerini desteklemek için kutsal metinleri olan Talmud'da bilgi ve bilimin değeri büyüktür. Talmud'un Sanhedrin bölümünde, 99b sayfasında, "Bir kişi bilgiyi aramak için 100 şehir dolaşmalıdır" ifadesi geçmektedir. Bu pasajda, bilginin araştırılmasını ve öğrenilmesinin gerekli olduğu vurgulanır. Ayrıca yine Talmud'un "Eruvin" bölümünde, 53b sayfasında, "Tora çalışmayanlar cahil olacaktır." pasajı vardır. Bu pasajda, Tora'nın yani Yahudi kutsal metinlerinin öğrenilmesinin ve bilgi edinmenin öneminden bahseder (Çolak, 2004, s. 235). Buradan yola çıkarak transhümanizme bakış açıları bilim ve teknoloji ile insan yaşamının kalitesinin artırılacağını, insanlığın refaha ulaşacağına inanırlar ve transhümanizmi insanın yaratılışının bir uzantısı olarak görürler, Tanrı'nın insanlara verdiği yetenekleri kullanmanın bir ifadesi olarak ele alırlar. Burada belirtmeliyiz ki Hristiyanlıkta Mesih'in yeryüzüne gelmesiyle insanları kurtaracağını, onlara sağlıklı, mutlu, refah bir hayat yani barış çağı olarak nitelendirdikleri bir döneme geçiş sağlayacaklardır. Bu durumda transhümanizm, Mehdi'nin gelişine Yahudilerin deyimiyle Mehdi'nin kuracağı krallığa zemin hazırlar.

Hristiyan dininde insanın var olma durumuna bakıldığında ise cennette yaratılan insan, orada işlediği bir günah neticesinde Tanrı tarafından lanetlenerek dünyaya gönderilmektedir (Kitabı Mukaddes, 2006, s. Tekvin, 3/14-15). Bu lanetli yaşamı Hz. İsa'nın dünyaya gelip, tüm insanlık için kendini feda etmesiyle, diğer bir ifadeyle Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek öldürülmesiyle bu lanetin kefaretin ödemesiyle son bulur (Kitabı Mukaddes, 2006, s. Yuhanna, 1/29-30). Bu bağlamda Hristiyan olmayanlar ilk günah tarafından ölüme mahkûm edilmiş kişiler olarak tanımlanırken, Hristiyan olan insanlar ise, Tanrı tarafından esaretlerinin bedeli ödenmiş özgür kişiler olarak nitelenmektedir (Kitabı Mukaddes, 2006, s. Yuhanna 8/32,

İbraniler 2/15). Hristiyanlıkta bu ilk günahın bedelini ise Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek öldürülmesi sonucunda ödendiği varsayılır.

Hristiyanlıkta, İslamiyet ve Yahudilik inançlarında bir kurtarıcının yani Hz. İsa'nın ve Mehdi'nin dünyaya tekrar gelip insanlığı kurtaracağı inancı vardır. Bu noktada bazı Hristiyanlar transhümanizme Hz. İsa'nın tekrar dünyaya gelişiyle, insanlığın iyiliği ve gelişimi için bunu da bilim ve teknoloji ile insan yaşamını iyileştirmek ve insanlığın daha yüksek bir seviyeye, refaha, mutluluğa ulaştıracağını düşünürler. Hristiyanlıkta, Tanrı, Baba, İsa olduğu nokta yani İsa hem Tanrı hem de insan doğasına sahip bir tanrı-insandır. Bu inanç, transhümanizmin "İnsan tanrısal vasıflar elde edebilir." iddiasına zemin oluşturmaktadır. Tanrı-insan olabiliyorsa eğer pekâlâ insan-tanrı olabilir sonucuna gitmeyi kolaylaştırmaktadır. Dolayısıyla, Hz. İsa Hristiyan transhümanistler için bir rol modeldir. Hz. İsa'nın ölüp dirilmesi ve göğe yükselmesi aslında tüm insanlara ölümü aşan bir gelecek vadeder. İnsanlığın ilerlemesi, zaten tanrının bir misyonudur; transhümanizm bu misyona sahip çıkmaktadır. Hastalıklara şifa aramak, insanın fiziksel zayıflıklarını aşmak, dünyadaki ıstırapları yok etmek, ölümlle mücadele etmek zaten İsa Mesih'in yoludur (Köse, 2022, s. 202). Hristiyanlık, transhümanizmi insanın yaratılışına saygı duyan bir şekilde ele alabilir; Tanrı'nın verdiği akıl ve yetenekleri kullanmanın bir ifadesi olarak görebilir.

Bazı din adamları din ile transhümanizmin özdeş olduğunu, insanında İsa gibi bir yaratıcı olduğunu ve transhümanizmin getirdiği yeniliklere de ve gelecek planların da bir sakınca görmediklerini düşünür. (Köse, 2022, s. 202). Yine bazı din adamları ileri yapay zekâ biçiminin Hristiyan olması gerektiğini iddia etmiş ve hatta bu düşünce Hristiyan transhümanist derneğinin kurulumuna temel olmuştur. Hristiyan transhümanist Derneğinin resmi hesabında ana sayfasında bulunan amacının Tanrı'nın işine katılmak, yaşamı geliştirmek ve yaratılışı yenilemek için bilim ve teknolojiyi kullanmak olduğunu belirtirler. Hristiyan Transhümanist Derneği 2015 yılında üyelik kampanyası başlatmıştır. Bu derneğe 2015 yılında yaklaşık 14 kişi katılarak kurucu üyesi olmuştur. Hristiyan Transhümanist Derneğinin yayınlamış olduğu beyannamesi olarak Hristiyanlıkla birleştirmiş oldukları transhümanizmle ilgili inanmış oldukları şeyleri toplamında beş madde olarak yayınlamışlardır. Hristiyan Transhümanist Derneğinin Beyannamesi'nde:

- a. “Tanrı’nın misyonunun, insanlık da dâhil olmak üzere yaratılışın dönüşümünü ve yenilenmesini içerdiğine, Mesih tarafından bu misyona katılmaya çağrıldığımızı inanıyoruz: hastalığa, açlığa, baskıya, adaletsizliğe ve ölüme karşı çalışmak.
- b. İnsanlığımızın her boyutunda (ruhsal, fiziksel, duygusal, zihinsel) ve her düzeyde: birey, topluluk, toplum, dünya boyunca büyüme ve ilerleme ararız.
- c. Bilimi ve teknolojiyi, Tanrı’nın bize verdiği keşfetme ve keşfetme dürtüsünün somut ifadeleri ve Tanrı’nın benzerliğinde yaratılmış olmanın doğal bir sonucu olarak kabul ediyoruz.
- d. İsa’nın şu en büyük emirleri bize rehberlik ediyor: “Tanrınız Rabbi tüm yüreğinizle, ruhunuzla, aklınızla ve gücünüzle sevin... Ve komşunuzu kendiniz gibi sevin.”
- e. Mesih’i takip etmekle birlikte teknolojinin bilinçli kullanımının, Tanrı’nın benzerliğinde yaratılmış insanlar olarak kimliğimize doğru büyümemizi sağlayabileceğine inanıyoruz.”

“Bu şekilde biz Hristiyan transhümanistleriz.” diyerek beyannamelerini bitirmişlerdir. (<https://www.christiantranshumanism.org/> Erişim Tarihi: 25.04.2024)

Kısaca, Hristiyanlıkla ciddi bir ilişki içerisinde olan, Hristiyanlık dininden etkilenmekte ve bu dini etkilemekte olan transhümanizm, diğer geleneksel dinlerin aksine Hristiyanlıkla daha fazla benzerlik göstermektedir. Hristiyanlık, Hz. İsa’nın Mesih figürüyle dünyaya tekrar gelmesiyle insanın beşerî sınırlılıklarını aşarak tanrılaşmasını ve Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisi olarak ortak bir yaratıcı düşüncesiyle maksatlarının insan vasıtasıyla gerçekleşmesine müsaade ederek, transhümanizme kapılarını açtığı görülür.

İslam dininde ise diğer dinlerde olduğu gibi transhümanizme olumlu ve olumsuz yaklaşımları vardır. İslamiyet inancında Tanrı inancı, ahlaki değerler, ölüm ve ölümden sonraki hayat ya da ahiret inançlarına dayanır. İslam dininin genel inanç gerekçeleriyle transhümanizmin fikirleriyle genellikle bağdaşmamaktadır. Ancak insanların hayatlarında bazı olumsuz şeyler olmakla birlikte vücudundaki uzuvlardan eksik, sağlıklı olarak ya da sağlığını yitirebilme ihtimali vardır. İslam dinin transhümanizm ile bağdaştığını görülür çünkü kişinin iyileşmesi, acı çekmemesi, uzvunun yapayda olsa tamamlanmasında hiçbir sakınca yoktur. Hatta dinlerde olan sevap ve günah kavramını da kullanacak olursak; onların – uzuvlarında eksiklik ya da sağlıklı kişiler- acılarının dinmesine vesile olmalarını sağladıkları için sevap kazanırlar yani transhümanizm -acının ortadan kalkması- ile bağdaşır. Ancak bu konu üzerinde ince bir çizgi ile ayrılır. Transhümanizm düşüncesine göre insanın kendi bedenine hükmetme,

kendi istediği şekilde değiştirme arzusunda İslam dini ile ayırır. Burada İslam dininde Tanrı'nın kusursuz bir şekilde yaratmış olduğu vücudu ya da uzuvlarını kendi beğendiği şekli ile değiştirmesinin günah olduğunu savunurlar.

İslam dini açısından, transhümanizmin yegâne amacı olan ölümsüzlük kavramını ele alacak olursak; İslam dinindeki inanışa göre Kur'an'ı Kerim'de “Her nerede olursanız olun, isterse tahkim edilmiş sağlam ve yüksek kaleler içinde bulunun ölüm mutlaka gelip sizi yakalar. Onlar bir iyiliğe kavuşsalar: “Bu, Allah'tandır” derler. Başlarına bir kötülük gelince de “Bu, senin yüzündendir” derler. De ki: “Nimet de belâ da hepsi Allah'tandır!” Fakat bu adamlara ne oluyor ki, bir türlü sözü anlamaya yanaşmıyorlar?” (Kur'an-ı Kerim, s. 4:78) Diğer bir Ayette ise “De ki: “Kendisinden kaçıp durduğunuz ölüm var ya, sonunda o, mutlaka gelip sizi bulacaktır. Sonra duyuların ötesinde olan şeyleri de duyular sahasına giren her şeyi de çok iyi bilen Allah'ın huzuruna çıkarılacaksınız; O da size yaptıklarınızı tek tek haber verecektir” (Kur'an-ı Kerim, s. 62:8) ve son olarak da “Her nefis mutlaka ölümü tadacaktır” (Kur'an-ı Kerim, s. 21:35). Ayetleriyle transhümanizm ile çeliştiği için İslam dini açısından bu durumun bir tutarsızlık olduğu kabul edilir. Transhümanistlerin amaçları ölümün uzaklaşması, ölümden sonraki hayatı veyahut ahiret inancını öteler. İslam dininde ömür uzadıkça ölümden sonraki hatta kendi kararlarına göre ölümü gerçekleştirecekleri durumlarda, ölümden sonraki hayatın pek bir öneminin kalmayacağını düşünürler.

İslam dininde bazı Müslümanlar transhümanizme insanın yaratılışına müdahale olarak görürler ve bu nedenle dini öğretilere aykırı olduğunu düşünürler. İnsanın yaratılışının Tanrı'nın iradesi olduğuna ve O'nun yarattıklarının üzerine karışılmasının doğru olmadığını düşünürler. Ayrıca, bazıları transhümanizmin insanın tabiatına ve manevi gelişimine zarar verebileceğini savunurlar. İslam dininde, insanın beşerî sınırlarının var oluşu ve ölümü, İslam dininin temel inançlarından biridir ve bununla barış içinde yaşamak ve ölümü kabul etmek önemlidir. Ancak, diğer Müslümanlar transhümanizmi daha olumlu bir şekilde yaklaşırlar. Bilim ve teknolojinin insanlara sağladığı faydaları ve bunun Tanrı'nın verdiği bir nimet olduğunu düşünürler. İnsanların acıyı hafifletmek, hastalıkları tedavi etmek ve yaşam kalitesini artırmak için teknolojiyi kullanmasının dini açıdan sorun teşkil etmeyeceğini savunurlar. Transhümanizme olumlu yaklaşan Müslümanlar; transhümanizmin kullandığı araç ve gereçler yani bilim ve teknoloji kullanmanın onları faydalı bir hâle getirmelerini Allah'ın insanlara vermiş olduğu zekâ ve irade sayesinde yapabildiklerine inanırlar. Transhümanistler genellikle Tanrı'nın vermiş olduğu zekâ ve irade sayesinde yaptıklarına değil her bir gelişimi ya da

gelişmeyi yarattıklarına inanırlar. Genel itibariyle transhümanizme olumlu yaklaşan Müslümanlar transhümanistlerin düşündükleri gibi değil bunları geliştirmeleri, insanların iyiliği için Allah'ın onlara verdiği bir yeteneği kullandıklarını düşünürler.

Kısaca transhümanizme geleneksel dinlere inananların bakışının tamamını ele alacak olursak; iki farklı, olumlu ve olumsuz yaklaşımdan bahsedebiliriz. Bu yaklaşımlardan olumsuz yaklaşım; transhümanizme Tanrı'nın yaratmış olduğu insanın doğasına ve düzenine bir müdahale olarak düşünürler. Transhümanizmin ölümsüzlüğü arama arayışı ve insan ömrünün uzatılması ise geleneksel dinlerde “ölüm” ahiret inancı olarak görülen Cennet ve Cehennem âlemlerine bir geçiş aşaması olarak görülür bu nedenden dolayı transhümanizmin yine Tanrı'nın koyduğu düzene bir müdahale olarak düşünülür. Transhümanizme olumsuz bir yaklaşımda bulunanlar bunun Tanrı'ya bir isyan olarak düşünürler. Olumlu görüşlerde ise, geleneksel dinlere inananların transhümanizmin Tanrı'nın yarattığı evrene, düzene ve insanın doğasına bir müdahale olarak görmemekle birlikte bunun tam tersine Tanrı'nın insanlığı hastalıklardan kurtarmak, iyileşmesini sağlamak, refaha ve mutluluğa ulaşması için insana akıl ve irade verdiğine inanırlar. Bundan dolayı da transhümanizmin Tanrı'nın yarattığına bir müdahale olarak değil, bilim ve teknoloji ile insanın sağlık ve refahı için transhümanizmin bir lütuf olduğunu düşünülür.

Bu nokta da transhümanizmin geleneksel dini yaklaşımlardan teorik olarak etkilendiğini söyleyebiliriz. Özellikle de Hristiyanlıkla ayrı bir etkileşim içerisinde olduğunu görmekteyiz. Lakin transhümanizmin asıl amacı bakımından insanın üst-insana(post-human) ulaşma amacı, beşerî sınırlılıklarını aşarak insan potansiyelinin bu denli yükselmesi geleneksel dinlerle ne kadar ilişki hâlinde gibi görünse de transhümanizm bu konuda bambaşka boyuttadır. Hava T. Samuelson'un “... transhümanizm dünyanın eskatolojik sonu hakkında ilahi müdahaleden ziyade, yalnızca insan çabalarıyla gerçekleştirilebilecek bir hedef olarak spekülasyon yapsa da transhümanizm batılı tek tanrılı dinlerle güçlü bir eskatolojik dürtüyü paylaşmaktadır. Gerçekten de geleneksel dinler ve transhümanizm arasında temel fark “aşkınlık yöntemleri” ile ilgilidir; Geleneksel inanç sahipleri doğa, ritüel, meditasyon ve ahlaki disipline başvururken transhümanizm savunucuları teknolojiyi harekete geçirmektedir” (Tirosh-Samuelson, 2022, s. 68) ve bu bağlamda transhümanizmin geleneksel dinlerin konu edindiği bildirimleri ortak bir biçimde içermesi, onun diğer geleneksel dinlere yeni bir dini akımın oluşumunu çağrıştırmaktadır.

3. Transhümanizmin Dinî Niteliği

Transhümanizmin din ile bağlantılı bir düşünce sistemi olduğunu iddia çoktur. Bununla birlikte, transhümanistlerin kendi aralarında belirli bir dini dağılım veya inanç yelpazesi bulunmadığı görülür. Bu bağlamda doğal olarak transhümanistler genellikle çeşitli dini ve kültürel arka planlardan gelirler ve bu nedenle dini inançlarında da çeşitlilik gösterebilirler. Bazı transhümanistler geleneksel dinlerin inançlarıyla uyumlu olabilirken, diğerleri daha seküler veya dinsel olmayan bir bakış açısına sahip olabilirler. Bazı transhümanistler de kendilerini teist, deist ya da agnostik olarak tanımlarlar. Bir önceki başlıkta da bahsettiğimiz gibi transhümanizmin temelinde Antik dönemin dini mirası ve o mirasın devamı olan Yahudilik ve Hristiyan dini bulunmaktadır (Yazıcı & Keleşoğlu, 2022, s. 223).

Transhümanizm, yapı bakımından daha çok ateist bir görünüm taşıdığı iddia edilir. Örneğin, kriyonik dondurma (beden dondurma), uzay keşifleri yapmaları yani uzayı keşfetme ve orada yaşamın sürdürülebilmesi için çalışmalar yapma; zihinsel yetenekleri artırmak ve geliştirmek için çalışmalar yapması, beyin-bilgisayar arayüzleri, nöroteknoloji, nootropik ilaçlar ve diğer bilişsel artırıcı teknoloji ile insan zihnini üst seviyeye geliştirmek istemeleri bakımından tanrının insanı yaratılan bütün varlıkların en üstü insan olarak belirtirken transhümanizm açısından insanın kusurlu, eksik ve tamamlanması gereken ve bir üst düzeye yani post-humana ulaşılması gereken bir varlık olarak görmeleri ateist bir görünüm vermektedir. Ancak transhümanizm yapı bakımından net bir ifade ile ateist diyemeyiz çünkü transhümanistlerin görüş farklılıklarına ve bakış açılarına göre değişir. Daha doğru bir ifade ile belirtecek olursak transhümanistlerin çoğunluğu teist, ateist, deist ve agnostik olarak kendilerini tanımlarlar.

Daha önce bahsettiğimiz gibi Transhümanizmi bilim ve teknolojinin imkânlarıyla yaşam süresinin uzaması, yaşlılığı geciktirmesi ve ölümü aşım ölümsüzlüğü elde etme düşüncesiyle, geleneksel dinlerdeki kutsal gücün yani Tanrı'nın aşkın gücünü alım insana vererek her birinin tanrılaşmasını istemeleri girişimidir. Transhümanizmin, bilim ve teknolojiyi kullanarak, insana acı veren durumları ortadan kaldırma, insanın en üst mertebeye ulaşması diğeri bir ifadeyle yüceltilmesi-üstünleştirilmesi, insan ömrünün uzaması, sonsuz refah ve mutluluk, üstün zekâ (Transhümanistlerin belirttiği gibi Tanrısal zekâ) ve aşkınlık gibi geleneksel dinlerin konu edildiği hükümlerle geleneksel dinlerle ortak bir şekilde içermesi, onun geleneksel dinlere alternatif bir dini hareket olduğu izlenimini vermektedir (Kurt, 2021, s. 139). A. Lewandowski,

insanların tüm arzularına yanıt verebilecek, her zaman hazır ve nazır olan yapay bir tanrı inşa etme amacıyla olduğunu ifade etmektedir (Kurt, 2021, s. 119; Köse A. , 2022, s. 195).

Max More, transhümanizm ile insanın sınırlarını aşarak tanrısal aşkınlık boyutunda bir kazanım elde etmesiyle birlikte, transhümanizmin yeni bir din olarak karşımıza çıkabileceğine dikkat çeker. Transhümanizmin yeni bir din düşüncesi olarak ortaya çıkışı, transhümanizm kavramını ilk kullanan J. Huxley'e kadar gitmektedir. Huxley'in ilk çalışması olarak bilinen *Religion without Revelation* (1927) eserinde “dinî hümanizm” veya “gelişmiş din” olarak yeni bir görüşü sunmaktadır (Dağ, 2020, s. 142). Huxley'in kullandığı bu kavramlar zamanla değişime uğramış, son olarak ise transhümanizme dönüşmüştür. Huxley'in bu kavramı ona göre vahiy-siz bir din düşüncesi olarak tanımlanabilmektedir. Huxley bu görüşünü ortaya koyan *Vahiy-siz Din* adlı eserinde şunları dile getirmiştir; “Emin olabilirsiniz ki, yeni bir dinin yüz hatları gelecek dönemin ihtiyaçlarına hizmet etmek için doğacaktır.” ifadelerini kullanmıştır (Kurt, 2021, s. 86-87).

Aslında transhümanizm, tek bir merkezi yapı oluşturmak yerine, çeşitli küçük dini grupların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu gruplar, transhümanist fikirleri kendi benzersiz bakış açıları ve inançlarıyla yorumlamışlardır. Bunlardan bir tanesi de İncil merkezli olmayan Terasem hareketidir (Kurt, 2021, s. 111) Terasem hareketi, “insan yaşamını geliştirmek için nanoteknolojinin jeolejik kullanımı teşvik eden, biyoteknoloji ve siber bilinç alanlarında eğitim programları yürüten ve bilimsel araştırma ve geliştirmeleri destekleyen transhümanist bir harekettir. Hareketin, teknolojik zamanlar için bir din olduğunu kabul etmektedirler. Bu dinin tanrısı teknolojiktir. Dinin sunduğu amaç sonsuz hayat ve mutlu bir ölümsüzlük yaratmaktır ve bunu sevgiyle başaracaklarına inanırlar. Sevgi herkesi yaşamının amacına ulaşmak ve tanrıyı tamamlamak için birbirine bağlayacak bir güç olarak görmektedirler (Kurt, 2021, s. 93-94).

Yuval Noah Harari'nin *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi* adlı kitabında, insanlığın teknolojik ve bilimsel ilerlemelerle nasıl bir “tanrısal” güce ulaşabileceği ve bu gücün insan doğası ve toplum üzerindeki etkileri konusuna değinir. Harari, biyoteknoloji ve bilgisayar algoritmalarının yardımıyla ve dinler her an varlığımızı kontrol etmekle yetinmeyecek; bedenlerimizi, beyinlerimizi ve zihinlerimizi de şekillendirecek, cennetler ve cehennemlerden oluşan bütünlüklü sanal dünyalar yaratacağını düşünür. Dini bilimden ayırt etmenin hiç olmadığı kadar zor ve hayati olacağını dile getirir (Harari, 2017, s. 187). Harari, Huxley gibi transhümanizmi vahiy-siz din olarak yorumlamaz. Harari, geleceğin dinini “veri dini” yani

“dataizm” olarak ele alır. Dataizm; “evrenin veri akışından meydana geldiğini ve her olgunun ya da varlığın değerlerinin veri işleme sürecine yaptığı katkıyla belirlendiğini öne sürer “(Can, 2022, s. 94). Dataizm (Veri-izm) Harari’ye göre, insanlığın geleneksel dinî inançlarının ve ideolojilerinin yerini, veri toplama, işleme ve analizine dayalı bilgi ve teknoloji merkezli bir dünya görüşünün alabileceği fikrini ifade eder. Dataizme göre, veri toplamak ve analiz etmek, insanlığın evriminde ve geleceğinde merkezi bir rol oynar ve bilgiye dayalı kararlar, insan refahını artırmanın ve toplumları daha iyi bir hâle getirmenin anahtarıdır. Kısaca dataizm, geleneksel dini inançların ve ideolojilerin yerini, bilgi ve teknoloji merkezli bir dünya görüşünün alabileceği fikrini ifade eder.

Dataizm bir din olarak karşımıza çıktığında, dataizme inananlar, verinin insan yaşamında merkezi bir rol oynadığına inanırlar. Onlara göre, veri toplama, analiz etme ve kullanma süreçleri, insanlığın bilgi ve anlayışını artırır. Veri, daha iyi kararlar almak için kritik bir kaynaktır ve veri odaklı karar alma süreçleri teşvik edilir. Teknolojik ilerlemeler, verinin toplanması ve kullanılmasını kolaylaştırır ve dataizmin önemini güçlendirir. Bireyler ve kurumlar, veriye dayalı stratejiler ve kararlarla kişisel ve kurumsal hedeflere ulaşmayı amaçlarlar. Büyük veri analitiği gibi teknikler, büyük miktarda veriyi anlamlı bilgilere dönüştürerek dataizmin potansiyelini artırır. Bu nedenlerden dolayı, dataizme inananlar veriye büyük önem verirler ve verinin insan yaşamındaki merkezi rolünü vurgularlar.

Transhümanizm bütün söylenenler ışığında, sistematik teolojisini tamamlamamış bir hareket olduğu söylenebilir (Can, 2022, s. 142). Bu nedenle, transhümanizmin bir din olarak kesin bir şekilde tanımlanıp tanımlanamayacağı belirsizdir. Bazı transhümanistler din kavramını benimserken, diğerleri sadece geleneksel dinlerden etkilendiklerini ifade ederler. Ayrıca, bazı transhümanistler Tanrı’nın “teknoloji” olduğunu iddia edebilirler. Ancak, transhümanizmin bu şekilde tanımlanması ve dinle ilişkilendirilmesi konusunda net bir görüş birliği yoktur.

Değerlendirme ve Sonuç

Transhümanizmin genel amaçları ve çalışmaları insan yararına sağlanan en iyi gelişmeler olarak görülmektedir. Bilim ve teknoloji ile insana mutluluk verecek gelişmeleri destekleyip insanlık için ne gerekiyorsa yapılmasına yol açar. Transhümanizmin amacı insana sağlıklı, mutlu ve huzurlu bir yaşamı bu dünyada sunmaktır. Oysa dinler bunu öbür dünya için yaparlar.

Bu bağlamda geleneksel dinlere ve transhümanizme baktığımız zaman transhümanizm ile bağdaşmakta olduğunu görebiliriz. Geleneksel dinlerin de asıl amaçları insanlığın iyiye ulaşmasıdır. Transhümanizm ile amaçları uyuşmaktadır ama transhümanizm, Tanrı'nın insanı eksik ve kusurlu yaratmış olduğunu vurgularlar. Bununla birlikte, geleneksel dinlerdeki Tanrı'nın kusursuz, yüce, her şeyi yaratan, her şeye gücü yeten varlık olarak görülmesi düşüncesi transhümanizm ile ayrılmaktadır. Transhümanizmin yaratıcıya bakış açıları ile geleneksel dinlerdeki farklıdır. Geleneksel dinlerde bu düşüncedeki transhümanizm Tanrı'ya karşı bir başkaldırı ya da Tanrıya karşı bir isyan olarak nitelendirirler.

Transhümanizmin genellikle Hristiyanlık ve Yahudilikten etkilendiği söylenir. Özellikle Hristiyanlıkta, transhümanizmi İsa Mesih'in ikinci gelişine hazırlık olarak nitelendirirler. İslam dininde ise transhümanizme karşı ne olumlu olarak yaklaşmakta ne de olumsuz olarak yaklaşmakta diyebiliriz. İslamiyet çerçevesinde ele aldığımızda insanlık için iyi olduğunu ve her bir gelişmenin insan hayatını iyiye götüreceğini düşünülebilir ve bu durum İslamiyet açısından bir sakıncası yoktur. Ancak transhümanizmin İslam dininde Allah'ın yarattığına müdahale olduğunu ayrıca transhümanistlerin kendisinin bir yaratıcı konumuyla görmeleri ve insan üzerindeki değişim, estetik gibi değişimleri Allah'ın yarattığı bedeni beğenmeme ve ona nazaran değiştirme olarak varsayarlar. Bu bağlamda fikhî açıdan insan bedeninin keyfi olarak değiştirilmesinin uygun olmadığını varsayarlar. Sağlık açısından gerekli olan müdahaleleri ise teşvik ederler. Bu durumda İslam dini açısından transhümanizme yaklaşımları bazı durumlarda olumlu bazı durumlarda ise olumsuz bir yaklaşım içerisindedirler.

İnsanlık tarihi boyunca din konusu hep var olup ve dinlerin geliş amacı ise insanlara doğru yolu göstermek, onlara rehberlik etmek, ölümden sonraki yaşam ya da ne olacağına dair insanları rahatlatmak gibi nedenlerden dolayı var olmuşlardır. Daha önce de belirttiğimiz gibi dinler insanoğlunun yeryüzünde ilk var olmasıyla birlikte gelmiştir ve insanlık tarihi boyunca din olgusunun olmadığı bir zaman dilimi yoktur. İnsanoğlu fitrat olarak inanmaya mecburdur. Örneğin bir ateist bile bir “reddedişe” inanmaktadır. Günümüzde geleneksel dinlere karşı bağlılık ya da inanma oranları gittikçe düşmektedir ve dini bağlılıkların zayıflamasının bazı nedenleri vardır. Bu nedenler; teknolojik ilerlemeler ve bilimsel gelişmeler, toplumsal değişimler ve kültürel evrim, dini pratiklerin önemini azaltabilir. Eğitim seviyesinin yükselmesi, insanların farklı düşünme tarzlarını keşfetmelerine ve dini inançlarını sorgulamalarına olanak sağlar ve bireylerin kişisel özgürlükleri arttıkça, dini inançlarını değiştirme veya terk etme olasılıkları da artabilir. Ayrıca, insanların daha da bireyselleşmesi

sosyal bir varlık olmaktan daha çok yalnızlığa yani kendi kabuğuna çekilme dediğimiz durumda olması insanların dinlerden uzaklaşmasına neden olmaktadır.

Yukarıda değindiğimiz gibi insanoğlu inanmaya mecburdur. Kişi inandığı şeyi kendi belirlemektedir. Kendisine yarar sağlayan şeylere inanırlar. Bir tapma mevzusu vardır. Transhümanizm açısından değerlendirecek olursak günümüz şartlarında bir din olarak kabul edilme durumu söz konusu değildir. Çünkü transhümanizm 21. yüzyılda adını duyurmaya başlamıştır. Lakin insanın post-humana geçişi sağlanabilirse ve transhümanizm insan için gözle görülen bir iyilik yaptığı ve insanın işlerini kolaylaştırdığı sürece gelecek zamanlarda din olarak görülebilir ve bu süreçte insanlar insan olarak kalmayı başarabilirlerse(!) inanma eylemini gerçekleştirebilirler. Şu an için yalnızca transhümanizmin bir din niteliğini taşıyor ya da taşıyor tartışması olarak yaklaşabiliyoruz.

Transhümanizmin asıl amacından olarak post-humana ulaşmak olarak bahsetmiştik. Post-humana dönüşme fikri insanlık için bir son, cyborglar için bir başlangıç olabilir. İnsanların robotlaşması, beyinlerinin bir bilgisayar arayüzüne yüklenmesi, bedenlerinin biyonikleşmesi ya da bedenleri aşmaları insanlık için bir son olarak görünüyor. Günümüz şartlarında ne kadar transhümanizm hareketler insanlık için iyi ve muhteşem bir gelişme olarak görülse de amacı bakımından insanlığın sonunu getirebileceğini tahmin ediyoruz.

Günümüzde kontrollü bir insan olarak yaşadığımız hâlde tam olarak insan olmanın hakkını ve hürriyetlerini yaşayamıyoruz. Post-human dönemine geçildiği zaman yalnızca din olgusu olarak değil, ahlaki açıdan ve en önemlisi insan olarak ne derecede nasıl değişeceğimiz meçhul bir konudur.

Transhümanizm, hedeflerine ulaştığı zaman onların bu duruma yani post-human durumuyla birlikte eşitlik ve adaletin geleceğini düşündüklerini belirtmiştik. Ancak, transhümanizmi eleştirenler gibi, bu durumun eşitlik ve adalet getireceğini düşünemiyoruz. Yalnızca endüstriyel kapitalizmin yükseliş döneminde olduğu gibi burjuva sınıfı, işçi sınıfı gibi alt ve üst kesim var olacağını düşünüyoruz. Burjuva sınıfının transhümanizmin geliştirmiş olduğu her şeye ulaşabileceğini, üst sınıfın hastalıklardan kurulabileceği, yaşam süresinin uzatılarak ölümü ya ölümün ortadan kaldırmış olmaları ya da ölüm kavramını öteleyerek bunlara ulaşmış olmaları, insan yaşam refah seviyesinin en üst mertebeye yerleşeceğini düşünebiliriz. Alt işçi sınıfının ise bağınaz bir şekilde yeniliklere ve gelişmelere uzak bir şekilde insan yaşamının standart refah seviyesinin en altında olacağını varsayarak adalet ve eşitlik

normlarının aslında transhümanizmin içerisinde var olmadığını görebiliriz. Burada endüstriyel kapitalizmin yükseliş döneminden örnek vererek açıklamaya çalıştık, lakin transhümanizm de ya da post-humana geçildiği zaman endüstriyel kapitalizmin yükseliş döneminde olduğu gibi burjuva ve işçi sınıfı olarak bir ayrım olmayabilir. Burjuva sınıfı günümüzde dahi kullanılan bir kelime olmakla birlikte sosyal sınıf olarak varlığını korumaktadır. Post-human dönemde üst sınıfa belki yine burjuva ismi verilebilir ama alt sınıf işçi olarak adlandırılmaya bilir. Çünkü teknolojinin geliştirmiş olduğu endüstriyel kapitalizmin yükseliş döneminde var olan makineleşmeyle insanların yaptığı işlerin yerini makineler almıştı. Post-human dönemde ise günümüzde yapıyor olduğumuz meslekleri dahi bir makinanın yapamayacağını iddia ettiğimiz her şeyi makineler tarafından yapılıp, daha bilimsel bir kelime ile belirtecek olursak yapay zekâlar tarafından icra edilebilir. Üst sınıfların kendilerine fazlaca yarar sağlayan verilerin yani transhümanizmi bir din olgusu olarak ele alabilirler ve transhümanizmi din olarak kabul ederek inanabilirler.

Kısa bir şekilde bir sonuca bağlayacak olursak; transhümanizm geleneksel dinlerden etkilenmiş olup bu bağlamda onlarla birlik sağlayabilir. Diğer bir ihtimal olarak da geleneksel dinlerden etkilenerek kendisini bir din olgularının gerekçelerini sağlayarak transhümanizm din konumuna gelebilir. Bu konuma geldiğinde yukarıda bahsettiğimiz gibi geleneksel dinlere inanma oranlarını düşürerek kendine itikat edenlerle birlikte transhümanizmi bir din olarak kabul edebilirler.

Transhümanizm yeni bir düşünce akımı olduğu için tam anlamıyla sistematik teolojisini tamamlamamıştır. Bu sebepten dolayı transhümanizm, şu ana kadar net bir dini veya teolojik çerçeveye sahip değildir. Temelleri daha çok bilimsel ve teknolojik ilerleme üzerine odaklanmış olsa da bu düşünce akımının felsefi veya teolojik yönleri hâlâ netlik kazanmamıştır. Dolayısıyla, transhümanizmin dini veya teolojik boyutları hakkında net bir görüş veya sistem oluşmamıştır. Dolayısıyla, transhümanizmin dini veya teolojik boyutları hakkında net bir görüş veya sistem henüz oluşmamıştır. Yalnızca bazı transhümanistlerin görüşleriyle yola çıkarak ele alabiliyoruz ve transhümanizmi eleştirenlerden de getirebileceği olasılıklı sonuçları elde edebiliyoruz.

KAYNAKÇA

- Ağın, B. (2022, Mayıs). Kara Ayna, She-Hulk ve Karanlık İkiz Meselesi: Posthümanizm/Transhümanizm. *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi*(11), 33-48.
- Atmaca, T. (2022, Mayıs). Eğitimin Transhümanizm ile İmtihani: Değişen Yapı, Değişen Anlam. *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi*(11), 209-223.
- Can, S. h. (2022). *Transhümanizm ve İnancın Geleceği*. Ankara: Tezkire Yayınları.
- Çolak, M. (2004). Milas Yahudileri ve Eğitim: Talmud Tora'dan Alliance Israelite Universelle'e (1851-1934). *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 21(1), 231-247.
- Dağ, A. (2017, Ekim). Hümanizmin Redikalleşmesi Olarak Transhümanizm. *Felsefi Düşün*(9), 46-68.
- Dağ, A. (2020). *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*. Ankara: Elis Yayınları.
- Dağ, A. (2022, Mayıs). Hiper- Modern ve Tekno-Felsefe Olarak Transhümanizm. *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi*(11), 11-14.
- Demir, A. (2018). Ölümsüzlük ve Yapay Zeka Bağlamında Trans-hümanizm. *Online Acedemic Journal of Information Technology*, 95-104.
- Demir, A., & Afacan Tozoğlu, Y. (2023, Aralık). Nietzsche'deki Üstinsan Kavramı Bağlamında Post-human Hareketi. *Kalemname*, 8(16), 353-363.
- Harari, Y. N. (2017). *Homo Deus Yarının Kısa Bir Tarihi*. (P. N. Taneli, Çev.) İstanbul: Kolektif Kitap Yayıncılık.
- Huxley, A. (2023). *Cesur Yeni Dünya*. (Ü. Tosun, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Hristiyan Transhümanist Derneği*. (tarih yok). 4 25, 2024 tarihinde Hristiyan Transhümanist Derneği: <https://www.christiantranshumanism.org/> adresinden alındı
- Kitabı Mukaddes.
- Köse, A. (2022, Mayıs). Transhümanizm: Yarın Elbet Bizimdir! *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi*(11), 189-208.
- Kur'an-ı Kerim*.
- Kurt, İ. (2021). *Transhümanizm ve Tekillik Bağlamında Dinin Geleceği*. Ankara: Eski Yeni Yayınları.
- Orwell, G. (2012). *1984*. (C. Üster, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Öndeş, S. (2022, Mayıs). Transhümanizm Felsefesi Mümkün müdür? *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi*(11), 149-168.
- Özdemir, M., & Başaran, N. (2021, Nisan). Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı. *Journal of Islamic Research*, 32(1), 30-51.
- Tırosh-Samuelson, H. (2022, Mayıs). Sekülerist Bir İnanç Olarak Transhümanizm. (Ç. T. Dereci, Dü.) *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi*(11), 55-84.
- Yazıcı, H., & Keleşoğlu, Z. (2022). Yapay Zeka, Transhümanizm ve Din Kapsamında Gerçekleşen Etkinlikleri Değerlendirme. *Yapay Zeka Transhümanizm ve Din* (s. 219-231). içinde Ankara: T.C Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Yeşilyurt, M. (2022). Transhümanizmin Hristiyan Kökenleri. *Yapay Zeka Transhümanizm ve Din* (s. 187-209). içinde Ankara: T.C Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı.

TÜRKİYE’DE KADINA YÖNELİK AİLE İÇİ ŞİDDETLE MÜCADELEDE KADIN ODAKLI POLİTİKALARA AİLE ODAKLI İTİRAZLAR ve İSTANBUL SÖZLEŞMESİ ÖRNEĞİNDE DİNİN ROLÜ*

Hidayet TUKSAL

Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

Asst. Prof. Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences

Department of Philosophy and Religious Sciences

Kırıkkale, Türkiye.

htuksal@gmail.com

orcid.org/0000-0002-4864-2032

Zeynep Nur DÜLGER

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Postgraduate Student, Kırıkkale University Institute of Social Sciences

Department of Philosophy and Religious Sciences

Kırıkkale, Türkiye.

nzeynepdulger@gmail.com

orcid.org/0000-0002-3451-390X

Öz

Kadına yönelik aile içi şiddet insan haklarının norm olarak kabul edildiği ülkelerde ağır bir insan hakkı ihlali olarak görülmekte ve bu şiddeti engellemeye, şiddet mağdurlarını korumaya ve rehabilite etmeye dayalı politikalar yürürlüğe konulmaktadır. Ülkemizde de 1987 yılında kadın örgütleri tarafından başlatılan “Dayağa Hayır!” kampanyasından itibaren kadına yönelik aile içi şiddet önemli bir sorun olarak ele alınmaya ve gerekli düzenlemeler yapılmaya başlanmıştır. Bu düzenlemeler, bir yandan kadınların çeşitli yollarla güçlendirilmesi, bilinçlendirilmesi ve erkeklerle eşit bir statüye kavuşturularak şiddete maruziyetinin önlenmesi esasına dayanırken, bir yandan da kadınları şiddet ortamlarından koruma amacını gütmektedir. Aile içi şiddet söz konusu olduğunda aile de kadın için uzaklaşılması, sakınılması gereken bir kurum olabilmektedir. Kadını “birey” olarak ele alan bu düzenlemeler, ülkemizdeki kimi çevrelere rahatsızlık vermekte, kadınların güçlenerek erkeklerle eşit hâle gelmesini aile birliğine karşı bir tehdit olarak algılamalarına ve buna karşı mücadele etmelerine sebep olmaktadır. Kadınlı ilgili her meseleye sanki kadının aile dışında bir kimliği yokmuş ve olmaması gerekiyormuş gibi bakan bu kesim “kadın/birey” odaklı politikalara, kadının şiddetten korunabilmesi için yapılan düzenlemelere aileyi koruma adına karşı çıkmakta,

* Bu makale Dr. Öğr. Üyesi Hidayet Tuksal’ın danışmanlığında hazırlanan “Medyatik Dini Kanaat Önderlerinin Kadına Yönelik Şiddete İlişkin Söylem ve Tutumları” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

kampanyalar yürütmekte, en son İstanbul Sözleşmesinin feshedilmesi meselesinde olduğu gibi kimi zaman başarılı da olmaktadır. Bu grupların mücadelelerinde dini ve geleneksel değerlerin bir itiraz unsuru olarak ileri sürüldüğü izlenmektedir. Sözleşmenin seküler, feminist bir çerçeveye sahip olduğu açık olmakla birlikte, aileyi dağıtmayı, gelecek nesli cinsiyetsizleştirmeyi, eşcinselliği yaygınlaştırmayı hedeflediği şeklindeki iddialar tarafımızdan metinden çıkarılması mümkün olmayan, Umberto Eco'nun kavramsallaştırmasıyla birer “aşırı yorum” olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet, Kadın Odaklı Politika, İstanbul Sözleşmesi, Cinsiyetsizleştirme, Dinin Rolü.

FAMILY-FOCUSED OBJECTIONS to WOMEN-FOCUSED POLICIES in COMBATING DOMESTIC VIOLENCE AGAINST WOMEN in TURKEY and THE ROLE of RELIGION in THE EXAMPLE of THE ISTANBUL CONVENTION

Abstract

Domestic violence against women is considered a severe violation of human rights in countries where human rights are recognized as norms, and policies aimed at preventing this violence, protecting and rehabilitating victims of violence are implemented. In Türkiye, since the “Say No to Violence!” campaign initiated by women’s organizations in 1987, domestic violence against women has been addressed as a significant issue, and necessary regulations have started to be made. These regulations are based on the principle of empowering and raising awareness among women in various ways, achieving equal status with men to prevent exposure to violence, while also aiming to protect women from violent environments. When it comes to domestic violence, the family can be seen as an institution that women may need to distance themselves from and be cautious of. These regulations, which consider women as “individuals,” cause discomfort to some circles in our country, leading them to perceive the empowerment of women and their equalization with men as a threat to family unity and to struggle against it. This segment, which looks at every issue related to women as if women do not have an identity outside the family and should not have one, opposes policies focused on “women/individuals” and regulations made for protecting women from violence in the name of “family,” campaigns against them, and sometimes succeeds, as in the case of the termination of the Istanbul Convention. It is observed that family-oriented groups also receive significant support from religious and traditional values in their struggles. Although it is clear that the Convention has a secular, feminist framework, the claims that it aims to break up the family, desexualize the next generation, and popularize homosexuality have been evaluated by us as “extreme interpretations” as conceptualized by Umberto Eco, that cannot be removed from the text.

Keywords: Domestic Violence Against Women, Women-Oriented Policy, Istanbul Convention, Desexualization, The Role of Religion.

Giriş

İkinci dalga kadın hareketi kadınların özel yaşamını mercek altına alarak, özellikle kadına yönelik ayrımcılık ve şiddet konusunda önemli bir farkındalığın oluşmasını sağlamıştır. Ülkemizde de ikinci dalga kadın hareketinin çeviriler, bilinç yükseltme toplantıları, dergiler ve sonrasında ses getirici eylemlerle dalga dalga yayıldığına tanık olduk. 1975 yılında Mexico City’de gerçekleştirilen Birinci Dünya Kadın Konferansı’nın ardından, 1980 yılında Kopenhag’da, 1985 yılında Nairobi’de düzenlenen dünya kadın konferansları, uluslararası sözleşmeler aracılığıyla kadınlar ve erkekler arasındaki eşitliğin sağlanmasına ve kadına yönelik şiddetle mücadelenin ülkelerin gündemine girmesine önemli katkıda bulunmuştur.

Ülkemizde kadın hakları alanında yasal olarak atılan ilk ve en önemli adım ise 1985 yılında Birleşmiş Milletler Kadına Yönelik Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi’nin (CEDAW) imzalanması olmuş, hayatın tüm alanlarında kadınlara yönelik ayrımcılık ve eşitsizliğin son bulması için devlet bazında sorumluluk yüklenilmiştir. CEDAW Komitesinin 1991 yılında yayınladığı 19 Nolu Tavsiye Kararı’nda kadınlara yönelik toplumsal cinsiyete dayalı şiddet, “bir kadına sırf kadın olduğu için yöneltilen ya da oransız bir şekilde kadınları etkileyen şiddet” olarak tarif edilmiştir.¹ 1993 yılında hazırlanan ve Birleşmiş Milletler Genel Kurulu’nun onayladığı “Kadına Yönelik Şiddetin Ortadan Kaldırılması Bildirgesi” (DEVAW) metninin 1. maddesinde kadına yönelik şiddet “ister kamusal isterse özel yaşamda meydana gelsin, kadınlara fiziksel, cinsel veya psikolojik acı veya ıstırap veren veya verebilecek olan toplumsal cinsiyet ile ilişkili bir eylem veya bu tür eylemlerle tehdit etme, zorlama veya keyfi olarak özgürlükten yoksun bırakma” olarak tanımlanmıştır.² Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) de resmi sitesinde kadına yönelik şiddet bahsinde bu tanımı esas almaktadır.³ Kadınlara yönelik aile içi şiddet bu bağlamda daha çok ev içinde özel alanda meydana gelen cinsiyete dayalı şiddet olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mahrem ve kutsal aile ortamında gerçekleşen kadına yönelik şiddetin devlet nezdinde bir sorun olarak kabul edildiğinin göstergesi ise 1994 yılında Aile Araştırma Kurumu tarafından Türkiye’de ilk defa gerçekleştirilen “Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları” araştırması olmuştur.⁴ Bu araştırmadan sonra yine devlet kurumlarınca 2008 ve 2014 yıllarında çok daha

¹ <https://www.aile.gov.tr/media/35255/cedaw-genel-tavsiye-kararlari-1986-2013.pdf>. Erişim: 9.06.2024.

² https://www.un.org/en/genocideprevention/documents/atrocities-crimes/Doc.21_declaration%20elimination%20vaw.pdf, s.2 (madde 1) Erişim: 31.05.2024.

³ <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/violence-against-women>

⁴ <https://www.aile.gov.tr/athgm/yayin-kaynak/arastirmalar/> Erişim: 9.06.2024.

geniş kapsamlı iki araştırma daha yapılmıştır. 2024 yılı itibarıyla yeni bir araştırmanın hazırlıkları sürmektedir.

Makalemiz üç bölümden oluşmaktadır: 1. Bölümde öncelikle devlet kurumları tarafından yaptırılan bu üç araştırma ekseninde ülkemizde kadına yönelik aile içi şiddete dair bulguları paylaşarak, 1994'ten 2014 yılına kadar elde edilen verileri değerlendireceğiz. 2. Bölümde kadına yönelik şiddetle mücadeleyi etkin bir şekilde yürütebilmek için oluşturulan politikalar ekseninde yapılan düzenlemeleri ele alacağız. 3. Bölümde ise, 2011 yılında imzalanan 2021 yılında feshedilen İstanbul Sözleşmesi bağlamında medyada kanaat önderi pozisyonunda olan bazı köşe yazarları, sendika temsilcileri, tarikat gruplarıyla bağlantılı vakıf temsilcileri ile Yeniden Refah Partisi, Saadet Partisi gibi siyasi çevreler tarafından “Sözleşmenin yeni nesilleri cinsiyetsizleştirmeyi ve aile kurumunu ortadan kaldırmayı hedeflediğine” dair, dinî ve millî değerleri öne sürerek serdettikleri görüş ve itirazları değerlendireceğiz.

1. Devlet Kurumları Tarafından Yaptırılan Araştırmalarda Kadına Yönelik Aile İçi Şiddete Dair Bulgular

Bir insan hakkı ihlali olarak kadına yönelik şiddet hemen her gün haberlere konu olarak gündemimize girmekte, alınan pek çok önleme rağmen kanayan bir yara olarak varlığını sürdürmektedir. Türkiye'nin de imzacısı olduğu pek çok uluslararası anlaşmaya, koruma tedbirlerine, bilinçlendirme çalışmalarına rağmen sorun bir türlü tam olarak çözüme kavuşturulmamıştır.⁵ Sıradan şiddet, güçlünün zayıfı ezme çabasından doğan bir çeşit sindirme metodu olarak tanımlanır.⁶ Kadına göre daha güçlü kabul edilen erkeğin, hem fiziksel hem de ekonomik ve toplumsal faktörler açısından kendisinden daha zayıf konumda gördüğü kadını yönetmek, kontrol altında tutmak ve kendisine tabi kılma amacıyla şiddet yoluna başvurması ülkemizde aile içi şiddetin yaygın olarak görülmesinin temel sebeplerinden biridir.⁷

Kadınlar hemen hemen her yaş ve durumda; dil, din, etnik köken, kültür, sosyal konum fark etmeksizin var olan şiddet türlerinin tamamına maruz kalmaktadır.⁸ Kadına uygulanan şiddetin doğum öncesi dönemlerden itibaren başladığı görülmektedir. Doğacak olan bebeğin cinsiyetinin kız olması yüzünden istenmemesi, kız çocuklarına erkek çocuklarına gösterilen

⁵ Gizem Özkan, “Kadına Yönelik Şiddet-Aile İçi Şiddet ve Konuya İlişkin Uluslararası Metinler Üzerine Bir İnceleme”, *Hacettepe HFD* 7/1 (2017), 535.

⁶ Aysel Yıldırım, *Sıradan Şiddet*, (İstanbul: Soyut Matbaacılık, 1998), 89.

⁷ Oğuzhan Saraç, “Kadına Karşı Kültürel Şiddet, Sebepleri ve Önlenmesine Dair Çözüm Yolları”, 2.

⁸ Seyhun Kibar Sarı, *Ailenin Korunmasına Dair Kanun ve Aile Mahkemeleri Bağlamında Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 2-3.

özenin gösterilmemesi, eğitimden mahrum bırakılmaları, evlilik öncesi aile ortamında şiddete ve hatta cinsel istismara maruz kalmaları, istemedikleri evliliklere zorlanmaları, evlilik yaşantılarında çeşitli sebeplerle fiziksel, cinsel ve psikolojik şiddete maruz kalmaları, sosyal yaşantılarında ya da çalışma ortamlarında tacize uğramaları, istismar tehdidi, namus adı altında işlenen cinayetlerin odağı olmaları, kadınların statü kazanmalarına / iş hayatına atılmalarına engel olunması gibi bir çok şiddet türü ile karşı karşıya kalmaktadırlar.⁹ Aşağıdaki bölümlerde ülkemizde kadınlara yönelik şiddetin boyutları, nedenleri ve sonuçlarını tespit etmek; şiddete karşı alınan önlemlerin etkilerini izlemek amacıyla gerçekleştirilen üç büyük araştırmanın verileri değerlendirilecektir.

1.1. Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları Araştırması (1994)

Aile Araştırma Kurumu tarafından 1994 yılında yaptırılan ve Türkiye genelinde 12 il merkezini kapsayan 4287 hanede uygulanan anketlerle gerçekleştirilen “Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları” başlıklı araştırmada her 100 ailenin 34’ünde kadınların şiddet gördüğü tespit edilmiştir.¹⁰ Ülkede aile içi şiddet konusunda yapılmış ilk araştırma olması ve bu konunun henüz yeni yeni konuşulmaya başlanmış olması araştırmayı hazırlayanları olağanüstü dikkatli davranmaya sevk etmiş, soruların pek çoğu yumuşak bir şekilde ve dolaylı yollardan sorulabilmiştir.¹¹ Araştırmanın çarpıcı sonuçlarından biri hanelerin %93’ünde asıl geliri kazananların hane reisi olan erkek olduğu bulgusudur. Kadınların %12,9’unun okuma yazması yoktur, %46,9’u ilkokul, %7,6’sı ortaokul, % 13,92’si lise, % 4,54’ü üniversite mezunudur. Evli olan kadın ve erkeklerin %81,32’si hem medeni nikah hem de dini nikah yapmıştır. Hanelerin %1,53’ünde ikinci bir eş vardır. Kadınların %87,36’sı evde ya da dışarıda herhangi bir işte çalışmamaktadır.¹²

Katılımcıların şiddete karşı tutumlarını anlayabilmek için şiddeti öven atasözlerine tepkileri değerlendirilmiştir. Bu bağlamda “Kızını dövmezen dizini döver!” atasözü için kadınların %79,92’si, erkeklerin %76, 83’ü bu atasözünü beğendiklerini ifade etmişlerdir. “Elinin hamuru ile erkek işine karışılmaz!” sözünü beğenenlerin oranı erkeklerde %61,82, kadınlarda %54,90’dır. “Dayak cennetten çıkmadır.” sözünü beğenenler erkeklerde de

⁹ Gizem Özkan, “Kadına Yönelik Şiddet-Aile İçi Şiddet ve Konuya İlişkin Uluslararası Metinler Üzerine Bir İnceleme”, *Hacettepe HFD* 7/1 (2017), 537; Sarı, 11.

¹⁰ T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, *Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları (Aralık 1993-Aralık 1994)*, (Ankara: Bizim Büro Basımevi, Kasım 1995), 137.

¹¹ Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları Araştırması, 39.

¹² T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, *Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları (Aralık 1993-Aralık 1994)*, (Ankara: Bizim Büro Basımevi, Kasım 1995), 67, 78, 79, 80, 83, 84.

kadınlarda da %30'un altındadır, ancak "Erkektir, sever de döver de..." atasözünü beğenenlerin oranı kadınlarda %34,59 olurken, erkeklerde %44,50 düzeyindedir. "Kadının karnından sıpayı sırtından köteği eksik etmeyeceksin!" atasözünü beğenenler ise oldukça düşüktür ama ortalama olarak % 12 civarındadır. Ailede kadın erkek ilişkilerinde dayacağı onaylamayanların oranı %79 iken, hemen hemen aynı orandaki bir kitle aile bütünlüğünün korunmasının kadının kocasına göstereceği saygıya bağlı olduğunu düşünmektedir. Erkeklerin %64'ü eşlerinin yalnız başına sokağa çıkmak için kendilerinden izin alması gerektiğini düşünmekte, %35'i ise eşlerinin kısa kollu ya da başörtüsüz sokağa çıkmalarına izin vermeyeceklerini belirtmektedirler.¹³

Eşler arası gerginliklerde karılarına ağır söz kullandıklarını belirten erkeklerin oranı % 56,16; eşlerine vurduklarını söyleyen erkeklerin oranı %34'tür.¹⁴ İlk şiddet davranışı ağırlıklı olarak evliliğin ilk günlerinde yaşanmakta (%57,7); hamilelik döneminde bile %5,3 civarında şiddetin yaşandığı görülmektedir.¹⁵ Kadınların %16,75'i şiddetin 20 yıldan fazla bir süreden beri devam ettiğini belirtmiştir. Şiddetin biçimleri ise sözel şiddet /hakaret (%84); fiziksel şiddet/dayak (%78,9); duygusal şiddet/tehdit (% 29,3); ekonomik şiddet/parasal baskı (%17;5); cinsel şiddet/zorla ilişki (%9,1) olarak ortaya çıkmıştır. Kadınlar maruz kaldıkları şiddetin uygulanma biçimi olarak ise, dövme, tokat atma, yumruklama, tekmeleme, sopa atma, eline ne geçerse onunla dövme, bıçak çekme gibi ifadelerde bulunmuşlardır. Çocuk sahibi 500 kadının %41,1'i hamilelik döneminde de şiddete maruz kaldığını belirtmiştir. Şiddet uygulayan erkeklerin %19,6'sı itaat etmediği gerekçesi ile eşlerini dövdüklerini belirtirken %11'i herhangi bir gerekçe göstermemekte, %56'sı ise soruya cevap vermemektedirler.¹⁶

Bu araştırmanın ortaya koyduğu manzara, aile içinde erkeğin para kazanan ve aileyi yöneten hane reisi olarak hüküm sürdüğü, kadınların her açıdan kocasına bağımlı olduğu ve bu yüzden maruz kaldıkları şiddete rağmen sığınacak herhangi bir yer bulamadıkları için o hane içinde yaşamaya devam ettikleridir. Araştırmanın yapıldığı 1994 yılında ülkede sadece 3 adet sığınma evi vardır ve kapasiteleri de düşüktür. Bu araştırmanın yayınlandığı 1995 yılından sonra kadına yönelik şiddetle daha etkin mücadele edebilmenin yolları aranmış ve 4320 sayılı Ailenin Korunmasına Dair Kanun çıkarılmıştır. Ayrıca Anayasanın bazı maddelerinde ve diğer yasalarda yapılan değişikliklerle kadın erkek eşitliği ve kadınların güçlendirilmesi

¹³ Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları Araştırması, 103, 107, 124.

¹⁴ Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları Araştırması, 120-124.

¹⁵ Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları Araştırması, 136-137.

¹⁶ T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, *Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları (Aralık 1993-Aralık 1994)*, (Ankara: Bizim Büro Basımevi, Kasım 1995), 139, 140, 142, 143, 144.

hedeflenmiştir. O süreçte artan ya da görünürlüğü artan töre ve namus cinayetleri konusunda 2005 yılında TBMM’de bir araştırma komisyonu kurulmuş, bu komisyonun hazırladığı raporun ardından 2006 yılında kadınları ve çocuklara yönelik şiddetin ortadan kaldırılması için alınması gereken önlemler ve bu işlerden sorumlu olacak kuruluşların belirlenmesi için Başbakanlık Genelgesi yayımlanmış, Devlet Bakanı başkanlığında “Kadınlara Yönelik Şiddeti İzleme Komitesi” kurulmuştur. Ayrıca KSGM tarafından ilgili tüm tarafların katılımıyla “Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele Ulusal Eylem Planı 2007-2010” hazırlanmıştır. Bu eylem planına uygun olarak 2008 yılında aile içi şiddet konusunda daha büyük ölçekli bir araştırma yapılması kararlaştırılmıştır.

1.2. Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması (2008)

T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü’nün yararlanıcı kurum olarak Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü ile birlikte gerçekleştirdiği bu araştırmaya 17.168 kişi katılmıştır, bunlardan 12.795’i kadındır. “Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması” 2008 itibarıyla ülkede ve dünyada yürütülmüş en büyük ve içeriği en kapsamlı araştırma olmuştur.¹⁷

Araştırma verilerine göre kadınların %19’u hiç eğitim almamış, ya da ilköğretimi bitirmemişken %43’ü ilköğretim 1.kademe düzeyinde eğitim almıştır. %23’ü ise lise ve üzeri eğitime sahiptir. Bu sonuçlar kadınların eğitim durumunda bir ilerleme olduğunu göstermektedir. Araştırmaya katılan kadınlardan %39’u yaşamının herhangi bir döneminde fiziksel şiddete, %15’i cinsel şiddete maruz kaldığını belirtmiştir. Veriler genellikle bu iki şiddetin bir arada yaşandığını göstermektedir. Şiddetin ileri yaş grubu, eğitim ve sosyoekonomik düzeyi düşük kadınlarda diğer kadınlara göre daha fazla yaşandığı tespit edilmiştir. Duygusal istismar yaşadığını ifade eden kadınların oranı %44’tür. Hamilelik döneminde şiddete maruz kalma oranı ise %9,7 olarak bulunmuştur.¹⁸ Kadınları kontrol etmeye yönelik davranış biçimleri içinde en yaygın olanı %69 ile, kadınların nerede olduklarının eşleri tarafından bilinme isteğidir. Kadınların başka erkeklerle konuşmasına kızma (%44), kıyafetine karışma (%35) isteği de kontrol etme davranışları arasında görülmektedir.¹⁹ Kadınların

¹⁷ KSGM, *Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması 2008* (Ankara: Elma Teknik Basım Matbaacılık: 2009), 23. (<http://kasaum.ankara.edu.tr/wp-content/uploads/sites/34/2013/11/Aile-ici-siddet-HUNEE-2008-AnaRapor.pdf> Erişim: 25.05.2024)

¹⁸ KSGM, *Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması 2008* (Ankara: Elma Teknik Basım Matbaacılık:2009), 43, 46, 48, 52, 76.

¹⁹ Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması, 56.

ekonomik şiddete uğrama konusu ise kadının çalışmasına engel olma ya da işten ayrılmasına neden olma bağlamlarında sorulmuş ve oran %23 olarak tespit edilmiştir.²⁰

Şiddete uğrayan kadınların %48,5'i yaşadıklarını kimseye anlatmazken diğerleri kendi ailelerine, eşlerinin ailesine ya da arkadaşlarına durumu anlatmaktadırlar.²¹ Ancak şiddete maruz kalan kadınların %92'si bu durum için hiçbir kuruma başvurmamışlardır.²² Bu arada ilk araştırmanın yapıldığı 1994 yılından 2008 yılına dek kadın konukevi ve sığınmaevi sayısının 49'a ulaşmış olduğunu da belirtelim. Kadınlar bu kurumlardaki hizmetler yeterli olmadığı ve 3 ya da 6 ay olmak üzere geçici bir barınma imkânı sağladığı için, çok zorda kalmadıkça bu seçeneği düşünmemektedirler. Bu araştırma verilerine dayanarak yapılan önerilerde toplumda kadın hakları ve kadın erkek eşitliği bilincinin geliştirilmesi, kadınların eğitim ve istihdam olanaklarıyla güçlendirilmesi, şiddete maruz kalmaları durumunda korunmaları ve desteklenmeleri için etkili kurumsal mekanizmaların oluşturulması hususları vurgulanmıştır. Yapılan hukuki düzenlemelerin daha etkili olabilmesi için de kurumlar arasında iş birliği yapılması, ilgili personelin eğitilmesi ve bu meselenin uzun erimli bir politika olarak tasarlanması gerekliliği dile getirilmiştir.²³

1.3. Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması (2014)

Doç. Dr. Ayşenur İslam'ın bakanlığı döneminde, 2008 yılındaki araştırmadan 2014'e kadar geçen süre içerisinde kadına yönelik şiddetle ilgili değişimin boyutlarını tespit etmek üzere yeni bir araştırma yapılması planlanmıştır. 2014 yılında gerçekleştirilen bu araştırmanın misyonu ilgili bakan tarafından "Kadına yönelik şiddetten hareketle, toplumun temeli olan ve toplumsal devamlılığı sağlayan Aile kurumu esas alınarak oluşturulacak Sosyal Politikaların daha kapsayıcı ve bütüncül olarak ele alınmasında önemli bir misyonu üstlenecektir." şeklinde dile getirilmektedir.²⁴ Bu araştırmaya göre ülke genelinde hayatının herhangi bir döneminde fiziksel şiddete maruz kaldığını belirten kadınların oranı %36, cinsel şiddete maruz kalmış evli kadınların oranı %12, psikolojik şiddete maruz kalmış kadınların oranı %44 olarak bulunmuştur. 2014 yılında gerçekleştirilen araştırma sonuçları bazı alanlarda şiddetin çok

²⁰ Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması, 56.

²¹ Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması, 86.

²² Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması, 89.

²³ Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması, 191-194.

²⁴ KSGM, *Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması 2014* (Ankara: Elma Teknik Basım Matbaacılık: 2015), 19. (https://fs.hacettepe.edu.tr/hips/dosyalar/Ara%C5%9Ft%C4%B1rmalar%20-%20raporlar/Aile%20i%C3%A7i%20%C5%9Eiddet%20Ara%C5%9Ft%C4%B1rmalar%C4%B1/2014_AiS_A_Anarapor.pdf. Erişim: 26.05.2024.)

küçük oranlarda azaldığını gösterse de büyük oranda 2008 araştırma sonuçları ile paralellik göstermektedir.²⁵

Araştırmaya göre ülke genelinde kadınların yüzde 32'si ailesi, akrabası ya da tanıdık biri tarafından okula devam etmesinin engellendiğini belirtmiştir. Kırsal yerleşim yerinde yaşayan kadınlar açısından bu oran yüzde 39'a yükselmektedir. Kadınların 15 yaşından sonra çalışma hayatına katılmasının engellenmesi ülke genelinde yüzde 11 düzeyindedir.²⁶ İlk defa bu araştırmada sorun olarak kabul edilerek şiddet davranışlarına eklenen ısrarlı takip de soruşturulmuş ve ülke genelinde, her 10 kadından yaklaşık 3'ünün en az bir kez ısrarlı takibe maruz kaldığı tespit edilmiştir. En yaygın ısrarlı takip biçimleri, sürekli telefonla arama (%19), kısa mesaj, mektup veya e-posta gönderme (%8) ya da sosyal medya aracılığıyla takip etme (%6) ile kadının çalıştığı ya da yaşadığı yere gelerek rahatsız etme (%6) şeklindedir.²⁷

Araştırmaya katılan kadınların yüzde 44'ü şiddetten kimseye söz etmemiştir. 2008 araştırmasının sonuçlarıyla uyumlu biçimde, bu araştırmada da şiddeti yakınlarına anlatan kadınlar, öncelikle kendi ailelerini, arkadaşlarını/komşularını daha sonra ise eşlerinin ailelerini tercih etmişlerdir. Kurumsal mekanizmalara başvurular ise sadece %11 düzeyinde kalmıştır.²⁸

1994 yılından 2014 yılına kadar geçen 20 yıllık sürede, kadına yönelik aile içi şiddetin önlenmesi konusunda kayda değer bir gelişmenin gözlenmediğini gösteren bu araştırmalar, şiddetin kuşaktan kuşağa aktarıldığı, kadınları güçlendirme mekanizmalarının yetersiz kaldığı, devletin aldığı tüm önlemlere rağmen kadınların şiddetten zarar görmeye devam ettiği bir durumu ortaya koymaktadır. Kadına yönelik şiddet sadece ülkemizde değil, gelişmiş olduğu kabul edilen Avrupa ülkeleri de dahil olmak üzere bütün dünyada can yakan bir sorun alanı olmaya devam etmektedir. Bu sebeple kadına yönelik aile içi şiddeti daha etkili bir şekilde önleme ve koruma faaliyeti yapılabilmesi için 2011 'de İstanbul'da "Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi" imzalanmıştır. Dönemin bakanı Doç. Dr. Ayşenur İslam sözleşme hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

Bakanlığımız; kadına yönelik şiddetin kabul edilemez olduğuna dair inançla çalışmalarını çok geniş bir yelpazede, tüm tarafların kapsamlı iş birliğinde kararlılıkla sürdürmektedir... İstanbul

²⁵ Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması, 326.

²⁶ Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması, 116.

²⁷ Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması, 327.

²⁸ Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması, 331-332.

Sözleşmesi olarak da adlandırılan “Kadınlara Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi”, kadına yönelik şiddetle mücadelede uluslararası alanda atılmış oldukça önemli bir adımdır. Ülkemiz; Sözleşmeyi ilk imzalayan ülkeler arasında yer alarak ve çekincesiz onaylayarak kadına yönelik şiddetle mücadele konusundaki kararlılığını ortaya koymuştur.²⁹

Bakanın bu sitayışkâr sözlerine rağmen sözleşmenin imzalanmasından 10 yıl sonra, birtakım çevrelerin sözleşme aleyhinde yaptıkları propagandaların ve seçim hesaplarının etkisiyle hükümet geri adım atmış, 2021 yılı mart ayında fesih süreci başlatılmış ve temmuz ayında da süreç tamamlanarak Türkiye sözleşmeden çekilmiştir.³⁰

2. Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetle Mücadeleyi Etkin Bir Şekilde Yürütmek İçin Oluşturulan Politikalar Ekseninde Yapılan Düzenlemeler

Kadına yönelik şiddet konusu sivil toplum alanında bile uzun yıllar fark edilmemiş, gündeme gelememiş bir problemdir. Batı dünyasında ikinci dalga feminizmin etkisiyle 1960’lı yıllarda tartışılmaya başlanan kadına yönelik şiddet ülkemizde 80’li yılların sonuna doğru gündem olabilmıştır. ³¹ 1979 yılında Nermin Abadan Unat tarafından kaleme alınan “Türk Toplumunda Kadın” isimli eser 1980’lerde kadınlar adına önemli adımlar atılabilmesine öncülük etmiştir. Aynı tarihlere denk gelen 1980 darbesinden dolayı, henüz yeni gündeme getirilmiş olan kadın konusunun önemini yitirmemesi adına Şubat 1982’de bu konuda çalışma yapan Gülnur Savran, Şule Torun gibi önde gelen bazı isimler kadın merkezli çalışmaların gündemde kalmasını sağlamıştır. Böylece artık kadınlar da konumlarını toplumsal cinsiyet eşitsizliği açısından değerlendirmeye başlayarak yeni bir politika için pozisyon almaya çalışmışlardır.³² 1990’larda çevrilen kitaplar ve çıkarılan dergiler bu yeni pozisyon arayışlarını belgelemektedir. Artık kendilerine feminist demekte bir sakınca görmeyen pek çok kadın örgütlenerek hem sivil alanda kadın hakları ve sorunları için mücadele etmeye başlamış, hem de devlet kurumlarını harekete geçirmeye çalışmışlardır. Bürokrasi içindeki kadın hakları savunucusu bürokratlar da bu çabalara kendi pozisyonlarını kullanarak destek vermişler,

²⁹ KSGM, *Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması 2014* (Ankara: Elma Teknik Basım Matbaacılık: 2015), 19.

³⁰ Betül Kalyoncu, Nur Karahan Tarım, “Kadına Karşı Şiddetle Mücadelede Devletin Önleyici Tedbirler Alma Konusunda Uluslararası Sözleşmelerden Doğan Sorumluluğu”, *Terazi Hukuk Dergisi* (2022), 59.

³¹ Ayşegül Yaraman, “Türkiye’de Kadınlık Durumu ve Toplumsal Değişme”, 5. <http://www.aysegulyaraman.com/makale/turkiyede%20kadınlık%20durumu%20ve%20toplumsal%20degism e.pdf> Erişim: 27.04.2024.

³² Ayten Davutoğlu, “Türkiye’de İkinci Dalga Feminizmin ve Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi’nde Gülten Kutal’ın İlk Kadın İstihdamı Makalesi”, *Journal of Social Policy Conferences* 69 (2017), 160-161.

böylece bireylerin gücünün yetmediği bu devasa sorun alanında devletin gücünü yanlarına almaya çalışmışlardır. Bu bağlamda ilk kazanım 1985 yılında imzalanan Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlemesi Sözleşmesi (CEDAW)'dir. Merkezine kadın haklarını alan ilk sözleşme olması ve devletlere her alanda kadın erkek eşitliğini gerçekleştirme yükümlülüğünü kabul ettirmesi açısından oldukça önemlidir.³³

Kadına yönelik şiddetin gündeme gelmesinde 1985 yılı 2 Mayıs günü Çankırı'da bir kadının şiddet gördüğü eşinden boşanmak için açtığı davayı, hâkim Mustafa Durmuş'un reddetmesi ve mahkeme sırasında "Atalarımız karının sırtından sopayı, karnından sıpayı eksik etmeyin der. " ifadelerini kullanması ve bunun gazetelere yansması etkili olmuş, adeta kadın hareketinin şiddetle mücadelesinde bir dönüm noktası olmuştur.³⁴ 1987 yılında Kadıköy'de "Dayağa Paydos" sloganı ile "Dayağa Karşı Kadın Dayanışması Yürüyüşü" gerçekleştirilmiş, kadına yönelik şiddet konusunda toplum düzeyinde farkındalık oluşturulmaya çalışılmıştır.³⁵ Bürokraside ve siyasi kademelerde etkili olan kadın hakları savunucularının gayretleriyle devlet organları da harekete geçmiş, 1987 yılında "Devlet Planlama Teşkilatı Kadına Yönelik Politikalar Danışma Kurulu" kurulmuştur. 1989 yılında ilk kez İstanbul Üniversitesi bünyesinde Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi açılmış, daha sonra bunu diğer üniversitelerde kurulan merkezler izlemiştir.³⁶

1989 yılında Başbakanlık Kurumuna bağlı olarak Aile Araştırmaları Kurumu, 1990 yılında Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü kurulmuştur. Bu kurumlar daha sonra isim ve yetki bakımından çeşitli değişiklikler geçirmiştir.³⁷ Aile Araştırmaları Kurumu kurulduğu ilk yıllarda kadın girişimciliği, kadınların ekonomideki yeri, aile içi şiddetin sebep ve sonuçları, aile içinde ve toplumda şiddet konuları üzerine çalışmalar yaparken 1997 yılından itibaren daha çok aile odaklı çalışmalarda etkin olan bir kurum hâline gelmiştir.³⁸ Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü ise merkeze kadın haklarını alan bir kuruluştur. CEDAW Sözleşmesine üye olan her ülkenin 4 yılda bir düzenli olarak CEDAW Komitesine sunması gereken resmi raporu Türkiye hükümeti adına KSGM sunmaktadır. İlk raporunu 1990 yılında

³³ Gizem Özkan, "Kadına Yönelik Şiddet-Aile İçi Şiddet ve Konuya İlişkin Uluslararası Metinler Üzerine Bir İnceleme", *Hacettepe HFD* 7/1 (2017), 548.

³⁴ <https://catlakzemin.com/10-eylul-1985-cankirida-bir-hakim-karinin-sirtini-sopasiz-karnini-sipasiz-birakmamak-gerekir/> Erişim: 29.05.2024

³⁵ <https://www.gazetekadikoy.com.tr/yasam/ilk-feminist-eylemden-bugne> Erişim:29.05.2024

³⁶ <https://kadinarastirmalari.istanbul.edu.tr/tr/> Erişim: 28.04.2024

³⁷ <https://www.aile.gov.tr/bakanlik/hakkinda/tarihce/> Erişim: 27.04.2024.

³⁸ <https://www.aile.gov.tr/athgm/yayin-kaynak/arastirmalar/> Erişim: 27.04.2024.

kuruluş tarihinde sunmuştur.³⁹ KSGM kadınları ilgilendiren sorunlara kadın bakış açısıyla yaklaşma ilkesini benimsemekte, yürüttükleri çalışmalar ile kadın haklarının geliştirilmesi, kadına yönelik şiddet ve cinayetlerin engellenmesi, devlet kurumlarıyla sivil toplum örgütleri arasında iş birliğinin sağlanması gibi fonksiyonlar icra etmektedir.

1993 yılında Halk Bankası tarafından kadın girişimcileri desteklemek için kredilerde düşük faiz uygulanmaya başlanması yanı sıra 1994 yılında şiddet mağduru kadınlar için hem kadın girişimciliğini desteklemek hem de psikolojik destek hizmetleri sunulması adına KSGM tarafından “Bilgi Başvuru Bankası” açılmıştır.⁴⁰ 1995 yılında KSGM öncülüğünde her ay “Kadın Bülteni” çıkarılmıştır.⁴¹ Aile içi şiddete maruz kalan kadınları rehabilite olacakları bir süre boyunca barındırma amacıyla sığınma evlerinin açılması kadına yönelik şiddetle mücadelede önemli bir adımdır. Kadın örgütlerinin bu konudaki ısrarlı talepleri ile kamuya bağlı ilk konukevi SHÇEK’e bağlı olarak Bakırköy Belediyesi tarafından 1990 yılında açılmıştır.⁴² Yine İstanbul’da 1990’da açılan Mor Çatı Kadın Sığınağından sonra Kadın Dayanışma Vakfı tarafından da Ankara’da ilk sığınma evi 1993 yılında açılmıştır. Ardından Belediyeler Kanununda yapılan düzenleme ile nüfusun 50.000’i geçtiği yerlerde belediyelere sığınmaevi ya da konukevi açma yükümlülüğü getirilmiş, böylece ilerleyen süreçte bu evlerin sayıları artmış, hâlihazırda bu sayı 112’ye ulaşmıştır.

Kadınların şiddetten korunabilmesi maruz kaldıkları eşitsizliklerin giderilmesi ile yakından alakalıdır. Bu sebeple kadın örgütleri hukuki mevzuata da el atarak, yasalarda kadınlar için eşitliğe aykırı maddelerin yeniden düzenlenmesi için çabalamışlardır. Bu çabalar sonucunda ilk olarak kadınların iş hayatına atılması ve çalışmasını kocalarının iznine bağlayan Medeni Kanun’daki 159. Madde eşitlik ilkesine aykırı olduğu gerekçesiyle Anayasa Mahkemesi tarafından 1990 yılında kaldırılmış ve 2 yıl sonra Resmi Gazete’de yayımlanarak kabul edilmiştir.⁴³ 1997 senesinde de Medeni Kanun’un 153. Maddesinde yer alan kadının evlendiği zaman eşinin soyadını alması zorunluluğu konusunda düzenlemeye gidilerek kadının evlilikten önceki kendi soyadını da beraber kullanabileceği kararlaştırılmıştır.⁴⁴ 1998 yılında

³⁹ https://www.keig.org/wp-content/uploads/2016/03/KSGM_TRkadinindurumu2011.pdf Erişim: 27.04.2024.

⁴⁰ <https://kadem.org.tr/kadnlara-yoneli-yasal-duzenlemeler/> Erişim: 28.04.2024.

⁴¹ <https://kadem.org.tr/kadnlara-yonelik-yasal-duzenlemeler/> Erişim: 28.04.2024.

⁴² https://www.keig.org/wp-content/uploads/2016/03/KSGM_TRkadinindurumu2011.pdf Erişim: 28.04.2024.

⁴³ <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/21272.pdf> Erişim: 28.04.2024.

⁴⁴ İmge Işıklar Ülgen, “Evlendikten Sonra Kadınların Münhasıran Kendi Soyadlarını Kullanması”, *TBB Dergisi* 35/168 (2023), 13-14.

4320 sayılı “Ailenin Korunmasına Dair Kanun” çıkarılmıştır.⁴⁵ 2001 yılında Anayasa’da 41. maddede yer alan “Aile Türk toplumunun temelidir” ibaresinin devamına “ve eşler arasında eşitliğe dayanır.” ifadesi eklenmiştir.⁴⁶ Böylelikle kadın ve erkek evlilik yoluyla kurduğu ailede eşit haklara sahip bireyler olarak kabul edilmiştir. Bu eşitlik ilkesine uygun olarak 2002’de Eski Medeni Kanun’da 152. maddede yer alan evin geçimi ve çocukların ihtiyaçlarının kocanın sorumluluğunda olduğuna dair ifade Yeni Medeni Kanun’da 186. madde ile “Birliği eşler beraberce yönetirler. Eşler birliğin giderlerine güçleri oranında emek ve mal varlıkları ile katılırlar.” şeklinde değiştirilerek erkek ve kadın için eşit sorumluluk görüşü benimsenmiştir.⁴⁷

2003’te ise İş Kanunu yeniden düzenlenmiştir. Bu kanuna göre işverenin; cinsiyete dayalı, hamilelik durumunda işten çıkarma, kadınlara daha az maaş verme, medeni durum gibi etmenlerin sözleşmeyi feshetmesi için bir sebep olamayacağı kararı verilmiştir.⁴⁸ Böylelikle iş hayatında kadınların maruz kaldıkları ayrımcılık ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. 2005 yılında Ceza Kanununda kadınlara yönelik cinsel saldırıların “topluma karşı suçlar” olarak düzenlendiği eski kanun maddesi değiştirilerek “kişilere karşı suçlar” olarak yeniden düzenlenmiştir.⁴⁹

2006’da “Çocuk ve Kadına Yönelik Şiddet Hareketleri ile Töre ve Namus Cinayetlerinin Önlenmesi İçin Alınacak Tedbirler” çalışmasına koordinatör olarak seçilen KSGM, kadına yönelik şiddete dair alınan önlemlerin hayata geçirilmesi noktasında polisin, sağlık personelinin, yargı mensuplarının, din görevlilerinin rolü ve uygulanacak prosedür kapsamında Emniyet Genel Müdürlüğü, Sağlık Bakanlığı, Adalet Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı ile ortak projeler yürütmüştür.⁵⁰ 2008 yılında BM Nüfus Fonu ile birlikte “Kadına Karşı Şiddete Son Ulusal Kampanyası” düzenlenmiştir. 2009 yılında medyada kadın ve erkek eşitliği konusunda gerekli çalışmaların yürütülmesi adına “Toplumsal Cinsiyet ve Medya Atölyesi Çalışmaları” yapılmıştır.⁵¹ Böylelikle haber etiği hususunda da adımlar atılmıştır. 2007 yılından

⁴⁵ Melike Nur Kılıç, *Kadına Yönelik Şiddet: Sosyo-psikolojik Arka Plan, Manevi Boyut, Hukuki Yaptırımlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 59.

⁴⁶ <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/anayasa/> Erişim: 29.04.2024.

⁴⁷ <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.4721.pdf> Erişim: 29.04.2024.

⁴⁸ <https://kadem.org.tr/kadinlara-yonelik-yasal-duzenlemeler/> Erişim: 29.04.2024.

⁴⁹ Şafak Kaypak- Mehmet Kahraman, “Türkiye’de Kadının İnsan Hakları ve Anayasal Yansıması”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi Dergisi* 13/33 (2016), 308.

⁵⁰ https://www.keig.org/wp-content/uploads/2016/03/KSGM_TRkadinindurumu2011.pdf Erişim: 28.04.2024.

⁵¹ https://www.keig.org/wp-content/uploads/2016/03/KSGM_TRkadinindurumu2011.pdf Erişim: 28.04.2024.

başlayarak her 4 yılda bir yapılan “Kadına Yönelik Şiddetle Mücadelede Ulusal Eylem ve Faaliyet Planları” da yine KSGM’nin faaliyet alanı içindedir.⁵²

2009 yılında TBMM Kadın Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu kurulmuştur. Kadına yönelik şiddetin önlenmesinde en etkin olması gereken kurumlardan biri olan İçişleri Bakanlığı tarafından 2008-2010 yıllarında şiddete maruz kalan kadınlara sığınma evleri açılmasına dair bir proje yürütülmüştür. KSGM ve DİB ile ortak yürütülen “Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesinde Din Görevlilerinin Katkısının Sağlanması Projesi” de bu bağlamda gerçekleştirilen önemli çalışmalarından biridir. 2 yıl süren bu proje boyunca; kadın erkek eşitliği temelinde, kadına yönelik şiddetin engellenmesi konusunda din görevlilerinde farkındalık oluşturulmaya çalışılmıştır. Pilot uygulama tamamlandıktan sonra da ortak yürütülen bu proje “Aile ve İrşat Bürolarının” bulunduğu diğer illerde yürütülmüştür.⁵³

2011’de “Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi” imzalanmıştır.⁵⁴ 2012 yılında da bu sözleşmenin desteğiyle 4320 sayılı kanunun eksikliklerini tamamlama gayesiyle 6284 sayılı “Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesi Kanunu” kabul edilmiştir.⁵⁵ ASHB tarafından 2012 senesinde açılmaya başlanan Şiddet Önleme ve İzleme Merkezleri (ŞÖNİM) de kadına yönelik şiddeti önleme ve takip etme maksadı ile kurulmuştur.⁵⁶ 2014 yılında cinsel saldırılara yönelik cezalar da artırılarak içeriği yeniden düzenlenmiştir. Kasten adam öldürmeyle ilgili TCK 82. maddesi düzenlenerek “töre saikiyle” ibaresi dahil edilerek bazı bölgelerde kadınların sıkça karşı karşıya kaldığı namus adı altında işlenen cinayetlerde failin en ağır ceza şekliyle muamele görmesi kararlaştırılmıştır.⁵⁷ 2017 senesinde kız çocuklarının küçük yaşlarda istemedikleri evliliklere zorlanması konusunda bu durumun sıkça meydana geldiği 19 ilde il eylem planı düzenlenerek konu özelinde çalışma yapılmıştır.⁵⁸

⁵²<https://www.aile.gov.tr/ksgm/ulusal-eylem-planlari/kadina-yonelik-siddetle-mucadele-iv-ulusal-eylem-planlari/> Erişim: 28.04.2024.

⁵³https://webdosyasp.diyadinet.gov.tr/muftuluk/UserFiles/corum/Ilceler/sungurlu/UserFiles/Files/4.Kitap_1b021b0f-86a2-4679-9261-6646d17b4b99.pdf Erişim: 30.04.2024.

⁵⁴ Seher Kırbaş Canikoğlu, “Kadına Yönelik Şiddetin ve Ev İçi Şiddetin Önlenmesine Dair Ulusal ve Uluslararası Mevzuat (İstanbul Sözleşmesi ve 6284 Sayılı Kanun)”, *Ankara Barosu Dergisi* (2015), 368.

⁵⁵ Muhammed Fatih Genç, (ed.), *Kadına Yönelik Şiddeti Önlemede Din ve Değerler Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2021), 233.

⁵⁶ <https://www.aile.gov.tr/adana/kuruluslarimiz/siddet-onleme-ve-izleme-merkezi/> Erişim: 08.05.2024

⁵⁷<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=5237&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5> Erişim:30.04.2024.

⁵⁸<https://www.aile.gov.tr/ksgm/haberler/erken-yasta-ve-zorla-evliliklerle-mucadele-il-eylem-planlari-yayginlastiriliyor/> Erişim: 30.04.2024.

2018 yılında ise İçişleri Bakanlığı ve EGM tarafından ortak yürütülen bir projeye Kadın Destek Uygulaması oluşturularak KADES adında bir aplikasyon geliştirilmiştir.⁵⁹ Bu uygulama ile şiddete maruz kalan kadınlara acil müdahale ve yardım amaçlanmıştır. 2021 yılında 6284 sayılı kanun kapsamında ciddi tehlike altında olan kişilerin korunması amacıyla faillere elektronik kelepçe takılarak takibi yapılması ve risk faktörünün azaltılması amaçlanmıştır. 2022 yılında ise işlenen suçların kadına yönelik meydana gelmesi durumunda uygulanacak cezai yaptırımlar arttırılmıştır. Tek taraflı olarak uygulanan ısrarlı takip şiddeti de yine 2022 yılında suç olarak kabul edilmiştir.⁶⁰ Kadına yönelik kasıtlı olarak gerçekleştirilen yaralama olayı; kasıtlı olarak kişinin ölümüne sebep olma, hırsızlık, kaçakçılık, cinsel saldırı ve istismar gibi suçların yer aldığı katalog suçlar içine dahil edilmiştir. Son olarak da kadına yönelik şiddette iyi hâl, takdir yetkisine dayalı ceza indirimi uygulanmasının kapsamı daraltılmıştır.

3. Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi /İstanbul Sözleşmesi Bağlamında Medyada Dile Getirilen Eleştiriler ve İtirazlar

Kadın ve erkekle ilgili olarak her kültürde kadınların az çok erkeklerden geri planda kalmalarını ve erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümünü normal olarak kabul eden, meşrulaştıran ve kadına yönelik şiddete göz yuman, kültürel olarak inşa edilmiş cinsiyet kalıpları vardır. Kadına yönelik şiddet ve aile içi şiddet sorununa yasal birtakım düzenlemeler ile çözüm getirilmeye çalışılsa da kadın ve erkeğe yüklenen bu tür geleneksel roller ve kabuller çözüm önerilerinin etkili olmasını güçleştirmektedir. Konuya dair araştırmaların ortaya koyduğu üzere aile içi şiddet sadece maruz kalanların değil, şahit olanların da psikolojik olarak etkilendiği bir olaydır.⁶¹ Bu tür eylemler uzunca bir süre aile içi mesele olarak görüldüğü için toplum tarafından müdahale edilmemesi gereken bir alan olarak kodlanmıştır. 1990'lardan itibaren çıkarılan pek çok kanuna, yapılan düzenlemelere, açılan kadın sığınma evlerine, şiddet izleme merkezlerine rağmen aile kavramına yüklenen mahremiyet zırhı sebebiyle aile içi şiddet olaylarını önleme konusunda yeterince başarı sağlanamamıştır.⁶² Ayrıca şiddetin gizlendiği, ev dışına çıkmaması gereken bir konu olduğu düşünülen ortamda büyüyen kız çocukları da hem

⁵⁹ <https://www.icisleri.gov.tr/kadin-destek-uygulamasi-kades> Erişim: 30.04.2024.

⁶⁰ Recep Doğan, "Kadına Yönelik Şiddetin Bir Türü Olarak, İsrarlı Takip (Stalking) Kavramı ve Suçu", *Ankara Barosu Dergisi* 2 (2014), 153.

⁶¹ Münevver Mertoğlu, "2004 Yılından İtibaren İstanbul ve Bakırköy Adliyesi'ne İntikal Eden Aile İçi Şiddet Olaylarında Sanık, Mağdur ve Şiddet Olaylarının Profili-6284 Sayılı Yasanın Yansımaları", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 16 (Haziran 2014), 4331.

⁶² Duygu Kandemirci- Dilek Yelda Kağnıcı, "Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetle Baş Etme: Çok Boyutlu Bir İnceleme", *Türk Psikoloji Yazıları* 17/33 (Haziran 2014), 5-6.

çocukluk hem de yetişkinlik dönemlerinde maruz kaldıkları şiddetin anlatılmaması gereken bir durum olduğunu kabullenmektedirler.⁶³

Aile birliğini aile fertlerinin iyiliği ve sağlığına tercih eden yaklaşıma göre, her şart ve durumda evliliklerin devam etmesi gerektiği düşünülmektedir. Toplum tarafından kutsallık atfedilen ailede ne yaşanırsa yaşansın aile birliği esas kabul edilmektedir. Bu yüzden aile içi problemlere aile dışında çözüm aranması fikri kabul görmemekte, kadınlardan susması, sabretmesi, aile değerlerini zedeleyecek adımlar atmaması beklenmektedir. Toplumsal cinsiyet rolleri ışığında da erkek evin geçiminden sorumlu ve ailenin reisi iken; kadın onu memnun etmekle görevlendirilmiş, yemek yapan ve çocuklara bakan, evde istenmeyen durumlar yaşansa bile bunu dışarıya yansıtmayan kişi olarak konumlandırılmıştır.⁶⁴ Kendi sorumluluklarını ailesinin mutluluğu ve huzuru için aksatmadan yerine getirmesi gerektiğine inanan kadın kendisinden beklenen performansı sergileyemezse şiddet görmekte ve şiddeti de hak ettiğini düşünmektedir.⁶⁵ Boşanmak isteyen kadınlara ailesini, yuvasını, kurulu düzenini dağıtırsa toplumun nasıl bir gözle bakacağı, onaylanmayacağı, bundan sonraki yaşamında nasıl ayakta kalacağı ve bazı kalıpların içine hapsedileceği fikirleri empoze edilmektedir. Böylece kadınlar şiddet gördükleri yeri terk edememekte, şiddeti bir kader gibi kabullenmekte ve uzun yıllar boyunca şiddete maruz kalarak yaşamaktan kaynaklı bir yığın bedensel ve ruhsal sıkıntıyla ömürlerini tüketmektedirler.

Makalemizin bu bölümünde, kadına yönelik aile içi şiddeti önleme ve bu şiddetten kadınları koruma konusunda en kapsamlı tedbirleri almak amacıyla hazırlanan ve 2011 senesinde imzalanan İstanbul Sözleşmesi'ne karşı çıkararak feshi için çaba gösteren kişi ve kurum temsilcilerinin medyaya yansıyan iddia ve itirazları değerlendirilecektir.

İstanbul Sözleşmesine karşı çıkanlar arasında Yusuf Kaplan, Sibel Eraslan, Sema Maraşlı, Abdurrahman Dilipak gibi medyatik kanaat önderi konumdaki köşe yazarları, sendika başkanları, tarikat gruplarıyla bağlantılı vakıf temsilcileri, Yeniden Refah Partisi, Saadet Partisi gibi siyasi çevreler yer almaktadır. Dile getirilen ortak argümanlar; sözleşmeye hakim olan

⁶³ Şenay Leyla Kuzu, "Toplumsal Cinsiyet Rejimi Bağlamında Aile ve Aile İçi Şiddet", *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2013), 22.

⁶⁴ Şenay Leyla Kuzu, "Toplumsal Cinsiyet Rejimi Bağlamında Aile ve Aile İçi Şiddet", *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2013), 20.

⁶⁵ Dilara Balcı Gülpınar- Duygu Kandemirci, "'Evimin Kadını Çocukları Anası': Emekçi Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetin Türkiye Sinemasındaki Sunumu", *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2013), 32.

toplumsal cinsiyet eşitliğinin norm ilke olarak kabulü ve geleneksel cinsiyet rollerinin yol açtığı adaletsiz ve şiddet içeren toplumsal normların dönüşmesi gerektiği yolundaki yaklaşım sebebiyle aile içindeki güç dengesinin bozulacağı, cinsiyetsiz nesiller yetiştirileceği; sözleşmenin geleneksel aile yapısını tehdit eden unsurlar taşıdığı; aile içi şiddete maruz kalan kadınların sözleşme kapsamında korunma talepleri artacağı için sorunların mahkemelere kolayca taşınıp aile birliğinin bozulacağı ve boşanmaların artacağı iddialarıdır.⁶⁶ Ayrıca bu iddiaların savunucuları, dini değerleri zedelediği ve geleneklere aykırı olduğu hâlde siyasi anlamda sözleşmeye destek çıkılmasının sebebinin feminist gruplar ve bu grupları destekleyenlerin oylarını kazanma gayesi olduğunu da ileri sürmektedirler.⁶⁷

Star Gazetesi yazarlarından hukukçu Sibel Eraslan, 29 Temmuz 2020 tarihli “**İstanbul Sözleşmesine göre şiddetin kaynağı: Cinsiyet**” başlıklı köşe yazısında sözleşmede yer alan toplumsal cinsiyet, cinsiyet, toplumsal cinsiyet kalıpları, kalıplaşmamış toplumsal cinsiyet rolleri, cinsiyet rolleri, cinsel yönelim gibi kavramların feminist ve LGBT örgütlerinin kullandığı bir anlam haritası içinde kullanıldığından hareketle İstanbul Sözleşmesini eleştirmektedir.⁶⁸ Sözleşmedeki kadınları şiddetten koruma amaçlı maddelerin hiçbirine atıf yapmaksızın, sanki sözleşme kadını şiddetten koruma maskesi altında cinsiyetle ilgili dini ve geleneksel kabullerin tümünü ortadan kaldırmak amacıyla düzenlenmiş gibi bir iddiada bulunmakta, fitri ve doğal olan kadın veya erkek oluşun yerine, “cinsiyetsizliğin” ikame edilmesini dayattığını ileri sürmektedir. Eraslan sözleşmede geçen “domestic violence” ibaresinin “ev içi şiddet” tanımına karşılık geldiği hâlde bunun bilinçli olarak Türkçeye “aile içi şiddet” olarak tercüme edilmesiyle aile kurumunun şiddet görülen bir yer olarak hedef gösterilmesine sebep olduğunu ve şiddetin kaynağının aile olduğu intibasıyla toplumun temel yapılarına zarar verildiğini dile getirmektedir. İstanbul Sözleşmesi’nin yürürlüğe girdiği tarihten itibaren kadına yönelik şiddet vakalarında herhangi bir değişikliğin olmadığı, şiddetin devam ettiği gerekçesiyle sözleşmenin amacını gerçekleştirme konusunda yeterince etkili olamadığını belirten Eraslan, mevcut hâliyle sözleşmenin cinsiyetler üzerinde değişiklik

⁶⁶ Hayrunnisa Dokuyucu Solak, “Muhafazakâr Kadınların İstanbul Sözleşmesi Bağlamında Cinsiyet Eğilimleri”, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2022), 147.

⁶⁷ Hayrunnisa Dokuyucu Solak, “Muhafazakâr Kadınların İstanbul Sözleşmesi Bağlamında Cinsiyet Eğilimleri”, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2022), 147.

⁶⁸ <https://www.star.com.tr/yazar/istanbul-sozlesmesine-gore-siddetin-kaynagi-cinsiyet-yazi-1561575/>
Erişim:28.05.2024.

yapmak istediğini, bunun da nesilleri bozacağını iddia ederek, kadına yönelik şiddete karşı yeni yasaların çıkarılması gerektiğini ifade etmektedir.

5 Ağustos 2020 tarihli “**İstanbul Sözleşmesinin hangi maddelerine niçin itiraz ediliyor?**” başlıklı köşe yazısında ise İstanbul Sözleşmesi’nin eleştirilen maddeleri olarak nitelendirdiği maddeler hakkında kişisel görüşlerini açıklamaktadır.⁶⁹ Yine sözleşmede kadınları şiddetten korumak için kararlaştırılan onlarca maddenin hiçbirine atıfta bulunmadan, hatta bunların olmadığını iddia ederek sözleşmeyi “Kadına yönelik şiddeti önleme amacını taşıdığı hâlde, şiddeti önlemenin çareleri ve tedbirleri yerine kendine has felsefe dayatması yapan” bir metin olarak nitelendirmektedir. Sözleşmeye haksız bir şekilde ithamlar yöneltmekte “...sözleşmeye göre; insanların farklı cinslerde oluşunu kabul etmek, kalıplaşmış bir ön yargıdır ve şiddetin esas kaynağıdır. Farklı cinsten olmak ne kadar törpülenirse, nötralize edilirse, yok edilirse, sözleşmeye göre şiddet azalacaktır.” türü aşırı yorumlarda bulunmaktadır. Bazı maddelerden cımbızla çektiği toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim, partner, namus gibi kavramların kullanım tarzlarını da bu iddialarına kanıt olarak sunmaktadır. Sözleşmenin 12.md/1.fikrasına yönelik olarak “...Ortadan kaldırılması gereken ön yargı kapsamına, ne yazık ki kadın ve erkeği “ferdiyyet” çerçevesinde farklı kimlikler olarak tanımlayan dinî inancımız ve geleneklerimiz de girmektedir.” yorumunda bulunması, yine bir sapıtılmış aşırı yorum örneği olarak değerlendirilebilir.

Yeni Şafak yazarlarından Yusuf Kaplan da Sibel Eraslan ile benzer eleştirilerde bulunmaktadır. 3 Ağustos 2020 tarihinde yazdığı “**Erdoğan İstanbul Sözleşmesini çöpe atmalı!**” başlıklı yazısında İstanbul Sözleşmesi’nin kalkış noktasının biyolojik cinsiyete karşı, toplumsal cinsiyeti eksene alan “cinsiyetsizlik” fikri olduğunu iddia ederek, bunun bir toplumsal cinsiyet mühendisliği olduğunu, “*Ben senin verdiğin cinsiyeti kabul etmiyorum, reddediyorum!*” anlamında Tanrı’ya meydan okumak demek olduğunu ileri sürmektedir.⁷⁰ Yazısının devamında sürekli olarak İstanbul Sözleşmesi’ni savunan KADEM’i eleştiren Kaplan “Kadınların bazı haklar elde etmesinde önemli rolleri ve işleri oldu Kadem’in, elbette ki. Ama durduğu yer Müslümanca bir yer değil. Belki farkında olmadan bizim değerlerimizin altını oyan bir yer. Ailenin ve toplumun geleceği açısından da AK Parti’nin geleceği açısından da çok

⁶⁹ <https://www.star.com.tr/yazar/istanbul-sozlesmesinin-hangi-maddelerine-nicin-itiraz-ediliyor-yazi-1562887/> Erişim: 28.05.2024.

⁷⁰ <https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusuf-kaplan/erdogan-istanbul-sozlesmesini-cope-atmalı-2055842> Erişim: 28.05.2024.

sorunlu hatta tehlikeli bir yer!” demek suretiyle ilgililere gözdağı vermektedir. Kaplan KADEM’li kadınların dünyada yaşanan gelişmeleri kavrayabilecek entelektüel donanımına sahip olmadığından, feminist ideoloji içinden konuştuğundan, bu yüzden vebale girdiğinden bahisle KADEM’e “Müslüman bir aile modeli geliştirme” ödevi vermektedir.

21 Mart 2021 tarihli sözleşmenin fesih sürecine girdiği dönemdeki yazısında da “Cumhurbaşkanımız Erdoğan, İstanbul Sözleşmesi’nin feshedildiğini açıkladı. Böylelikle Türkiye, kadın cinayetleri maskesi altında eşcinsel, sapkın evlilikleri yasayla dayatan ve ailenin temelini dinamit koyan lanet olası Sözleşme’den çıkmış oldu, çok şükür.” ifadelerini kullanmıştır.⁷¹

Gerek sosyal platformlarda ve katıldığı programlarda, gerekse yazılarında İstanbul Sözleşmesi’ne karşı olduğunu sıklıkla dile getiren kişilerden biri de Sema Maraşlı’dır. Çocuk ve Aile adlı internet sayfasında İstanbul Sözleşmesi’ne ve 6284 sayılı kanuna neden karşı olduğunu maddeleyerek sebepleriyle kaleme almıştır. Sözleşmenin cinsiyet yerine toplumsal cinsiyeti esas aldığını, bunun inancımıza aykırı olduğunu düşünmektedir. Maraşlı “Ailenin çatısı cinsiyet ile kurulmuştur. Cinsiyet yoksa aile yoktur. Aile yoksa din de yoktur vatan da yoktur.” ifadeleri ile cinsiyeti ailenin de ötesinde din ve vatanın bekası için elzem gördüğünü belirtmektedir. İstanbul Sözleşmesi’nin din, örf ve geleneklerle beraber namus kavramına da savaş açtığını; bazı erkeklerin işlediği suçları tüm erkeklere genellediğini ve erkeklere karşı ayrıştırıcı bir tutum sergilediğini bu yüzden cinsiyetçi bir yasa olduğunu iddia etmektedir. Kadının beyanının esas olup erkeğin suçlu olarak nitelendirilmesinin adaletsiz olduğunu ifade eden Maraşlı, kadınlara özel kanun çıkarılmasının ayrımcılık olduğunu, erkeğin ötekileştirildiğini, kadınların “fiziksel şiddete” maruz kalmadan uzaklaştırma kararı almalarının kadın ve erkeği birbirine düşman ettiğini, boşanmaların artışında ya da aile birliğinin bozulmasında tek etken olmasa da sözleşmenin büyük bir etkisi olduğunu iddia etmektedir. Maraşlı kadınların bu sözleşme ile erkeklerden daha üstün kabul edildiğini ileri sürmekte, kadının istemediği cinsel birliktelikte kocaların tecavüzcü olarak itham edilmesine karşı çıkmakta, şiddet sonrası arabuluculuğun reddedilmesi tutumunun eşlerin barıştırılmasına engel olduğunu ifade etmektedir.⁷² Maraşlı 16 Eylül 2020 yılında katıldığı bir TV programında ise

⁷¹<https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusuf-kaplan/turkiye-istanbul-sozlesmesini-cope-gonderdi-nihayet-2057963> Erişim: 28.05.2024.

⁷²<https://www.cocukaille.net/istanbul-sozlesmesi-ve-6284-e-neden-karsiyiz/> Erişim: 28.05.2024.

yukarıda sıraladığımız iddialara ek olarak İstanbul Sözleşmesi'nin kaldırılmasının tek başına yeterli olmayacağını, 6284 Sayılı Kanun'un da iptal edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁷³

Kıdemli gazetecilerden Abdurrahman Dilipak'ın Haber Global'de yaptığı açıklamalar ve Yeni Akit Gazetesi'nde yazdığı yazılar, Eraslan, Kaplan ve Maraşlı'nın iddia ve ithamlarıyla paralellik arz etmekte, İstanbul Sözleşmesi'nin aileyi ortadan kaldırmak ve kadınları erkeklere düşman etmek için hazırlanmış bir senaryo olduğunu ileri sürmektedir.⁷⁴ “Daha Söyleyeceklerim Var” başlıklı 5 Ağustos 2020 tarihli yazısında “Erken evlilik, evden uzaklaştırma, partner, nafaka, evlilik birliğinin kurulması, cinsiyet eşitliği, kadının beyanını esas alan düzenleme, birey tanımlaması, hakemliğin reddi gibi konularda mevzuat sorunun çözümüne yardımcı olmuyor, dahası yarayı daha da derinleştiriyor. Bu yapıda, fuhuş meşru hâle getiriliyor ve korunmak isteniyor. Din ve ahlak, gelenek sanık sandalyesine oturtuluyor.” iddiasında bulunmuştur.⁷⁵

Benzer iddiaları ileri süren Diyanet-Sen Genel Başkanı Mehmet Bayraktutan da 17 Mayıs 2020 yılında paylaştığı “**İstanbul Sözleşmesi Aileyi Yok Etmeden Feshedilmelidir**” başlıklı yazısında “Yine Sözleşmenin 3. Maddesinin (b) fıkrasında İslam aile yapısına yüzde yüz aykırı bazı kavramlar eklenerek kadınla kadının, erkekle erkeğin evlendirilmesi meşrulaştırılmıştır. Sözleşmenin 4/3 fıkrasında cinsel yönelim, cinsel tercihler ve her türlü sapıklık kanunla koruma altına alınmaktadır. Sözleşmede aile kavramı yoktur. Ortak ev arkadaşlığı vardır. Bu da her türlü gayrimeşru birliktelikleri kapsamaktadır...Türk aile yapısının, kadın ve erkeğin alışlagelmiş rollerinin, geleneklerinin, bu sözleşmeye aykırı farklı uygulamaların ortadan kaldırılarak, erkeklerin sosyal ve kültürel davranışlarının değişime uğratılması için her türlü tedbirler alınmıştır.” iddialarında bulunmaktadır. Kadına yönelik şiddeti önlemek için herkesin üzerine düşeni yapması gerektiğini söyleyen Bayraktutan, alınacak tedbirlerin kendi toplumsal ve aile yapımıza uygun olması gerektiğini savunmuştur.⁷⁶ Türkiye Diyanet Vakıf-Sen adına 21 Mart 2021'de Nuri Ünal tarafından yapılan açıklamada, İstanbul Sözleşmesi'nin kadına yönelik şiddete karşı bir çözüm olmadığı, daha iyisinin milli değerler doğrultusunda aile kurumunun hassasiyetini gözetererek hazırlanması gerektiği, fesih sürecini destekledikleri vurgulanmıştır.⁷⁷

⁷³ <https://www.youtube.com/watch?v=-bz6zt9IDa8> Erişim: 01.06.2024.

⁷⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=xur1TJB2hyg> Erişim: 30.05.2024.

⁷⁵ <https://www.indyturk.com/node/222176/haber/istanbul-s%C3%B6zle%C5%9Fmesine-muhafazakarlar-ne-diyor-kim-kar%C5%9F%C4%B1-kim-destekliyor-kim> Erişim: 01.06.2024.

⁷⁶ <https://www.diyansen.org.tr/istanbul-sozlesmesi-aileyi-yok-etmeden-feshedilmelidir> Erişim: 28.05.2024.

⁷⁷ <https://turkdiyanetvakifsen.org.tr/72498-MansetHaberler-ISTANBUL-SOZLESMESI-FESHEDILDI-> Erişim:

Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı adına 31 Temmuz 2020 yılında yapılan “**Milli Varlığımızı Tehdit Eden İfsat Hareketine “DUR” Demeye Çağırıyoruz**” başlıklı açıklamada İstanbul Sözleşmesi ailenin, neslin, değerlerin yıkılması için oluşturulmuş sinsi bir proje olarak nitelendirilmekte, kadına yönelik şiddete çözüm olmak yerine şiddeti tetiklediği iddia edilmekte, çözümün ancak ailenin ve neslin korunduğu adalet temelli bir düzenlemeye gidilmesinde olduğu beyan edilmektedir.⁷⁸ İstanbul Sözleşmesi’nin aileyi yıkma gayesi ile hazırlandığı ve derhal iptal edilmesi gerektiğine dair 7 Temmuz 2020 tarihinde İsmailağa Camii İlim ve Hizmet Vakfı adına yapılan açıklamada; “...Bu sözleşme geçerliliğini koruduğu sürece gelecek nesillerimiz adına güzel cümleler kurabilmemiz mümkün değildir. Bu anlamda ilgili sözleşme evlâdu ahfâdımızın din, iman, takva, iffet, hayâ ve medeniyet gibi olmazsa olmaz değerlerimizi muhafaza ederek yaşayabilmesine potansiyel bir engeldir.” iddiasında bulunulmuş, dünyada ve ahirette değerlere sahip çıkabilmenin sağlam bir aile düzenine sahip olmakla mümkün olacağı ileri sürülmüştür.⁷⁹

Toplum tarafından medyada kanaat önderi olarak nitelendirilen Ahmet Mahmut Ünlü, Nurettin Yıldız, İhsan Şenocak gibi bazı kimselerin de İstanbul Sözleşmesi hakkında yaptığı birtakım açıklamalar vardır. Ahmet Mahmut Ünlü (Cübbeli Ahmet) Cumhurbaşkanının sözleşmeyi feshetmesini desteklemekte, partiden bazı kadın milletvekillerinin karara tepki göstermelerini de “...Kendi partisinin içindeki o başörtülü kadınlar kalktılar ayağa. Ya siz Müslüman mısınız gavur musunuz? Nesiniz siz?” sözleriyle eleştirmektedir.⁸⁰ Nurettin Yıldız ise Kudüs’ün fethi konulu bir programda yaptığı konuşmada, kadınların İstanbul Sözleşmesi’ne değil Medine Sözleşmesi’ne sadık kaldıklarında yani kendi ifadesi ile “Allah’ın korumasının beşerin korumasının önüne geçtiğinde” her şeyin değişeceğini ileri sürmektedir.⁸¹

11 Mayıs 2020’de Millî Gazetede yayınlanan makalesinde İstanbul Sözleşmesi’ni “insanı tarihten silme projesi” olarak nitelendiren İhsan Şenocak, aile yapısının ve aile kavramının içinin boşaltıldığı, toplumun temelinde bir enkaz yaratarak değerlerin yok edilmeye çalışıldığı,

31.05.2024

⁷⁸<https://www.hudayivakfi.org/milli-varligimizi-tehdit-eden-ifsat-hareketine-dur-demeye-cagiriyoruz.html>
Erişim: 28.05.2024.

⁷⁹<https://www.indyturk.com/node/207931/haber/ismaila%C4%9Fa-cemaati-istanbul-s%C3%B6zle%C5%9Fmesi-evl%C3%A2du-ahf%C3%A2d%C4%B1m%C4%B1z%C4%B1n-de%C4%9Ferlerimizi-muhafaza> Erişim: 30.05.2024.

⁸⁰<https://www.milligazete.com.tr/haber/14739805/cubbeli-ahmetten-akpye-istanbul-sozlesmesi-bombalamasi>
Erişim: 28.05.2024.

⁸¹ <https://fetvameclisi.com/fetva/istanbul-degil-medine-sozlesmesine-sadik-kaldigimiz-gun-kudus-fethe-hazirdir>
Erişim: 28.05.2024.

bunların da İstanbul Sözleşmesi ile yapıldığını iddia etmektedir. Sözleşmeyi imzalayan mevcut hükümet ile beraber buna karşı çıkmayan din adamlarının sorumluluğuna işaret eden Şenocak, toplumdaki her türlü yozlaşmaya ve Batı'nın dayatmalarına "aile" ile direnildiğini ve bu kurumun Avrupa tarafından hazırlanan yasalar ile değil İslami çerçevede oluşturulacak düzen ile korunacağını; bunun için de Aile Bakanlığının İslam dininin temel alındığı bir yapı ile yeniden inşa edilmesi gerektiğini dile getirmektedir.⁸² Şenocak Batının serbest cinsellik, eşcinsellik, zina, hatta hayvanlarla ilişkiye varana kadar pek çok sapkınlığı yaymak istediğini iddia ederek, cinsiyet eşitliği idealine dayanan İstanbul Sözleşmesi'nin de gençleri zinaya, eşcinselliğe çağırdığını "Cinsiyet eşitliği üzerinden hayvanlar âleminde dahi örneği olmayan iffetsiz bir hayatı meşrulaştırarak aileye ölümcül darbe vuran İstanbul Sözleşmesi hemen fesh edilmelidir." sözleriyle ifade etmektedir.⁸³

Siyasi partilerden konuya ilişkin açıklamalarda bulunan Yeniden Refah Partisi Genel Başkanı Fatih Erbakan ve bazı teşkilat başkanları ile Saadet Partisi genel Başkanı Temel Karamollaoğlu aile kurumunu tehdit ettiği gerekçesi ile İstanbul Sözleşmesi'ni eleştirmişlerdir.

Fatih Erbakan yapılacak en hayırlı şeyin sözleşmeden çıkmak olduğunu kadına yönelik şiddetin ancak bu şekilde önlenebileceğine dair görüşlerini; "Ülkemizde de kabul edilen, diğer ülkelerde de kadına yönelik şiddeti önlemediği açıkça ortada olan, millet olarak bizi biz yapan temel değerlerimizi hiçe sayan, 'kadına yönelik şiddeti önleme', 'toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlama' adı altında 'cinsiyetsiz toplum' oluşturarak yeni nesillerimizi ifsat etmek, ahlaki erozyona yol açmak, aile yapımızı çökertmek için kurgulanmış bu sözleşmeden bir an evvel çıkılması Hükümet'in yapacağı en hayırlı işlerden bir tanesi olacaktır." sözleri ile ifade etmiştir.⁸⁴

Temel Karamollaoğlu ise katıldığı bir TV programında, İstanbul Sözleşmesi'ni hukukçu arkadaşlarıyla okudukları ve bununla ilgili kapalı toplantılar yaptıklarını dile getirerek, kadına, çocuğa hatta hayvana yönelik şiddete kesinlikle karşı oldukları ve ailenin korunması konusunda hassas olduklarını, parti olarak bu iki hususun da temel değerleri olduğunu vurgulamıştır. Ancak dünyada çocukların gençlerin cinsiyetsizleştirilmesi yönünde

⁸² <https://www.milligazete.com.tr/makale/4340961/ihsan-senocak/istanbul-sozlesmesi-insani-tarihten-silme-projesidir> Erişim: 28.05.2024.

⁸³ <https://www.milligazete.com.tr/makale/4340961/ihsan-senocak/istanbul-sozlesmesi-insani-tarihten-silme-projesidir> Erişim: 28.05.2024.

⁸⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=uVauBB0Q8Oc&t=198s> Erişim: 28.05.20254.

bazı eğilimlerin varlığına şahit olduklarını ve İstanbul Sözleşmesinde yapılan bazı atıfların da bununla ilişkili olduğunu düşündükleri için sözleşmeye karşı olduklarını dile getirmiştir.⁸⁵ Cumhuriyet Gazetesine verdiği bir demeçte ise ailenin toplumun temeli olduğunu ve aile korunmazsa kadına yönelik şiddetin engellenemeyeceğini, sözleşmenin buna zarar verdiğini söyleyerek eleştiride bulunmuştur.⁸⁶ Katıldığı bir başka programda ise “Kadına şiddeti ortadan kaldırmak için bir çaba sarf edilirken aileyi korumak için de ciddi bir çaba sarf edilmesine ihtiyaç vardır. Aile toplumun temeli. Bu sözleşme ailenin dibine bomba yerleştiriyor.” diyerek İstanbul Sözleşmesi’nden çekilme kararını onayladıklarını dile getirmiştir.⁸⁷

3.1. İstanbul Sözleşmesine Karşı İleri Sürülen İddia ve İtirazlara Yönelik Değerlendirme ve Öneriler

İstanbul Sözleşmesi’ne karşı çıkan ve feshedilmesini onaylayan kişi, kurum, grup ve siyasi temsilcilerin hemen hepsi kadına yönelik şiddete karşı olduklarını ifade etmelerine rağmen geleneksel aile yapısını, aile kurumunun birliğini ve devamını en üst değer olarak kabul ettiklerini gösteren beyanlarıyla, kişi olarak kadına karşı kurum olarak aileyi tercih ettiklerini ortaya koymaktadırlar. Bunun temel sebebi de geleneksel dindar çevrelerde yaygın olan, kadını erkeğin otoritesi ve tahakkümüne bağımlı bir şekilde aile içinde konumlandıran mevcut düzenin/ ataerkil sistemin fitri ve dini bir sistem olduğu, Allah tarafından va’z edildiği kabulüdür. Dindar kadın hakları savunucularının ve Müslüman feministlerin bu kabulleri analiz ederek yaptıkları eleştirilerin, önerdikleri tahakküme dayanmayan yeni yaklaşımların İslam’ı ataerkil yorumlarla sınırlı tutmak isteyen çevrelerde ne yazık ki bir karşılığı bulunmamaktadır. AK Partili kadınlar tarafından kurulan ve kadın hakları savunuculuğu yapan KADEM’e yönelik olarak yukarıdaki bölümde yer verdiğimiz eleştiriler, had bildirmeler, akıl öğretiler hatta Abdurrahman Dilipak’ın mahkûm olmasına yol açan hakaretler⁸⁸ gibi pek çok tavır, bu çevrelerin cüretinin boyutlarını göstermesi açısından önem taşımaktadır. Ancak tüm tepkilere rağmen günümüzde ataerkil din anlayışı ile ilgili sorgulamalar, eleştiriler devam etmekte ve yüzyıllardır hâkim olan bu sistem sarsılmaktadır. Kadınların eğitim, çalışma ve sosyal hayata katılma olanakları arttıkça bu tahakkümcü sistemi sorgulamaları ve itirazları da artmaktadır.

⁸⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=QVVV1gxEeXs> Erişim: 31.05.2024.

⁸⁶ <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/karamollaoglu-istanbul-sozlesmesi-kadina-siddeti-10-misli-artirdi-1819562> Erişim: 31.05.2024.

⁸⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=pmTjadzORCY> Erişim: 31.05.2024.

⁸⁸ <https://kadem.org.tr/abdurrahman-dilipak-davasinda-karar/> Erişim 14. 06.2024.

Verilen mücadeleler sonucunda cinsiyet eşitliği gibi söylemlerin güç kazanması erkek egemen düzenin yararlanıcılarını rahatsız etmektedir. İstanbul Sözleşmesi bağlamında baktığımızda Feride Acar'a göre bu rahatsızlığın asıl sebebi Sözleşme'nin içeriğinden çok, ataerkil sistem yanlılarının toplumsal olarak yaşanan dönüşümden rahatsızlık duymalarıdır. Göstermiş oldukları tepkiler, sözleşmeden çekilme kararının verilmesi, bazı kimseler tarafından bu kararın onaylanmasının temel sebebi de bundan kaynaklanmaktadır.⁸⁹

Kadına yönelik şiddeti ve aile içi (ev içi) şiddeti önleme gayesiyle oluşturulmuş İstanbul Sözleşmesi'nin Giriş Bölümünde sözleşmenin ilişkili olduğu **İnsan Hakları ve Temel Özgürlüklerin Korunmasına İlişkin Sözleşme, Avrupa Sosyal Şartı, İnsan Ticaretine Karşı Eyleme İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi ve Avrupa Konseyi Çocukların Cinsel Sömürü ve İstismara Karşı Korunması Sözleşmesi, CEDAW** vb. pek çok uluslar arası sözleşme ve tavsiye kararlarına atıfta bulunularak, onlarla eşgüdüm içinde hazırlandığı deklare edilmektedir.⁹⁰ Yine aynı bölümde Avrupa Konseyi'ne üye devletler ve bu sözleşmeyi imzalayan diğer devletlerin "Kadın ve kız çocuklarının toplumsal cinsiyete dayalı şiddete maruz kalma riskinin erkeklerden daha fazla olduğunu; ev içi şiddetin orantısız bir şekilde kadınları etkilediğini ve erkeklerin de ev içi şiddet mağduru olabileceğini; çocukların ev içindeki şiddete tanık olmak da dâhil ev içi şiddet mağduru olduklarını kabul ederek; kadınlara yönelik şiddet ve ev içi şiddetin ortadan kalktığı bir Avrupa yaratmak arzusuyla; aşağıdaki şekilde anlaşmışlardır." denilerek Sözleşme'nin bu kabuller üzerine bina edildiği deklare edilmiştir.⁹¹

Sözleşmede kadınlara yönelik şiddetin, erkekler ve kadınlar arasındaki eşitlikçi olmayan güç ilişkilerinin tarihsel bir tezahürü olduğu ve bu güç ilişkisinin erkekler tarafından kadınlar üzerinde tahakküm kurulmasına ve kadınlara yönelik ayrımcılık yapılmasına yol açtığı ve kadınların ilerlemelerinin önünde engel olduğu kabulünden hareket edildiği de açıkça beyan edilmektedir.⁹² Bu yüzden muarızları tarafından itham sadedinde dile getirilen, Sözleşmenin insan hakları temelinde seküler ve feminist bir yaklaşım zemininde hazırlandığı tespitleri doğru olmakla birlikte, asıl hedefin kadınlara yönelik şiddeti önlemekten ziyade, dine ve geleneklere, fitrata savaş açılarak yeni nesilleri cinsiyetsizleştirme, aileyi ortadan kaldırma olduğu iddiaları,

⁸⁹<https://www.amnesty.org.tr/icerik/feride-acar-anlatti-istanbul-sozlesmesi-ve-etrafındaki-tartismalar>
Erişim:30.05.2024.

⁹⁰ <https://istanbulsozlesmesi.org/sozlesmenin-tam-metni/> Erişim. 09.06.2024.

⁹¹ <https://istanbulsozlesmesi.org/sozlesmenin-tam-metni/> Erişim. 09.06.2024.

⁹² <https://istanbulsozlesmesi.org/sozlesmenin-tam-metni/> Erişim. 09.06.2024.

tam da Umberto Eco'nun kavramsallaştırdığı şekliyle; “aşırı yorum” olmaktan öteye gitmemektedir. Eco bir metnin okura sonsuz ve açık uçlu bir biçimde yorum yapma hakkı tanımadığını belirterek, bir metnin belli bir bölümünün belirli herhangi bir yorumunun, ancak metnin bir başka bölümünce doğrulandığında kabul edilebilir olduğunu ifade etmektedir.⁹³ Sözleşme bu açıdan incelendiğinde metnin temel olarak kadına yönelik şiddeti önleme amacı güttüğünü, bununla birlikte mağduru kim olursa olsun “ev içi” şiddeti önlemeyi hedeflediğini, sözleşmedeki tüm maddelerin bu hedef çerçevesinde kararlaştırıldığını ve Sözleşmede kullanımı eleştirilen toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim gibi kimi terimlerin de bu hedef doğrultusunda kullanıldığını dolayısıyla bu terimlerin bir olgunun ifadesi olarak kullanımından kalkarak metne iddia edilen suçlamaları yöneltmenin metni suistimal etmek olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca söz konusu kavramların 1970'lerden beri -yarım asırdır- tedavülde olduğu gerçeği göz önüne alındığında, iddia edildiği gibi gelecek nesillerin cinsiyetsizleştirilmesine yol açacağı iddiasının şimdiye kadar gerçekleşmemiş olduğunu belirtmek gerekir. Cinsiyet konusunda yapılan tartışmalarda farklı görüş ve tutumları savunan kişiler, gruplar, örgütler vardır ve bunlar arasında cinsiyetin ve cinsiyet rollerinin katılığını, sabitliğini eleştirerek tartışmaya açan kişiler de bulunmaktadır. Ancak bu eleştirilerin kitlesel olarak cinsiyeti ortadan kaldıracak denli güçlü etkiler yaratması beklenmemektedir. Zira bu yaklaşıma karşı çıkan seküler, feminist, dindar, muhafazakâr gruplar da karşıt mücadelelerini sürdürmektedir. İstanbul Sözleşmesi de esas olarak cinsiyetlerin değil, kadına yönelik şiddeti meşrulaştıran, kolaylaştıran, destekleyen cinsiyet rollerinin değiştirilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır:

Madde 12 – Genel Yükümlülükler 1.Taraf Devletler, kadınların aşağı bir cins olduğu veya erkekler ile kadınlar için alışlagelmiş rollerin bulunduğu düşüncesine dayanan önyargıları, örf ve adetleri, gelenekleri ve her türlü uygulamaları yok etmek amacıyla **kadınların ve erkeklerin sosyal ve kültürel davranış kalıplarının** değiştirilmesi için gerekli tedbirleri alır.⁹⁴

Bu tür ifadelerin, kadınların erkeklere göre ikincil bir konumda olmasını fitrat gereği sayan ve kadınlar üzerinde erkek tahakkümünü ve şiddetini meşru kabul eden geleneksel din anlayışını benimseyen kişi ve çevrelerce rahatsız edici bulunmasını anlamakla birlikte, bu tür kişi ve grupların itiraz ettikleri çözüm önerilerine alternatif olarak hangi çözüm önerilerini sunduklarını anlamak mümkün olmamaktadır. Kadına yönelik şiddet sorunu yarım asrı geçkin

⁹³ Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Can Yayınları, 2008), 81.

⁹⁴ <https://istanbulsozlesmesi.org/sozlesmenin-tam-metni/> Erişim. 09.06.2024.

bir süredir feminist örgütler başta olmak üzere, alanla ilgili pek çok uzmanın emek verdiği, bilgi ve deneyim oluşturduğu devasa bir alandır. Bu konuda sadece Türkiye ölçeğinde verilen yoğun emeği, yapılan işleri makalemizin ikinci bölümünde izlemek mümkündür. Bu çabalardan pek de hoşnut olmayan, kadına yönelik şiddetle mücadelenin dinimize, geleneklerimize uygun bir şekilde yapılmasını isteyen kişilerden, bu konularda üretecekleri özgün, uygulanabilir ve etkili olma garantisi veren somut çözüm önerileri merakla beklenmektedir.

KAYNAKÇA

- Canikoğlu Kırbuş, Seher. “Kadına Yönelik Şiddetin ve Ev İçi Şiddetin Önlenmesine Dair Ulusal ve Uluslararası Mevzuat (İstanbul Sözleşmesi ve 6284 Sayılı Kanun)”. *Ankara Barosu Dergisi* (2015). 357-378.
- Davutoğlu, Ayten. “Türkiye’de İkinci Dalga Feminizmin ve Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi’nde Gülten Kutal’ın İlk Kadın İstihdamı Makalesi”. *Journal of Social Policy Conferences* 69 (2017), 159-174.
- Doğan, Recep. “Kadına Yönelik Şiddetin Bir Türü Olarak, Israrlı Takip (Stalking) Kavramı ve Suçu”. *Ankara Barosu Dergisi* 2 (2014). 137-154.
- Eco, Umberto. *Yorum ve Aşırı Yorum*. çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları, 4. Basım, 2008.
- Genç, Muhammed Fatih. (ed.). *Kadına Yönelik Şiddeti Önlemede Din ve Değerler Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 1. Basım, 2021.
- Gülpınar Balcı, Dilara- Kandemirci, Duygu. ““Evimin Kadını Çocuklarımla Anası”: Emekçi Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetin Türkiye Sinemasındaki Sunumu”. *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2013), 28-44.
- Işıklar Ülgen, İmge. “Evlendikten Sonra Kadınların Münhasıran Kendi Soyadlarını Kullanması”. *TBB Dergisi* 35/168 (2023), 1-47.
- Kalyoncu, Betül- Tarım Karahan, Nur. “Kadına Karşı Şiddetle Mücadelede Devletin Önleyici Tedbirler Alma Konusunda Uluslararası Sözleşmelerden Doğan Sorumluluğu”. *Terazi Hukuk Dergisi* (2022), 53-68.
- Kandemirci, Duygu- Kağnıcı, Dilek Yelda. “Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetle Baş Etme: Çok Boyutlu Bir İnceleme”. *Türk Psikoloji Yazıları* 17/33 (Haziran 2014), 1-12.
- Kaypak, Şafak- Kahraman, Mehmet. “Türkiye’de Kadının İnsan Hakları ve Anayasal Yansıması”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi Dergisi* 13/33 (2016), 298-315.
- Kılıç, Melike Nur. *Kadına Yönelik Şiddet: Sosyo-psikolojik Arka Plan, Manevi Boyut, Hukuki Yaptırımlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü (KSGM). *Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması 2008*. Ankara: Elma Teknik Basım Matbaacılık, 2009. (<http://kasaum.ankara.edu.tr/wp-content/uploads/sites/34/2013/11/Aile-ici-siddet-HUNEE-2008-AnaRapor.pdf> Erişim: 25.05.2024)
- Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması 2014*. Ankara: Elma Teknik Basım Matbaacılık, 2015. (https://fs.hacettepe.edu.tr/hips/dosyalar/Ara%C5%9Ft%C4%B1rmalar%20-%20raporlar/Aile%20i%C3%A7i%20C5%9Eiddet%20Ara%C5%9Ft%C4%B1rmalar%C4%B1/2014_AiSA_Anarapor.pdf. Erişim tarihi: 26.05.2024.)
- Kuzu, Şenay Leyla. “Toplumsal Cinsiyet Rejimi Bağlamında Aile ve Aile İçi Şiddet”. *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2013), 16-27.
- Mertoğlu, Münevver. “2004 Yılından İtibaren İstanbul ve Bakırköy Adliyesi’ne İntikal Eden Aile İçi Şiddet Olaylarında Sanık, Mağdur ve Şiddet Olaylarının Profili-6284 Sayılı Yasanın Yansımaları”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 16 (Temmuz 2014), 4331-4353.
- Özkan, Gizem. “Kadına Yönelik Şiddet-Aile İçi Şiddet ve Konuya İlişkin Uluslararası Metinler Üzerine Bir İnceleme”. *Hacettepe HFD* 7/1 (2017), 533-564.

- Saraç, Oğuzhan. “Kadına Karşı Kültürel Şiddet, Sebepleri ve Önlenmesine Dair Çözüm Yolları”. 1-10
<https://www.umut.org.tr/userfiles/files/PDFler/Og%CC%86uzhan%20Sarac%CC%A7.pdf>
- Sarı Kibar, Seyhun. *Ailenin Korunmasına Dair Kanun ve Aile Mahkemeleri Bağlamında Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Solak Dokuyucu, Hayrunnisa. “Muhafazakar Kadınların İstanbul Sözleşmesi Bağlamında Cinsiyet Eğilimleri”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2022). 125-152.
- T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı. *Aile İçi Şiddetin Sebepleri ve Sonuçları (Aralık 1993-Aralık 1994)*. Ankara: Bizim Büro Basımevi, Kasım 1995.
- Yaraman, Ayşegül. “Türkiye’de Kadınlık Durumu ve Toplumsal Değişme”. 1-6.
<http://www.aysegulyaraman.com/makale/turkiyede%20kadınlık%20durumu%20ve%20toplumsal%20degisme.pdf> Erişim: 27.04.2024.
- Yıldırım, Aysel. *Sıradan Şiddet*. İstanbul: Soyut Matbaacılık, 1998.
<https://www.aile.gov.tr/bakanlik/hakkında/tarihçe/> Erişim: 27.04.2024.
<https://www.aile.gov.tr/athgm/yayın-kaynak/arastirmalar/> Erişim: 27.04.2024
https://www.keig.org/wp-content/uploads/2016/03/KSGM_TRkadinindurumu2011.pdf
Erişim: 27.04.2024
<https://www.aile.gov.tr/ksgm/ulusal-eylem-planlari/kadina-yonelik-siddetle-mucadele-iv-ulusal-eylem-planlari/> Erişim: 28.04.2024.
https://kadinarastirmalari.istanbul.edu.tr/tr/_ Erişim: 28.04.2024.
<https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/21272.pdf> Erişim: 28.04.2024.
<https://kadem.org.tr/kadınlara-yonelik-yasal-duzenlemeler/> Erişim: 28.04.2024.
<https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/anayasa/> Erişim: 29.04.2024.
<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.4721.pdf> Erişim: 29.04.2024.
<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=5237&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>
Erişim: 30.04.2024.
<https://www.aile.gov.tr/ksgm/haberler/erken-yasta-ve-zorla-evliliklerle-mucadele-il-eylem-planlari-yayginlastiriliyor/> Erişim: 30.04.2024.
<https://www.icisleri.gov.tr/kadin-destek-uygulamasi-kades> Erişim: 30.04.2024.
https://webdosyasp.diyinet.gov.tr/muftuluk/UserFiles/corum/Ilceler/sungurlu/UserFiles/Files/4.Kitap_1b021b0f-86a2-4679-9261-6646d17b4b99.pdf Erişim: 30.04.2024.
<https://www.aile.gov.tr/adana/kuruluslarimiz/siddet-onleme-ve-izleme-merkezi/> Erişim: 08.05.2024
<https://www.star.com.tr/yazar/istanbul-sozlesmesinin-hangi-maddelerine-nicin-itiraz-ediliyor-yazi-1562887/> Erişim: 28.05.2024.
<https://www.star.com.tr/yazar/istanbul-sozlesmesine-gore-siddetin-kaynagi-cinsiyet-yazi-1561575/> Erişim: 28.05.2024.
<https://www.cocukale.net/istanbul-sozlesmesi-ve-6284-e-neden-karsiyiz/> Erişim: 28.05.2024.
<https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusuf-kaplan/erdogan-istanbul-sozlesmesini-cope-atmalı-2055842> Erişim: 28.05.2024.
<https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusuf-kaplan/turkiye-istanbul-sozlesmesini-cope-gonderdi-nihayet-2057963> Erişim: 28.05.2024.
<https://www.diyansen.org.tr/istanbul-sozlesmesi-aileyi-yok-etmeden-feshedilmelidir> Erişim: 28.05.2024.
<https://www.milligazete.com.tr/haber/14739805/cubbeli-ahmetten-akpye-istanbul-sozlesmesi-bombalamasi> Erişim: 28.05.2024.

<https://www.hudayivakfi.org/milli-varligimizi-tehdit-eden-ifsat-hareketine-dur-demeye-cagiriyoruz.html> Erişim: 28.05.2024.

<https://fetvameclisi.com/fetva/istanbul-degil-medine-sozlesmesine-sadik-kaldigimiz-gunkudus-fethe-hazirdir> Erişim: 28.05.2024.

<https://www.milligazete.com.tr/makale/4340961/ihsan-senocak/istanbul-sozlesmesi-insani-tarihten-silme-projesidir> Erişim: 28.05.2024.

<https://catlakzemin.com/10-eylul-1985-cankirida-bir-hakim-karinin-sirtini-sopasiz-karnini-sipasiz-birakmamak-gerekir/> Erişim: 28.05.2024.

<https://www.gazetekadikoy.com.tr/yasam/ilk-feminist-eylemden-bugne> Erişim: 28.05.2024.

<https://www.youtube.com/watch?v=uVauBB0Q8Oc&t=198s> Erişim: 28.05.2024.

<https://www.amnesty.org.tr/icerik/feride-acar-anlatti-istanbul-sozlesmesi-ve-etrafindaki-tartismalar> Erişim: 30.05.2024.

<https://www.youtube.com/watch?v=xur1TJB2hyg> Erişim: 30.05.2024.

<https://www.indyturk.com/node/207931/haber/ismaila%C4%9Fa-cemaati-istanbul-s%C3%B6zle%C5%9Fmesi-evl%C3%A2du-ahf%C3%A2d%C4%B1m%C4%B1z%C4%B1n-de%C4%9Ferlerimizi-muhafaza> Erişim:30.05.2024.

<https://turkdiyanetvakifsen.org.tr/72498-MansetHaberler-ISTANBUL-SOZLESMESI-FESHEDILDI-> Erişim: 31.05.2024.

<https://www.youtube.com/watch?v=QVVV1gxEeXs> Erişim: 31.05.2024.

<https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/karamollaoglu-istanbul-sozlesmesi-kadina-siddeti-10-misli-artirdi-1819562> Erişim: 31.05.2024.

<https://www.youtube.com/watch?v=pmTjadzORCY> Erişim: 31.05.2024.

https://www.un.org/en/genocideprevention/documents/atrocity-crimes/Doc.21_declaration%20elimination%20vaw.pdf Erişim: 31.05.2024.

<https://www.youtube.com/watch?v=-bz6zt9IDa8> Erişim: 01.06.2024.

<https://www.aile.gov.tr/media/35255/cedaw-genel-tavsiye-kararlari-1986-2013.pdf> Erişim: 09.06.2024.

<https://istanbulsozlesmesi.org/sozlesmenin-tam-metni/> Erişim: 09.06.2024.

İSMAİL HAKKI BURSEVÎ'NİN PERSPEKTİFİNDEN CİNLER- RÛHU'L-BEYÂN BAĞLAMINDA-*

Nurdane GÜLER

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü

Tefsir Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

Kırıkkale, Türkiye.

nurdaneguler@gmail.com

orcid.org/0000-0002-2133-9252

Nuran GÖKER

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Bölümü

Postgraduate Student, Kırıkkale University Institute of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

Kırıkkale, Türkiye.

nurangoker649@gmail.com

orcid.org/0000-0002-9778-1469

Öz

Duyu organlarıyla algılayamadığımız ve metafizik âleme ait olan varlıklar Kur'an aracılığıyla bizlere bildirilmiştir. Cinlerde bu kategoride yer almaktadır. "Cin" kavramı "örtmek, gizlemek" manasında "cnn" fiilinden oluşmuş ve duyu organlarıyla idrak edilemeyen, görünmeyen ruhanî varlıklar için kullanılmıştır. Allah, Kur'an'da cinlerin varlığından bahsetmiş pek çok ayette onlar hakkında bilgi vermiş ve onlar hakkında müstakil bir sure indirmiştir. Cin suresi olarak bilinen bu surede cinlerin özelliklerine değinilmiştir. Cinlerin iyi ve kötü olanlarından bahsedilmiş kötü olanlarına şeytan denilmiştir. Kur'an'da farklı surelerde cinlerin yaratılış maddesine, güçlü olduklarına, Hz. Süleyman'ın onları ağır işlerde kullandığına ve ordusunda bulundurduğuna, hızlı hareket edebildiklerine, fani olduklarına, akıl sahibi olduklarına ve sorumlu olduklarına değinilmiştir. Hz. Peygamber'in bazı hadislerinde cinler hakkında bilgi verildiği görülmektedir. Biz bu çalışmamızda İşâri gelenekten gelen İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsirinde cinlerle ilgili ayetleri incelemeye çalıştık. Bu konuda birçok çalışma yapılmasına rağmen *Rûhu'l-Beyân* perspektifinden herhangi bir çalışma olmaması ve buna olan merakımız bu konuyu çalışma nedenimizdir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Cin, Şeytan, Bursevî, Rûhu'l-Beyân.

İSMAİL HAKKI BURSEVÎ'S VIEW of JINNS in THE CONTEXT of RÛHU'L-BAYÂN

* Bu makale Doç. Dr. Nurdane Güler'in danışmanlığında hazırlanan yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Abstract

Beings that we cannot perceive with our sense organs and that belong to the metaphysical realm have been revealed to us through the Qur'an. Jinn are in this category. The concept of "jinn" is formed from the verb "cnn" meaning "to cover, to conceal" and is used for invisible spiritual beings that cannot be perceived with the sense organs. Allah has mentioned the existence of jinns in the Qur'an and has given information about them in many verses and revealed a separate sūrah about them. In this sūrah, known as the Jinn sūrah, the characteristics of the jinn are mentioned. The good and bad ones of the jinn are mentioned, and the bad ones are called Satan. In different surahs in the Qur'an, the creation of the jinn, their strength, the fact that Solomon used them for heavy work and kept them in his army, that they can move fast, that they are mortal, that they have intelligence and that they are responsible are mentioned. Some of the Prophet's hadiths provide information about the jinn. In this study, we have tried to examine the verses about the jinn in the tafsir work of Ismail Hakki Bursawī, who comes from the Ishāri tradition, titled *Rūhu'l-Bayān*. Although many studies have been done on this subject, the lack of any study from the perspective of *Rūhu'l-Bayān* and our curiosity about it is the reason for us to study this subject.

Keywords: Tafsir, Jinn, Satan, Bursevî, Rūhu'l-Bayān.

Giriş

Allah-u Teâlâ'nın yarattığı kâinatta sayılamayacak kadar çok varlık mevcuttur. Bunlardan kimi gözle görülüp temaşa edilirken kimi varlıklarda duyu organlarıyla idrak edilemediği gibi gözle görülüp temaşada edilemezler. Yani metafizik âlemi dediğimiz kapsamın içinde kalırlar. Kimi insanlar bu metafizik âlemin kapsamında kalan varlıklara inanmış, kimileri reddetmiş, kimileri de tahayyül bakımından alanını geniş tutmuş bu varlıklara olağanüstü güçler atfetmiştir. Cinler de bu metafizikî âlemin kapsamında olan varlıklar olmasının yanı sıra geçmişten günümüze efsanevi, mitolojik ve hurafelerle dolu asılsız anlatımlara konu olmuştur. Özellikle Eski Mezopotamya kültürlerinde cinlere dair söylemlere, onlardan ne şekilde konuşulduğuna rastlanılmaktadır.¹

Cahiliye Arapları cinlerin varlığına inanmış hatta daha ileri giderek onları ilah olarak görmüşlerdir. Nitekim Kur'an, müşrik olan Arapların, cinleri Allah'a şirk koştuklarını;² cinlere taptıklarını ve çoğunun onlara inandıklarını³ ifade etmiştir. Bunun yanı sıra bazı insanlar da cinlere ilgi duymuş onlarla iletişime geçmiş ve onlardan faydalanmışlardır. Buna bağlı olarak da birçok kâhin, şaman, münecim, sihirbaz ve falcı ortaya çıkmıştır. Toplumda farklı bir

¹ Abdulgani Kaçar, *Eski Mezopotamya'da Büyü ve Büyücülük*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 73-74.

² En'âm, 6/100.

³ Sebe, 34/41.

konumda yer alan bu insanların Eski Mezopotamya medeniyetlerinden olan İbrâni, Bâbil, Âsur, Roma, Mısır ve Hindistan’da da temsilcilerinin olduğu bilinmektedir.⁴

Allah-u Teâlâ Kur’an-ı Kerîm’de pek çok ayette cinlerin varlığından bahsetmiş ve onlar hakkında müstakil bir sure indirmiştir. “Cin suresi” ismi verilen bu sure de cinleri de insanlar gibi ibadet etmekle sorumlu kılmıştır. Bu durum Kur’an’da “Ben cinleri ve insanları, başka değil sırf bana kulluk etsinler diye yarattım.” ayeti ile bunu açıkça ifade etmiştir.⁵ Allah bu ayet ile insanları muhatap aldığı gibi cinleri de muhatap almıştır. Dolayısıyla hitabın karşısında olan cinlerin de insanlar gibi bilinç ve idrak sahibi varlıklar olduğu anlaşılmaktadır.

Bizi bu çalışmaya yönlendiren İsmâil Hakkı Bursevî’nin cinlerle ilgili değerlendirmesine olan merakımızdır. Daha önce cinlerle ilgili birçok çalışma⁶ yapılmış fakat işârî gelenekten gelen Bursevî’nin eserinde konu incelenmemiştir. Çalışmamızda öncelikle işârî tefsir ve işârî gelenekten gelen İsmail Hakkı Bursevî hakkında kısa bilgi vereceğiz daha sonra cin kavramını genel olarak değerlendirip Bursevî’nin cinler hakkındaki görüşlerini inceleyeceğiz.

1. İşârî/Tasavvufî Tefsir ve İsmail Hakkı Bursevî

1.1. İşârî/Tasavvufî Tefsir

İşârî/tasavvufî tefsirlerin kökeninin Hz. Peygamber ve sahabenin yaşantılarında ortaya çıktığı söylenmektedir.⁷ İsmail Cerrahoğlu, işârî tefsirin ilk devirlerden itibaren Kur’an’da, sünnette, sahabelerin sözlerinde ve hareketlerinde varlığının bulunduğunu Lokman suresi 20. ayetiyle delillendirmiştir.⁸ İslam coğrafyasının fetihlerle birlikte genişlemesiyle fikri hareketlerde ilerleme olmuş, bir nevi bilim dallarıyla ilgilenilmeye başlanmış, bu işlerle alakadar olanlara da adlar verilmiştir. Dünyaya meyletmeyip yüz çeviren, nefislerini Allah rızasına yönelten, onun istek ve arzularına karşı kendilerini dizginleyerek ruhi kabiliyetlerini geliştirmeye çalışan kimselerin yoluna “tasavvuf” denilmiştir.⁹

⁴ İlyas Celebi, “Kur’ân-ı Kerîm’de İnsan-Cin Münasebeti” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-15 (1995-1997), 167.

⁵ Ez-Zâriyât 51/56.

⁶ Halil İbrahim Özasma, “Cin Algısı Ölçeği: Gerçeklik ve Güvenirlik Çalışması”, *Kilis, 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (Mart 2020); Emanullah Polat, “Cin sûresi perspektifinde cinlerin varlığı”, *Bingöl, Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 14/53 (Bahar-2015), 337-365; vd.

⁷ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 12.

⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 11.

⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 8.

Tasavvuf hareketini ilk başlatan kişinin Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) olduğu söylenmiştir. Hasan-ı Basrî, Allah korkusunun temsilcisi olmuştur.¹⁰

Tasavvufî tefsiri, nazarî tefsir ve işârî tefsir olmak üzere iki başlık altında incelemek uygun görülmüştür. Nazarî tefsir felsefeyi ilgilendirdiğinden biz tefsirle doğrudan ilgili olan İşârî tefsir hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Sâbûnî'nin (ö. 1930/2021) tanımına göre; "işârî/tasavvufî tefsir: Kendilerine ilim verilen veya nefis tezkiyesiyle meşgul olan sülûk erbabına, evliya olan zatlara açıkça görünen birtakım görünmeyen anlamlara göre zahiri manasından ayrı bir şekilde Kur'an'ın yorumlanmasıdır." Bu evliyalara zahiri mananın dışına çıkmadan Allah'ın onların kalbine verdiği ilham ile Kur'an'ı tefsir ederler. İşârî/tasavvufî tefsir, araştırma ve müzakere ile elde edilen değil vehimle ulaşılan bir ilimdir.¹¹ Sabûnî, işârî tefsirin çok hassas bir konu olduğunu basiret ve tefekküre ihtiyaç duyduğunu, hakikatin derinliklerine inmek gerektiğini söyleyerek arzu ve heveslerin peşinden koşan kişinin Allah yolundan sapıtacağını ifade etmiştir. Ancak yapılan tefsirden maksadın Allah'ın kelamını hiçbir beşerin kuşatamayacağına işarette bulunarak, Allah'ın ayetlerinin sır, nükte, incelik ve olağanüstü sınırsız anlamları olduğu ve insanı hayran bırakan şeylerin varlığını ispat etme olursa bu tefsirin amacına muktedir olacağını söylemiştir.¹² İşârî sûfî tefsir, sûfînin nefsinin isteklerinden kurtularak ruhunu arındırmak amacıyla dünyaya meyletmeme dönemini içerir. İnsanı kâmil derecesine ulaşan sûfînin kalbine, ayetlerin içerdiği anlam ve gaybî şeyler doğar.¹³

Tasavvuf alanında pek çok İşârî/tasavvufî tefsir yazılmıştır. İsmail Hakkı Bursevî'nin en önemli tefsiri olan *Rûhu'l-Beyân* tefsiri de bu kategoride değerlendirilmektedir. Konumuz gereği öncelikle İsmail Hakkı Bursevî'nin hayatına ve tefsir metoduna göz atacağız.

1.2. İsmâil Hakkı Bursevî

İsmail Hakkı, 1063 yılında Zilkade ayının ilk günlerinde Bulgaristan'da bulunan Aydos'ta dünyaya gözlerini açtı.¹⁴ "Bursevî" künyesiyle tanınmıştır.¹⁵ Henüz küçükken Kur'an okuyan Bursevî'nin yedi yaşındayken annesi vefat etti. On yaşlarında Osman Fazlî Atpazârî'nin

¹⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 9.

¹¹ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî ulûmu'l-Kur'ân*, (M. 1985-H. 1405- Beyrut), 171-172.

¹² Sâbûnî, *Tibyân*, 173-174.

¹³ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 10-11. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 19.

¹⁴ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, çev. Kâmil Yılmaz vd. (İstanbul: Erkam Yayınları, 2020), 1/9; İsmâil Hakkı Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz fî Bâbi'r-Ricâl*, çev. Ramazan Muslu vd. (İstanbul: İmak Ofset Basım Yayın, 2020), 9; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 242.

¹⁵ Ali Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî: Hayatı, Esreleri, Târikat Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 33-34; Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, 9.

(ö. 1102/1691) müritlerinden olan Abdülbâkî Efendiyle Edirne'ye gitti. Bursevî, öğrenimini nihayete erdirmek üzere 1083/1672 yılında Abdülbâkî Efendiyle İstanbul'a şeyhi Osman Fazlî Efendi'nin yanına gitti.¹⁶ Bursevî, tecvit, Farsça ve hüsn-i hat gibi ilimleri dergâh harici hocalardan tahsil etti. Kurrâ Mehmed Efendi'den (ö. 1134/1722) tecvit, farklı bazı hocalardan Farsça tahsil etti. Osmanlı Devleti zamanında yetişmiş herkes tarafından bilinen hattat Hâfız Osman Efendi'den (ö. 1110/1698) hat sanatını öğrendi. Bursevî, dini ilimleri tahsil ettikten sonra hocasının arzusu üzerine Zeyrek Camii'nde 90 günlük bir halvete çekildi.¹⁷ Halvetten çıkınca şeyhi 1086'da halife tayin ederek Üsküp'e gönderdi.¹⁸ Üsküp'te ikameti boyunca hareketlerinden rahatsız olduğu bazı önde gelen âlimleri sohbetlerinde yererek dile getirdi. Bu olanların İstanbul'da duyulması üzerine şeyhi Osman Fazlî Efendi Bursevî'yi Köprülü'ye, Köprülü'deki müritlerini de Üsküp'e gönderdi. Yaklaşık on, on beş ay Köprülü'de, otuz ay kadar ise Ustrumca'da ikamet ettikten sonra şeyhi tarafından Bursa şehrine tayin edildi.¹⁹ Câmî-i Kebir'de (Ulucâmî) Kur'an-ı ilâhî ayetlerinden itibaren sohbetlerinde yorumlamaya başlamıştır. Bir taraftan da vaazda naklettiği ayetlerin yorumunu yazıya geçirmiş ve bu şekilde te'lif etmeye başladığı tefsirine *Rûhu'l-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adını vermiştir.²⁰ Bu eserinin dışında birçok eseri bulunmaktadır. İsmâil Hakkı hicrî tarihe göre yetmiş beş yaşında iken 9 Zilkade 1137 yılında vefat etti.²¹

1.3. *Rûhu'l-Beyân*

Bursevî, *Rûhu'l-Beyân* adlı eserini yirmi üç senede yazıya geçirmiştir. Bu tefsir İslam topraklarının büyük bir kısmına ulaşmış meşhur bir eserdir. Türkiye'de birçok vaiz bu eserden faydalanmıştır.²² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*'ı yazarken dikkat ettiği hususlarla tefsir yöntemi hakkında kısa bilgiler verir, Şöyle ki; Bursevî, vaaz ve öğüt vermekle meşgul olduğu için ders içerikli anlatıma ağırlık vermiştir.²³ Bu bağlamda bazı tefsirlerden yararlanmış ve ayetleri anlaşılabilir kadar açıklamaya çalışmıştır fakat ayetlerin manalarını tüm yönleriyle ortaya koymaya kalkışmamıştır. Bununla birlikte tefsirlerde olmayan bazı eklemeler yapıp her katıldığı sohbette öğüt içerikli fasih Farsça beyitleri de tefsirine katarak zenginleştirmiştir. Yararlandığı eserlerde yer alan ifadeleri, siyâk-sibâka uygun düşmesine önem vermiştir.

¹⁶ Namı, *İsmail Hakkı Bursevî*, 37; Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, 9; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 243.

¹⁷ Namı, *İsmail Hakkı Bursevî*, 38; Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, 9-10.

¹⁸ Namı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 41; Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, 10.

¹⁹ Namı, *İsmail Hakkı Bursevî*, 49-50; Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, 10; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 243.

²⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/14; Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, 10; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 243.

²¹ Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, 11; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 243.

²² Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 244.

²³ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 244; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/ 53.

Kendine ait kısımları “Fakir der ki...” diyerek belirtmiştir. Bursevî, tefsirinde işaret, ibare ve rabbani ilhamın yaralarını bir araya getirmiştir.²⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*'da öncelikle şer'i kuralları zikretmiş ve işârî perspektifinden değerlendirmiştir. Bu bağlamda *Rûhu'l-Beyân*, tasavvufî yönü ağır basan bir tefsir olmasına karşın yararlandığı kaynaklardan dolayı rivayet ve dirayet tefsirinin özelliklerini barındıran çok çeşitli bir eserdir. Bu eserde rivayet tefsirlerinde olduğu gibi “Kur'an'ın Kur'an'la, Kur'an'ın sünnetle, Kur'an'ın sahabe ve tâbiun”dan gelen anlayışının dışına çıkmamış, ayetler arasındaki anlam bakımından yakınlığa da önem vermesinin yanı sıra ayetlerin tefsirinden önce iniş sebeplerine yer vermiştir.²⁵ Zahiri yönden Kur'an'da neshin olduğunu reddetmeyen Bursevî, “nâsîh ve mensûh” olan ayetlere yer vermiştir. *Rûhu'l-Beyân*'ın özelliklerinden biri de hikayelere ve ibret alınacak kıssalara çokça yer vermesidir. Kıssalar, Mevlânâ'nın en önemli eseri olan *Mesnevî*'deki gibi doğru olup olmadığına bakılmaksızın didaktik yönü ve ibret alınacak tarafları düşünülerek aktarılmıştır.²⁶ Bu özelliğinden dolayı *Rûhu'l-Beyân* sonraki dönemlere öğüt ve nasihat için önemli bir kaynak olmuştur. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki *Rûhu-Beyân*'da İsrâiliyat'ın bulunması, kaynağı olan diğer eserler ve tefsirler aracılığıyla.²⁷

Bursevî, *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde birçok hadis ihtiva etmiş bu hadisler sahih olmakla birlikte zayıf ve mevzu olanlara da yer vermiştir. Bunun yanı sıra yararlandığı kaynaklardan esinlenerek kelami meselelerle ilgilenmiş ve kendi düşüncelerini belirtmiştir. Ehl-i Sünnet dairesinden dışarı çıkmadan öncelikle Mu'tezile ile birlikte Cebriyye, Cehmiyye ve Kaderiyye gibi müstakil mezheplerin Ehl-i Sünnet'e karşı yorumlarını eleştirmiştir.²⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde ayetleri kelime kelime incelemiş iştikak, nahiv, sarf ve anlam bakımından analiz etmiştir. Ayrıca zaman zaman kelimelerin anlamlarını ve ayetlerin açıklamalarını doğrulamak amacıyla Arap şiiri ile istiḥat etmiş olduğu rastlanılmaktadır.²⁹ Bursevî, kıraat vecihlerine ve kıraat farklarından dolayı ortaya çıkan anlam değişikliklerine eserinde çok fazla değinmemiştir. Bursevî, ayetleri yorumlarken Kur'an'ın icazına da dikkat çeker ve bu konuyla alakalı kaynaklardan da bilgiler verir. Belagatla alakalı istiare, teşbih, kinaye ve mecaz gibi edebiyatta yer alan bu sanatlara ayetlerde değinir. İlm-i maâniden müteşekkil tahsis, hazf, îsal,

²⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/ 53.

²⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/54.

²⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/55; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 244.

²⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/55.

²⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/56.

²⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/57; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 244.

kasr vb. hususlara da yer verir.³⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*'da yararlandığı eserlerden sıkça alıntı yapmakla birlikte Celâleyn, Beydâvî, Şeyhzâde, Râzî, Ebu'l-Leys Semerkandî, Sa'dî el-Müftî, Zemaşerî, Ebû Hayyân, Kevâşî, Ebu's-Suûd Efendi gibi müfessirlere karşı eleştiriler yapmıştır.³¹

Geniş kapsamda çalışılan ve çeşitli rivayetlerle zenginleştirilen *Rûhu'l-Beyan*, yararlandığı eserlerin etkisinde kaldığı gibi daha sonraki çalışmalar için de ilham kaynağı olmuştur. Günümüzde bu tefsirden yararlanılmaktadır.³²

2. Cin Kavramının Etimolojik Tahlili

“Cin” kavramı “örtmek, gizlemek” manasında “cnn” fiilinden oluşmuş ve duyu organlarıyla idrak edilemeyen gizli ve görünmeyen varlıklar için kullanılmıştır. Görünmeyen varlıklara olan inanç, cahiliye Araplarının yaşamında ehemmiyeti büyüktür. Arap kültüründe melekler dâhil görünmeyen, gizli ve örtülü varlıkların tümüne “cin” adı verilmiştir. Bunun yanı sıra “c-n-n” fiili birçok kelimeye şemsiye kavram olmuştur. Örneğin, “cenne-yecunnü” fiili “örttü, gizledi, gölgeledi, göstermedi” manasında, “cenne aleyhi'l-leyli” “gece üzerini örttü, bürüdü”, arkasında saklanılan bir şey olduğu için kalkana “cünne”, ağaç dallarının gizleyip sakladığı bahçeye “cennet”, göğüs kısmından örtüldüğü için içinde bulunan kalbe “cenan”, görünmediği, rahimde gizli olduğu için anne rahmindeki çocuğa “cenin”;³³ kabre konan meyyite dahi “cenin”³⁴ adını vermişlerdir. Ateşten yaratılan, Cinin atası olan ve neslinin de ondan yaratıldığı söylenen “cânn”³⁵ Kur'an-ı Kerîm'de iki ayette “yılan”³⁶ beş âyette de “cin”³⁷ olarak ifade edilmiştir.

Terim olarak cin, beş duyu organıyla idrak edilemeyen, idrak ve iradesiyle insanlara benzeyen, Allah'ın emir ve yasaklarına uymakla sorumlu olan ve mümin ile kâfir şeklinde iki sınıftan oluşan varlıklardır. Cin teriminin görünmeyen varlıklar kategorisinde yer alan melekleri de içine alacak şekilde insandan farklı olarak kullanılan genel bir anlamı da vardır. Görünmeyen

³⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/57.

³¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/57; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 244.

³² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/57.

³³ Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, “Cin”, *Kitâbu'l-Ayn* (BeyrutLübnan: 2003), 1/267-268; Cemâluddîn Muhammed İbn Manzûr, “Cin”, *Lisânu'l-Arab* (İran: h. 1405), 13/92-93-100.

³⁴ Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati* (İstanbul:2015), 1/ 2222.

³⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 267-268; Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 96.

³⁶ en-Neml 27/10; el-Kasas 28/31; Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 267-268; Vankulu, *Vankulu Lügati*, 2223'te beyaz yılan olduğu ifade edilmiştir.

³⁷ el-Hicr 15/27; er-Rahmân 55/15, 39, 56, 74.

varlık manasında her melek cindir, fakat her cin melek değildir. Bundan müteşekkil İslam bilginleri melekleri ve cinleri farklı bir tür olarak değerlendirmişlerdir.³⁸

Rağıb el-İsfahanî ise cinlerin, ruhani varlıkların bir kısmı olduğunu ve bunların iyiler, kötüler ve ortada olanlar olarak üç kısma ayrıldığını ifade etmiştir. Şöyle ki; İsfahanî'ye göre iyiler, meleklerdir; kötü olanlar şeytanlardır; orta sınıfta olanlar ise, içinde orta düzeyde iyilerin de kötülerinde bulunduğu kesimlerdir ki bunların da cinler olduğunu ifade etmiştir.³⁹ Bu bilgilerden yola çıkarak İsfahanî'nin cinleri meleklerle aynı kategoride değerlendirdiğini görmekteyiz.

3. Kur'an-ı Kerim'de ve Bazı Rivayetlerde Cinler

Kur'an'da cinlerle alakalı başta Cin suresi olmak üzere çeşitli surelerde cinlerden bahsedildiğini görüyoruz. Öncelikle Cin sûresinden başlayarak daha sonra diğer surelerde onlarla ilgili bilgilere değineceğiz.

3.1. Cin Suresi

Kur'an-ı Kerim'de cinlerin varlığından bahsedilmiş, onların özelliklerine dair ifadelere pek çok ayette yer verilmiş, hatta cinlerle ilgili müstakil bir süre inmiştir. İsmi birinci ayette geçen cin kelimesinden alan bu sureye “Cin suresi” adı verilmiştir. Sure ilk kelimeleri olan “kul ühiye ileyye” ya da hulâsâ “kul ühiye” diye isimlendirilmiştir. Kur'an'da yetmiş ikinci nüzul sırasına göre ise kırkıncı suredir.⁴⁰ Yasin suresinden önce A'raf suresinden sonra Mekke'de inmiştir. Bu surenin nüzülü ise şöyle anlatılmaktadır; Abdullah b. Abbas'tan gelen rivayete göre; bir gün Hz. Peygamber bir grup sahabi ile Ukaz Panayırı'na ilerlerken Nahle adı verilen mevkide sahabilere sabah namazını eda ettirmişti. Hz. Peygamber'in namazda okuduğu ayetleri duyan cinler bu ayetlerin tesirinde kalıp akabinde bu yaşanan durumu diğer cin topluluklarına anlatmışlardır. Bunun üzerine iman ettiklerini ve Allah'a şirk koşmayacaklarını söylemişlerdir.⁴¹ Bunun üzerine Cin suresi inmiştir.⁴²

³⁸ M. Süreyya Şahin, “Cin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/8

³⁹ er-Rağıb el-İsfahânî, “cnn”, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk: Dârü'l-Kalem 1430/2009), 204.

⁴⁰ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs* (Kahire: Daru'l İhya Kitabu'l-Arabiyye, H. 1383), 15; Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 5/469.

⁴¹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Arap Mirasını Canlandırma Evi, t.y.), “Salat” 33 (No. 450-150).

⁴² Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Daru'l İhya Turas, H. 1423), 459; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el- Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiu'l-beyân'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Daru'l-Hadis, 1431/2010), 127; Elmalılı, *Hakdini Kur'ân Dili*, 7/5391-92; Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 5/469

3.2. Kur'an Surelerinde Cinler

Kur'an-ı Kerim'de verilen bilgiler ışığında cinler hakkında cinler hakkında pek çok şey öğreniyoruz. Cinlerin dumansız alevli bir ateşten yaratıldığını,⁴³ yeryüzünde ikamet ettiklerini,⁴⁴ Hz. Süleyman'ın insanlardan, kuşlardan orduları olduğu gibi onun sevk ve idare ettiği cinlerden de ordularının olduğunu,⁴⁵ hatta cinlerin insanlara kıyasla daha güçlü olduklarını, Hz. Süleyman'ın emriyle mihraplar, heykeller, havuz büyüklüğünde çanaklar ve ağır kazanlar yaptıklarını,⁴⁶ hızlı hareket edebildiklerini,⁴⁷ gayp ile ilgili hiçbir bilgilerinin olmadıklarını,⁴⁸ insanlar gibi fani olduklarını,⁴⁹ akıl sahibi varlıklar olduğunu,⁵⁰ insanlar gibi cinlerin de Allah'a kulluk açısından emir ve yasaklarıyla sorumlu olduklarını,⁵¹ insanlar gibi iman edenlerinin ve etmeyenlerinin olduğunu,⁵² meleklerin konuşmalarını dinlemek için göğe yükselip orada yer edindiklerini fakat onlara ateşten kıvılcımlar gönderilerek izin verilmediğini,⁵³ insanlara vesvese verdiklerini,⁵⁴ insanlardan kendilerine yordakçılar edindiklerini, müşriklerin de cinleri Allah'a ortak koştuklarını,⁵⁵ yaptıkları yüzünden sorumlu oldukları için insanlarla birlikte cehenneme atılacaklarını⁵⁶ Kur'an bize bildirmiştir.

Kur'an-ı Kerim şeytanın cinlerden olduğunu açıkça ifade etmekle birlikte zürriyetinin olduğunu da bildirmiştir.⁵⁷ Biz buradan anlıyoruz ki cinler de insanlar gibi üreyen çoğalan varlıklardır. Şeytanın Allah'a isyan edip sapıklığa düşmesi ve iblis adını alıp huzurdan kovulması Kur'an'da şöyle anlatılmaktadır: “Hani biz meleklerle Âdem'e secde edin demiştik. İblis hariç hepsi secde ettiler. O yüz çevirdi, büyüklük tasladı ve kâfirlerden oldu.”⁵⁸ İblis; “belese” ve “eblese” fiilinden türetilmiş bir kelimedir. “Ümitsizliğe kapılmak, inkisar ve hüzne

⁴³ el-Hicr 15/27; er-Rahmân 55/15.

⁴⁴ er-Rahman 55/33.

⁴⁵ en-Neml 27/17; Sebe' 34/12.

⁴⁶ Sebe' 34/13.

⁴⁷ en-Neml 27/39.

⁴⁸ Sebe' 34/14.

⁴⁹ er-Rahman 55/26.

⁵⁰ el-A'râf 7/179.

⁵¹ ez-Zâriyât 51/56.

⁵² el-Ahkâf 46/29-30-31; el-Cin 72/1-2-14.

⁵³ el-Cin 72/8-9; el-Hicr 15/18.

⁵⁴ en-Nâs 114/4-5-6.

⁵⁵ el-En'âm 6/100-128; el-Cin 72/6.

⁵⁶ er-Rahman 5/41; Hûd 11/119; el-Cin 72/15.

⁵⁷ el-Kehf 18/50.

⁵⁸ el-Bakara 2/34.

düşmek ve pişmanlık duymak, şaşırıp kalmak” anlamlarına gelmektedir. Ayrıca iyilikten yoksun ve Allah’ın rahmetinden mahrum olduğu için “üveys” yani “iblis” adını almıştır.⁵⁹

Kur’an-ı Kerim’de cinlerden bir peygamber gönderilip gönderilmediğine dair bir bilgi bulunmamakla birlikte iman eden cinlerin, insanlara gönderilen peygamberlere bağlandıklarını Kur’an haber vermektedir. Onların Hz. Musa’ya (a.s) ve Hz. Muhammed’e (s.a.v) inandıkları, Hz. Süleyman’ın (a.s) emrinde çalıştıkları bildirilmiştir.⁶⁰

3.3. Bazı Rivayetlerde Cinler

Hz. Peygamber’in cinlerle olan münasebetine baktığımızda Kur’an’da açık bir bilgi bulunmamakla birlikte, onlarla temas kurduğu, konuştuğu, onlara Kur’an okuduğu, onların suallerine cevap verip onları irşat ettiği “Bana cinlerin davetçisi geldi. Beraber gittik onlara Kur’an-ı Kerim’i okudum.” rivayetiyle ifade ediliyor.⁶¹ Hatta Hz. Peygamber’in bu olayı yanında bulunan sahabelerine anlattıktan sonra onların bıraktığı izleri ve ateş kalıntılarını onlara gösterdiği bilgisi de yer almaktadır. Hz. Peygamber’in “Elinize geçen, üzerine Allah’ın ismi zikredilmiş her kemik, olabildiği kadar bol etli olarak sizindir. Her deve ve at mayısı da hayvanlarınızın yemidir. Sakın bu iki şeyle (kemik ve kuru hayvan mayısı) abdest bozduktan sonra istinca etmeyin, çünkü onlar (cinni olan) din kardeşlerinizin yiyecekleridir.”⁶² rivayetiyle de cinlerin insanlar gibi beslenen ve yeryüzünde barınan varlıklar olarak tasvir edildikleri görülmektedir.

Cinlerin içinde iyi olanlar olduğu gibi şeytan vasfını alan kötü cinler de vardır ve insanın kalbinde yer alan lemnesinden (dokunuşu)⁶³ insanı etkisi altına alır ve vesvese verirler.⁶⁴ Yine bununla alakalı Hz. Peygamber, her insana vesvese veren bir cinin olduğundan bahsetmiştir. Hatta kendisini namaz kılarken çok güçlü bir cinin rahatsız ettiğini ancak muvaffak olamadığını ve ondan kurtulduğunu ifade etmiştir.⁶⁵ Yani Hz. Peygamber, vesvese veren cini dinlememiştir.

⁵⁹ Isfehâni er-Rağib, *Müfredâtu el-fâzi’l-Kur’ân*, 143; Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, 1/60; İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, 6/29.

⁶⁰ Sebe’ 34/12-14

⁶¹ Müslim, “Salat”, 33 (No. 450-150); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâkes-Sicistânî el-Ezdî, *Süneni Ebî Dâvûd*, nşr. İzzet Ubeyd-Âdil es-Seyyid (Suriye-Humus: Muhammed Ali el-Seyad, 1969/1338), “Taharet” 42 (No.85).

⁶² Müslim, “Salat”, 33 (No. 450-150); Ebû Dâvûd, “Taharet”, 42 (No. 85).

⁶³ Bkz. Kulak hırsızlığı yapan cinler konusunda tanımı yapılmıştır.

⁶⁴ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmîzî, *Sünen-i Tirmîzî*, nşr. Sıdkı Muhammed Cemil el-Attar, (Beyrut-Lübnan: Dar Al-Fikr Yayınevi, 1414/1994), “Tefsir”, 3 (No. 2988).

⁶⁵ Müslim, “Mesacid”, 39 (No. 541); Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen-i Nesâî*, nşr. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut-Lübnan: Halep İslami Yayınlar Ofisi, 1409/1988), “Sehv” 19 (No. 1215).

“İşte şeytan vasfını alan bu cinler çok şüpheli ve aşırı bir kavrayış ve sezgi gücüne sahiptirler. Vücutta, kanın ulaştığı her yere ulaşır ve insanların kalbine kötü şeyler atarlar.”⁶⁶

4. Bursevî’ye Göre Cinler

Daha önceki ifadelerimizde de söylediğimiz gibi Kur’an-ı Kerim cinler için müstakil bir süre indirmiştir. Bunun yanı sıra bazı surelerin ayetlerinde de onlarla ilgili bilgiler mevcuttur. Bu bilgiler bağlamında Bursevî, Hz. Âdem (a.s) ile cinlerin yaratılışı hakkında bir bağlantı kurar: Nasıl ki Hz. Âdem insanlığın ilk atasıdır ve insanlık ondan türemiştir, Cânn’da cinlerin atasıdır ve cinler ondan türemiştir, Bursevî’ye göre Cânn, İblis’tir,⁶⁷ şeytanın da babasıdır.⁶⁸ “el-Cinn” lafzının çoğul ismi “el-Cânn” dır. Cinler ruhani varlıklar oldukları, göze gözükmeyenleri için onlara bu isim verilmiştir.⁶⁹ Şimdi *Rûhu’l-Beyân* tefsirinde yaratılıştan başlayarak çeşitli yönleriyle cinlere göz atalım.

4.1. Yaratılışları

Kuran’da “Cinleri de yalın ateşten yarattı.”⁷⁰ ve “Cin türüne gelince daha önce onu da kavurucu ateşten yaratmıştık.”⁷¹ ayetleriyle cinlerin ateşten yaratıldığı ifade edilmiştir. Bursevî, Rahmân suresi 15. ayetinde geçen “mâric” kelimesini “dumandan arınmış saf ateş” olarak tanımlamıştır. Mücahid’den aktardığı bilgilere göre; “mâric” kelimesi, ateşin üzerine yükselen birbirine karışmış kırmızı, sarı ve yeşil alevdir. Bu bilgiye göre de Bursevî, mananın saf ve renkleri birbirine karışmış alev olabileceğini ifade etmiştir. Bunlardan yola çıkarak “mâric” kelimesinin, karşılıklı çalkantı anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁷² Ayrıca Bursevî, *Keşfü’l-Esrar*’dan⁷³ aldığı bilgilere göre cinlerin öz ateşten yaratıldığını veya ince perde ile gökyüzü arasında bulunan ateşten yaratıldığını bu bilgilere dayanarak da bahsedilen ateşin yıldırım

⁶⁶ Tirmîzî “Rada”, 17 (No. 1175).

⁶⁷ İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Rûhi’l-Beyân*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l Arabî (Beyrut-Lübnan: ty.), 4/462’de “İblis” kavramını şu şekilde açıklamaktadır; “أبليس Eblese” ümidini ve şaşkınlığa düştü anlamındadır. İblis kelimesi de ondan türemiştir. İblis, melekler içinde gizli, tek başına yaşayan bir cinnî olduğundan meleklerle birlikte ona da secde etme emri verildi fakat o secde etmedi. (Bakara, 34. âyete bk.); Bkz. el-Bakara 2/34.

⁶⁸ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 9/294. Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 5/255. Sayfada Bursevî, *Kitabu’t-Tekmîle* adlı eserden aldığı bir rivayete göre; İblis’in, cinlerin babası olduğunu ve cinlerin de ondan türediğini ifade etmiştir. *Rûhu’l-Beyân*, 9/294. Sayfada Bursevî, *el-Keşf* adlı eserden aldığı rivayete dayanarak el-Can, cinnin babasıdır. *Rûhu’l-Beyân*, 4/458. Sayfada Bursevî, *er-Ravzatü’l-ulemâ ya da Ravzatü’l-ahbâr* adlı esere dayanarak cinlerin babası İblis’tir.

⁶⁹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 4/458.

⁷⁰ er-Rahmân, 55/15.

⁷¹ el-Hicr 15/27.

⁷² Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 9/294.

⁷³ Ebü’l-Fazl Reşîdüddin Ahmed b. Ebî Saîd el-Meybüdü (ö. 520/1126)’nin eseridir.

olduğunu ifade etmiştir.⁷⁴ Fütûhât'tan⁷⁵ aldığı bilgiye göre “mâric” kelimesi hava ile iç içe geçmiş ateş olduğu bilgisini aktarmış ve bu bilgiden hareketle Bursevî, Cânn'ın ateş ve hava olmak üzere iki maddeden meydana gelen bir mahluk olduğunu, dolayısıyla hava ile ateşin karışmasına da “mâric” denildiğini ifade etmiştir.⁷⁶

Bursevî, Hicr sûresi 27. âyette geçen “semûm” kelimesini kavurucu rüzgâr olarak tanımlamış kavurucu rüzgârda da ateş bulunduğunu ifade etmiştir. Kavurucu rüzgâr, geceleri ve gündüzleri eser. Latifliği sebebiyle bedendeki ağız, kulak ve burun gibi deliklere nüfuz eder bu yüzden ona el-Harûr denilir. Cinlerin yaratıldığı semûmun dumansız ateş olduğunu, yıldırımların ondan oluştuğunu ve gökyüzü ile hicâb (perde) arasındaki ateş olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷ Burada gökyüzü ve gökyüzünün görünmeyen kısmında oluşan ateşten bahsedilmiştir. Ayrıca Harûr nasıl ki ağız, burun ve kulak gibi insanın uzuvlarına nüfuz eder; *semûm* da aynı şekilde insanın vücuduna nüfuz eder.⁷⁸

4.2. İnançları

Daha önce geçtiği üzere Hz. Peygamber bir grup sahabiyle Ukaz Panayırı'na giderken Nahle adı verilen bir bölgede sabah namazlarını eda ederler. Hz. Peygamber namazı kıldırırken Kur'an'dan okuduğu ayetleri bir grup cin dinler. Bu durum Kur'an'da “De ki: Cinlerden bir topluluğun (Kur'an'ı) dinleyip şöyle söyledikleri bana vahyolundu: Biz doğru yolu gösteren harika bir okuma dinledik ve ona iman ettik. Artık kesinlikle rabbimize kimseyi ortak koşmayacağız.”⁷⁹ ayetiyle ifade edilmiştir. Bursevî'ye göre; üçten ona kadar bir gurup cin Hz. Peygamber'in Kur'an'dan okuduğu Tâhâ ya da Âlak suresini dinledikten sonra Müslüman olmuşlardır. Bursevî, bu durumun Hz. Peygamber'e vahiyle bildirilmesinin, onun cinleri o

⁷⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/294.

⁷⁵ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)'nin eseridir.

⁷⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/294.

⁷⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/458.

⁷⁸ Ülkemizde en çok okunan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942)'ın *Hakdini Kur'an Dili* tefsirinde cinlerin yaratılış maddesi ile ilgili bilgiler mevcuttur. Elmalılı, *Hakdini Kur'an Dili*, 7/4670. sayfada verdiği bilgilere göre; “maric” kelimesinin bazı alimlere göre iki manası vardır. Birinci manası dumansız saf alev ikinci manası ise karışan, nüfuz eden dumanlı ateştir. Elmalılı bu bilgilerden hareketle Hicr suresi 27. ayette geçen “semum” kelimesine de atf yaparak muhtelif mananın daha uygun olabileceğini, her şeye nüfuz edebilen ve karışan manasında ateşin hakikatini ifade ettiğini söylemiştir. Nitekim Elmalılı, “semum” kelimesinin ateş alevi gibi esen sıcak rüzgâr (harur), samyeli olarak da tabir edildiğini ifade etmiştir. Cinlerin zehirli ateşten yaratılmış olması, cin ve şeytanın insana gizli deri gözeneklerinden girecek, zehirleyecek, yakacak bir nitelikte olduğuna işaret eden⁷⁸ Elmalılı, cinlerin yaratılış maddesini; “Kısacası cinler, insan yaratılmadan önce güneşte ve arzın başlangıç durumunda olduğu gibi çalkalanıp duran ızdıraplı ve coşkun bir hâlde bulunan saf bir ateş veya elektrik hâlinde olduğu gibi her şeye karışabilen bir ateş ya da eşyayı birbirine karıştırmak özelliği taşıyan bir ateşten yaratılmışlardır” şeklinde tanımlamıştır.

⁷⁹ el-Cin, 72/1

esnada görmediğinin kanıtı olarak ifade etmiştir. Hz. Peygamber'in insanlığa ve dahi cinlere peygamber olarak gönderildiğini söylemiştir.⁸⁰ Ayrıca cinlerin ayette iman ettiklerini açıkça ifade ettiklerini ve “*Hak yoldan sapanlarımızda var*”⁸¹ ayetiyle de cinlerden kafir olanlar olduğunun çok açık bir şekilde beyan edildiğini ifade etmiştir.⁸²

4.3. Çeşitli Varlık Biçimine Bürünmeleri

Cinler, Hz. Peygamber'in Nahle denilen bölgede bir grup sahabeye sabah namazını kıldırırken Kur'an okuyuşunu dinledikten sonra topluluklarına dönüp kavimlerine “Gerçekten biz hakka ileten, manasının inceliği, sözlerinin dizilişindeki güzelliği açısından insanların sözlerine benzemeyen, son derece eşsiz ve güzel bir Kur'an dinledik.”⁸³ demişlerdir. Bursevî, cinlerin bu sözlerinden konuşan varlıklar oldukları çıkarımını yapmıştır.⁸⁴ Bursevî, “Cinlerden bir ifrit, ‘Sen makamından kalkmadan önce ben onu sana getiririm. Gerçekten bu işe gücüm yeter, ben güvenilir biriyim’ dedi.”⁸⁵ ayetinden hareketle burada konuşan cine ifrit denmesinin nedeninin azgın ve habis bir cin olmasından kaynaklandığını, habis denilmesinin nedeninin de hoşlanılmayan ve akranlarını kendinden uzaklaştıran demek olduğunu ifade etmiştir. Bu cinin ismi Zekvân'dır. Süleyman (a.s.)'a daha önceleri baş kaldırmıştır. Hatta İran'daki Istahr şehri Zekvân'a nisbet edilmiştir. Bu cin dağ gibi iri yapılı olup ayağını, gözünün değdiği yere attığı ifade edilmiştir. Bursevî, bu cinin Hz. Süleyman'a Belkis'in tahtını taşımanın ağır gelmeyeceğini, içindeki mücevherleri ve kıymetli eşyaları muhafaza konusunda ona güvenebileceklerini, onları asla başkasıyla değiştirmeyeceğini söylediğini ifade etmiştir.⁸⁶ Âyetin içinde geçen konuşmaya ilaveten bu izahlar Bursevî'nin cinlerin konuşan varlıklar olduğuna dair kesin bir kanaati olduğunu ortaya koymuştur.

Cinlerin insan ve hayvan kılığına girdiğine dair Bursevî, tabîinden olan Ayzâr b. Hurays'ın, Hz. Peygamber'i Kur'an okurken dinleyen cinlerden biri hakkında anlattığı hikâyeyi anlatmıştır. Abdullah b. Mesûd'un yanına bir adam gelip yolculuk esnasında başlarından geçen bir olayda, kanlar içinde kıvranan yaralı bir yılanı rastladıklarını ve içlerinden birisinin sarığından biraz bez yırtarak yılanın yarasını sardığını ve toprağa defnettığını anlatmıştır. Hava kararınca istirahate çekildikleri esnada cinlerin dişilerinden en güzel iki kadın yanlarına gelip

⁸⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/188.

⁸¹ el-Cin, 72/14.

⁸² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/194.

⁸³ el-Cin, 72/1-2.

⁸⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/189.

⁸⁵ En-Neml, 27/39.

⁸⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 6/349.

yarasını sarıp gömdükleri kişinin Hz. Peygamber’i Kur’an okurken dinleyen en son cinlerden Amr olduğunu, Müslüman ve kafir cinler arasında yaşanan savaşta yaralandığını ifade ederek yaptıkları iyiliğin karşılığını vermek istediklerini söylemişlerdir. Onlar da Allah rızası için yaptıklarını söyleyince cinler oradan ayrılmışlardır.⁸⁷ Bu hikâyeye göre Bursevî, cinlerin konuştukları gibi kılıktan kılığa girebildiklerini de ifade etmektedir. Bursevî ruhani varlıkların kılıktan kılığa girebileceklerine dair Kur’an’da işaret bulunduğunu belirtir. Cebrail meleğinin insan kılığına girerek Hz. Meryem’e gözükmesi buna bir örnektir. “Onlarla kendi arasına bir perde çekmişti. Derken, ona ruhumuzu (Cebrail) gönderdik; ruh ona tam bir insan şeklinde görüldü.”⁸⁸ ayetinden hareketle Bursevî, Hz. Meryem’in yıkanıp temizlendikten sonra kıyafetini giydiği esnada yanına kıvrıkcık saçlı, parlak yüzlü, genç bir delikanlının geldiğini ifade etmiştir. Yani Cebrail’in insan sıfatının letafetinden ayrı olmaksızın yapısı, yaratılışı eksiksiz tam bir insan suretinde ona gözüktüğünü ifade etmiştir. Bursevî, Cebrail’in (a.s) ona insan suretinde gözükmemesinin nedenini ise ondan korkmadan çekinmeden sözüne kulak vermesi ve Allah’ın kelamından ona haber vereceklerini kabul etmesi olarak açıklamıştır. Yani “Eğer Cebrail meleği ona kendi suretinde görülseydi Meryem ondan korkar ve onun söyleyeceklerini dinlemezdi. Hâlbuki Cebrail meleği bir insanın doğmasına sebep olacak ruhu üfleme için gelmişti” yorumunu yapmıştır.⁸⁹

4.4. İyi, Kötü veya Bu İkisi Arasında Yer Alan Cinler

Cinlerin, Müslüman olmadan önce aralarında iyi ve kötülerinin olduğunu, insanlar gibi çeşitli gruplara ayrıldıklarını Kur’an belirtmektedir. “Doğrusu içimizde iyiler var ama aramızda başka türlü olanlarda var; hasılı biz farklı gruplardan oluşuyoruz.”⁹⁰ Bu ayetten hareketle Bursevî, cinlerin kendilerine ve başkalarına davranışlarında iyi hâl içerisinde olanların kötülüğe meyletmediklerini ve hayırlı kişiler olduklarını söylemiştir. Cinlerin bu ayetteki sözlerine binaen kendilerinin en salih kullar olduklarını, salih kul olmada kendilerinden daha aşağı seviyede olanların da bulunduğunu söylemiştir. Bursevî onları ne imanda ne de takvada kemal derecesine ulaşamayanlar olarak yorumlamıştır. Bursevî’ye göre bu cinler iyi hâl açısından burada zikredilenlere göre orta seviyededir. Bursevî, cinlere ait bazı grupların salih kul olarak nitelenmediklerini ifade etmiştir.⁹¹ Ayrıca Bursevî bu ayetten hareketle cinlerin dereceler

⁸⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/190. Bursevî’nin bu hikâyeyi nereden aldığına dair bir bilgi vermemiştir.

⁸⁸ Meryem, 19/17.

⁸⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 5/47.

⁹⁰ el-Cin, 72/11.

⁹¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/194.

bakımından birbirlerinden farklı farklı olduklarını kimilerinin hayatın nizamını, bedeninin salâhını düşünerek iyi olduklarını, kimilerinin de nefisin istek ve arzularına kapılarak kötü olduklarını belirterek, kimilerinin de ne iyi ne de kötü orta hâlde olduklarını ifade etmiştir.⁹² Bu bilgilerden hareketle Bursevî'ye göre iyi ve kötü cinlerin yanı sıra orta hâlli cinler vardır ve bu cinler takva sahibi olmayan cinlerdir.

Bursevî, cinlerin Kur'an'ı dinlemeden önce farklı yollara ayrıldıklarını, çeşitli mezheplere sahip olduklarını ifade etmiştir. Ayette yer alan “kûnnâ tarâika kîddeden” kısmını “her birinin eğilimi birbirinden farklı olan insan topluluğu” olarak ifade etmiştir. Bursevî, cinlerin ayrıldığı mezheplerin Mürcie, Kaderiye, Râvafiz, Havaric, Ehl-i Sünnet ve Şia olduğunu söylemiştir.⁹³ Bursevî'nin Kur'an-ı Kerim'in inişinden yaklaşık bir asır sonra zuhur eden mezhepleri zikretmesi bizi şaşırtmıştır. Bu mezheplerin ortaya çıkışlarına kısaca göz attığımızda şunları görürüz: Hz. Peygamber'in ahirete intikalinden sonra üçüncü halife Hz. Osman halifeliğinin ilk altı senesi herhangi bir sıkıntı yaşamazken ikinci altı yılında anlaşmazlıklar baş göstermiş önemli fitne ve fesatların ortasında kalmıştır. Hz. Osman öldürülmüş, Hz. Ali hakkında anlaşmazlığa düşülmüş, celm vakası yaşanmıştır. Hz. Ali ve Muaviye (ö. 60/680)'nin anlaşamaması neticesinde hakem tayin edilen Ebû Musa el-Eşârî (ö. 60/680) ve Amr b. el-Âs (ö. 43/663)'in hükümleri yeni anlaşmazlıkları ortaya çıkarmıştır. Sahabenin son devirlerinde kader ve istitaa konularından bahseden Mâbed el-Cüheynî (ö. 80/699)'den sonra Gaylân ed-Dımeşkî (ö. 80/699), Ca'd b. Dirhem ve Yunus el-Esvârî'nin düşünceleri oluşmuş, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)'nin meclisini öğrencisi Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) terkederek mutezîlî fikirleri ortaya atmıştır. Bütün bu fikir ayrılıkları yeni bir ilmin ve mezheplerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁹⁴ Tamamen insani olaylar sonucunda ortaya çıkan mezhepleri cinlere mal etmenin mantığını anlamak mümkün olmamıştır.

4.5. Vesvese Vermeleri

Bursevî, cinlerin ince cisimler olup insanların ve meleklerin şekline benzemediklerini ama insanlar gibi idrak eden düşünebilen yaratıklar olduklarını, insanlara görünmediklerini, onlarla ancak mucize verilen kişilerin yani peygamberlerin konuşabildiğini, cinlerin peygamberler dışında insanlara vesvese verebildiğini ifade etmiştir.⁹⁵ Bu hususa delil olarak “O

⁹² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/194.

⁹³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/194.

⁹⁴ Neşet Çağatay – İbrahim Ağâh Çubukçu, “İslam Mezhepleri Tarihi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 131/? (1976), 6.

⁹⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/188.

gizlice vesvese verenin şerrinden”⁹⁶ ayetini işaret etmiştir. Bursevî, vesvese kavramını “visvas; vesvese anlamında isimdir. O da işitilmediği için kaçınmanın mümkün olmadığı gizli ses demektir” şeklinde açıklamıştır. Bursevî vesvesenin, vesvese verenin tekrar ettiği ve vesvese verdiği kişiye vurgulayıp pekiştirerek söylediği bir söz olduğunu belirterek bu tekrara karşılık lafzının da tekrarlandığını ifade etmiştir. Visvastan kastedilenin şeytan olduğunu ve insanı sesi duyulmayan, ancak kalbin duyabileceği gizli bir ifadeyle günaha çağırdığını söylemiştir. Bu çağrıyı da Allah’ın rahmetini zikredip, daha çok yaşayacağını ve tevbe etmek için daha çok vakti bulunduğunu aklına sokarak yaptığını ifade etmiştir. Akabinde Bursevî, Nas süresinin 5. ayetinde geçen “(o şeytan) Gerek cinden gerek insandan (olsun).” ifadesindeki “cinne” kelimesini “vesvese veren cin topluluğu” şeklinde yorumlamıştır. Ayrıca En’am süresi 112. ayette “insan ve cin şeytanları” ifadesiyle de cin şeytanının, insan şeytanları gibi bazen vesvese verip bazen saklandıklarını, bâtil fikirler ortaya koyup kendilerini şefkatli bir nasihatçi suretinde gösterdiklerini ifade etmiştir. Bursevî, bunlardan hareketle nasihatçi suretinde gelip vesvese veren cin şeytanını kişi dinlemeye devam ederse vesvesenin devam edeceğini, aksi takdirde kişi dinlemez kınarsa da vesvesenin devam etmeyeceğini ifade etmiştir.⁹⁷

4.6. Yalancı Söylemeleri

Bursevî, cinlerin ancak Kur’an’ı dinleyip de imana ve Allah’ın birliğine inanınca içlerindeki kafirlerinin inandıkları şeylerdeki hataları görebildiklerini belirtmiştir. Bu hatalar Allah’a ortak koşma ve çocuk sahibi olma gibi yaratıklarına benzetme idi. “*O ne eş ne de çocuk edinmiştir.*”⁹⁸ ayetini dinlediklerinde yüce Allah’ın ululuğunu, zenginliğini ya da saltanatını dolayısıyla böylesi eksik sıfatlardan uzak tuttular.⁹⁹ Cinler, içlerindeki kafir cinlerin Allah’a yakışmayacak şeyler isnat ettiklerini “Demek aramızdaki beyinsiz, Allah hakkında ipe sapa gelmez şeyler söylüyormuş.”¹⁰⁰ ayetiyle onların yalan uydurduklarını söylemişlerdir. Bursevî bu ayette geçen “sefiyhuna/cahil, beyinsiz olanımız” kelimesi ile kastedilenin iblis veya cinlerin azgınları olduğunu ifade etmiş ayette yer alan *şetatan* kelimesini zulümde ve başka konularda haddi aşmak şeklinde açıklamıştır. Kısaca Bursevî’ye göre; onlar, Allah hakkında bu şekilde konuşarak haddi aşmış, doğrudan uzaklaşmış, Allah’a eş ve çocuk isnat etmişlerdir. Bursevî bu ayetten hareketle; bilgisi ile amel etmeyen âlim kimsenin cahil olarak görüldüğünü, bu

⁹⁶ en-Nâs, 114/4.

⁹⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/549-550.

⁹⁸ el-Cin, 72/3.

⁹⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/190.

¹⁰⁰ el-Cin, 72/4.

bağlamda İblis'in ilim ehli olmasına karşın ilmiyle hareket etmediği için beyinsiz cahil olarak nitelendirildiğini söylemiştir.¹⁰¹

Bursevî'ye göre; Kur'an'ı dinleyip de hidayete eren ve Müslüman olan cinler "Hâlbuki biz gerek insanlar gerekse cinler Allah hakkında asla yalan söylemezler, sanmıştık."¹⁰² ifadeleriyle özürlerini beyan etmişlerdir. Onlar hiç kimse ebediyen Allah'a karşı yalan söylemez zannetmişler ve o akılsızların söylediklerine kulak vererek Allah'a ortak koşmaya, çocuğu bulunabileceğine inanmışlardır. Kur'an'ı dinledikten sonra onların Allah'a karşı yalan söylediklerini, iftira ettiklerini anlamışlardır.¹⁰³

Bursevî, cinlerin hiç kimsenin Allah hakkında yalan söylemeyeceklerini zannettiklerini, gözün Allah'ın şeklini, rengini, kulağın onun sesini işitebileceğine inandıklarını fakat Kur'an'ı dinledikten ve iman ettikten sonra O'nun ne bir rengi, ne bir şekli, ne de bir sesi olmadığını, O'nun vehmedilemez olduğunu, Allah'ın kelamının, düşünce, hayale sığmaz kıyaslar, akli öncüller ve hayal üstü bir hayal, fikirden alınmış kelam cinsinden bir kelam olmadığını anladıklarını ifade etmiştir.¹⁰⁴

4.7. Kulak Hırsızlığı Yapmaları

Kur'an, cinlerin göğe yükselip kulak hırsızlığı yaparak haber almaya çalıştıklarını fakat meleklerin buna izin vermediğini "Hakikaten biz (cinler) göğü yokladık, onu güçlü bekçilerle ve alev toplarıyla doldurulmuş bulduk."¹⁰⁵ ayetiyle ifade etmiştir. Bursevî, cinlerin, meleklerin birbirlerine haber verdikleri ya da aralarında konuştukları şeyleri dinleyerek kâhinlere ulaştırmayı amaçladıklarından gökyüzüne yükseldiklerini söylemektedir. Ayette geçen "lems" kelimesini "yoklamak" şeklinde yorumlayan Bursevî, bu kelimenin herhangi bir şeyi talep etmek için dokunmak manasına geldiğini ifade etmiştir. Bursevî Cin suresi 8. ayette zikredilen bekçilerin, gökyüzünü koruyan, geleni çeviren melekler olduğunu *haras* kelimesinin bekçi anlamına geldiğini söylemiş yine ayette geçen "şedîden" kelimesinin tekil olduğunu ve "güçlü" anlamı verildiğini dolayısıyla ayete göre cinlerin, göğe yükselip amaçlarına ulaşamadıklarını, melekler tarafından kovulduklarını söylemektedir.¹⁰⁶

¹⁰¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/190-191.

¹⁰² el-Cin, 72/5.

¹⁰³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/191.

¹⁰⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/191. Bursevi bu bilgileri Kâşânî (ö. 730/1330)'den aldığını belirtmiştir.

¹⁰⁵ el-Cin, 72/8.

¹⁰⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/192-193.

Cinler çok önceden beri göklere ulaşır, oradaki meleklerin konuşmalarına kulak hırsızlığı yapar, aldıkları bilgilere kendileri de eklemeler yapar, onlarla irtibata geçen kâhinlere anlatırlardı. Nitekim Kur'an'da "Hâlbuki biz (daha önce, göğü) dinlemek için onun oturabilecek yerlerinde otururduk." ayeti ile bu hususa işaret edilmiştir.¹⁰⁷ Bursevî, cinlerin gökyüzünün bazı kısımlarında haberleri dinlemek için oturacak yerlerin bulunduğunu, cinlerin her birinin gökyüzünde kendine ait özel bir yerinin olduğunu ve oradan göğü dinlediğini ifade etmiştir."¹⁰⁸

Bursevî, Hz. Peygamber'in bu hususla alakalı bir hadisine yer vermiştir. Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in bu konuyla ilgili şöyle buyurduğunu söylemiştir: "Melekler bulutlara inerler ve gökte takdir bulunan şeyleri söylerler, şeytanlar ise kulak hırsızlığı yapıp onlardan bazı şeyleri duyarlar ve bunları kâhinlere bildirirler. Kâhinlerde kendi kafalarından onların yanına yüz tane yalan katarlar."¹⁰⁹ Bu rivayetten hareketle Bursevî, göklerden haber çalma ile bulutlardan haber çalma şeklindeki haberleri uzlaştırmanın mümkün olduğunu dile getirmiştir. Yani meleklerin bazen bulutlarda bazen de gökte konuştuklarını cinlerin cisimleri latif olduğundan kısa sürede gökyüzüne ulaşmalarına engel herhangi bir durum olmadığını ve kulak hırsızlığı yapabildiklerini ifade etmiştir. Çünkü onların yaratılışları ya nârî, hevaî veya dûhanîdir. Yani ateş, hava veya duman gibidir. Bu nedenle cinler ateş ve hava kürelerinde ilerlerken onlardan etkilenmemişlerdir. Eğer etkilenmiş oldukları kabul edilirse bu takdirde onların gökyüzüne ulaşmaları istidrâc kabilindedir. Yani günahkarların günahlarını artırmak için Allah göğe çıkmalarına istidrâc kabilinden izin vermiştir. .¹¹⁰

Bursevî, gökyüzü sakinlerini dinleyerek kulak hırsızlığı yapan cinlerin amaçlarına ulaşamadıklarını, alev toplarıyla uzaklaştırıldıklarını ve gökleri dinlemelerinin engellendiğini "Fakat şimdi kim dinlemek isterse kendisini gözetleyen bir alev topuyla karşılaşıyor."¹¹¹ ayetiyle ifade etmiştir. Bursevî bu olayı "Tabii güçler, kalbin semasına girmek istiyorlar ve kalbi, melekî ve rahmânî düşünce bekçileriyle dopdolu buluyorlar. Bu düşünceler adeta birer bekçi olup nefsanî ve şeytanî düşüncenin yollarını gözetleyip bekliyorlar ve onların ardından Rabbin nuruyla aydınlanmış kalp nurunun ateşiyle onlara hücum ediyorlar." ifadeleriyle

¹⁰⁷ el-Cin, 72/9.

¹⁰⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/193.

¹⁰⁹ Ebî Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrahim b. el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr. İmâd et-Tayyâr- Yâsir Hasan-İzzuddîn Dalî, (Beyrut-Lübnan: Resalah yayıncıları, 1433/2012), "Bed'ül-halk", 6 (No. 3210); Müslim, "Selam", 122 (No. 2228).

¹¹⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/193.

¹¹¹ el-Cin, 72/9.

anlatmış, cinlerin ateş toplarıyla kovulmalarını Hz. Peygamber'in risaletinden önce olduğunu fakat onun risaletinden sonra cinlerin göğü dinlemeleri ve kulak hırsızlığı yapmalarının çoğaldığını ifade etmiştir. Bursevî, bu olanların gittikçe artış göstermesinin insanları ve cinleri rahatsız ettiğini ve insanların Hz. Peygamber'in sözlerinin kahinlerin sözleriyle karıştırılabileceği ihtimaline karşılık göğe kulak vermek ve kulak hırsızlığı yapmanın kökünden engellendiğini söylemiştir.¹¹²

Sonuç

Cinler metafizik âlem kapsamında varlıklar olup geçmişten günümüze efsanevi, mitolojik anlatımlara konu olmuştur. Allah Teâlâ cinlerin varlığını bizlere Kur'an aracılığıyla bildirmiştir. "Cin" kavramı "örtmek, gizlemek" manasında "cnn" fiilinden oluşmuş ve beş duyu organıyla idrak edilemeyen, görünmeyen ruhanî varlıklar şeklinde tanımlanmıştır. Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde cinlerden bahsedilmiş hatta Kur'an'da cinler hakkında süre inmiştir. Müstakil bir süre olan Cin suresinin bazı ayetleri incelendiğinde cinlerin birçok özelliğine yer verildiği görülür. Bunun yanı sıra Kur'an'da cinlerin yaratılış maddesine, insanlardan daha güçlü olup Hz. Süleyman'ın onları bazı ağır işlerde kullanıldığına, Hz. Süleyman'ın ordusunda yer aldıklarına, hızlı hareket edebildiklerine, fani olduklarına, akıl sahibi varlıklar olduklarına ve insanlar gibi Allah'ın emir ve yasaklarından sorumlu olduklarına değinilmiştir.

İsmail Hakkı Bursevî *Rûhu'l-Beyân* tefsirini yazarken daha çok vaaz şeklinde anlatıma ağırlık vermiş, insanların anlayabilecekleri şekilde ayetleri açıklamıştır. Örneğin Kur'an ayetlerinden hareketle cinlerin görünmeyen varlıklar olmasının nedenini mahiyeti ile bağlantılı açıklamıştır. Bursevî, cinlerin mahiyeti ile alakalı olarak bazı alimlerin görüşlerinden de yararlanarak birkaç maddeye yer vermiştir. Bu maddeler; dumandan arınmış saf ateş, öz ateş, yıldırım, hava ve ateşin karışımı, kavurucu rüzgâr gibi maddelerdir. Bu maddeler, insan vücuduna nüfuz etme özelliğine sahip olduğuna göre cinlerin de aynı özelliği taşıması insanın içine işlemelerine kanıttır.

Bursevî, cinlerin atalarının "Cânn" olduğunu, Hz. Âdem'den (a.s) örnek vererek anlatmıştır. Bursevî, Kur'an ayetlerinden hareketle cinlerin özelliklerine yer vermiş, Müslüman ve kafir cinlerin olduğunu Kur'an ayetlerinin yanı sıra İbn Abbas'dan gelen bir hadisle anlatmıştır. Bursevî, öğüt ve ibretler alınacak hikayelerle ayetleri yorumlamıştır. Bu bağlamda cinlerin konuşan varlıklar olduğuna ek olarak, kılıktan kılığa girip yılan ve insan suretinde

¹¹² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/193.

insanlarla konuştuklarını da tabiinden olan Ayzar b. Hurayz'dan aldığı bir hikayeyle ifade etmiştir. Bursevî'nin âyetleri yorumlarken genellikle Kur'an ve rivayetler çerçevesinde yaklaştığını görüyoruz fakat hiçbir hadis kaynağında yer almayan bu hikâyeyi zikretmesi bizi şaşırtmıştır. Bursevî cinlerin Mürcie, Kaderiye, Havaric, Râvafiz, Ehl-i sünnet ve Şia gibi gruplara ayrıldıklarını ifade etmiştir. Bursevî, Kur'an'ın inişinden yaklaşık bir asır sonra ortaya çıkan bu gruplara cinlerin mensup olduğundan bahsetmesi de şaşılacak bir durumdur. Ayrıca Bursevî, Kur'an'da cinlerin iyi ve kötü olanlarından bahsedilmesinin yanı sıra orta sınıfta olanlarında olduğundan bahsetmiş, onların ise imanda ve takvada kemal derecesine ulaşamayanlar olduklarını ifade etmiştir.

Bursevî, bir grup cinin Kur'an ayetlerini dinledikten sonra Müslüman olduğunu, bazı rivayetlerin aksine o esnada Hz. Peygamber ile herhangi bir temasta bulunmadıklarını ifade etmiştir. Bursevî, cinlerin Müslüman olmadan önceki hatalarını fark ettiklerini, bu hatalarının da yalancı cinlerin söylediği gibi Allah'a eş koşma ve evlat isnat etme şeklinde olduğunu ifade etmiştir. Bursevî, yalancı cinleri şeytan olarak nitelendirmiş ve şeytanın bilgili olmasına rağmen bilgisi ile amel etmeyince beyinsiz cahillerden olduğunu söylemiştir.

Bursevî, cinlerin insanlardan farklı özellikler göstererek göğe yükseldiklerini bunun da yaratılışlarından ya da Allah'ın onlara izin vermesinden kaynaklanabileceğini ifade etmiştir. Allah'ın onlara izin vermesi mucize kabilinden olup aslında onların günahlarına günah katması olarak tanımlayan Bursevî, Kur'an ayetlerinden hareketle kulak hırsızlığı yapan cinlerin melekler tarafından alev toplarıyla uzaklaştırıldıklarını ifade etmiştir. Ayrıca Bursevî, Hz. Peygamber'in risalet görevine başlamasından sonra cinlerin göğe yükselip haber çalmalarının çoğaldığını fakat melekler tarafından onlara hiç izin verilmediğini vurgulamıştır.

KAYNAKÇA

- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. 1 Cilt. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yayınları, 1974.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. İmâd et-Tayyâr- Yâsir Hasan- İzzuddîn Dalî, 2 cilt.b.y.: Beyrut-Lübnan: Resalah Yayıncıları, yeni basım, 1433/2012.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. çev. Kâmil Yılmaz vd. 23 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2020.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tamâmü'l-Feyz fî Bâbi'r-Ricâl*. çev. Ramazan Muslu vd. 1 Cilt. İstanbul: İmak Ofset Basım Yayın, 2020.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*. 10 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-turâsi'l arabî, b.y., t.y.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996,
- Çağatay, Neşet – Çubukçu, İbrahim Ağâh. “İslam Mezhepleri Tarihi”, 1 Cilt. Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi, b.y., 1985.
- Çelebi İlyas, “*Kur'ân-ı Kerim'de İnsan-Cin Münasebeti*”. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 45 (1995-1997), 13-15.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrû'l-hadîs*. 10 Cilt. Kahire: Daru'l İhya Kitabu'l-Arabiyye, 1383.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâkes-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenî Ebî Dâvûd*. nşr. İzzet Ubeyd-Âdil es-Seyyid. 5 Cilt. Suriye-Humus: Muhammed Ali el-Seyad, b.y., 1969/1338.
- Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 5 Cilt. b.y.: Beyrut: Arap Mirasını Canlandırma Evi, t.y.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Abdülhamid Hindavi. 4 Cilt. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- İsfahânî, er-Rağîb. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. 1 Cilt. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, b.y., 1430/2009.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Yusuf Hayyat-Nedim Maraşlı. 3 Cilt. İran: Edebu'l- Havzâ, 3. Basım, 1405.
- Kaçar, Abdulgani. *Eski Mezopotamya'da Büyü ve Büyücülük*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu: Meal-Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l İhya Turas, 1. Baskı, 1423.
- Namlı, Ali. *İsmâil Hakkı Bursevî*. 1 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen-i Nesâî*. nşr. Abdülfettah Ebû Gudde, 9 cilt. Beyrut-Lübnan: Halep İslami Yayınlar Ofisi, 3. Basım, 1409/1988.
- Özasma Halil İbrahim, “*Cin Algısı Ölçeği: Gerçeklik ve Güvenirlilik Çalışması*”, Kilis, 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/1 (Mart 2020).
- Polat Emanullah, “*Cin Sûresi Perspektifinde Cinlerin Varlığı*”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14/53 (Bahar: 2015), 345.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fî ulûmu'l-Kur'an*. 1 Cilt. Beyrut: Darü'l-Cil, İlk Basım, 1405-1985.
- Şahin M. Süreyya, “*Cin*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/8. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el- Âmulî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmiu'l beyân'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 12 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 1431/2010.

Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmîzî*. nşr. Sıdkı Muhammed Cemil el-Attar, 5 cilt. Beyrut-Lübnan: Dar Al-Fikr Yayınevi, 1414/1994.
Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati*. ed. Mustafa Koç. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2014.
Yazır Elmalılı, *Hakdini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Basım, 1979.

THEAETETUS DİYALOĞU BAĞLAMINDA PLATON'DA BİLGİNİN TANIMI SORUNU*

Abdullah Enes AYDIN

Arş. Gör., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

Res. Asst., Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences

Department of Philosophy and Religious Sciences

Kırıkkale, Türkiye.

aenesaydin@kku.edu.tr

orcid.org/0000-0003-0978-0333

Öz

Bilgi felsefesinin kendisine konu edindiği temel soru “Bilgi nedir?” sorusudur. Bu çalışma, Platon’un *Theaetetus* diyalogunda bilginin tanımına dair ortaya koyduğu sorunları incelemektedir. Platon’un bilgi felsefesi, idealar teorisi temelinde şekillenmiş olup unutulmuş bilginin hatırlanması (*anamnesis*) ve diyalektik yöntemle bilginin nelığının kavranması hususunu içerir. *Theaetetus* diyalogunda, bilginin algı (*aisthesis*), doğru inanç (alêthê doxa) ve kanıta dayalı doğru inanç (*logou alêthê doxan*) olarak tanımlandığı üç farklı önerme ele alınır. Bu tanımların nasıl tartışıldığı ve çürütüldüğü detaylandırılırken, Platon’un bilgiye dair epistemik kaygıları ve bilgi tanımına eklediği “logos” koşulunun yansımaları da ele alınır. Platon’un, idealar dünyasındaki bilgi ile algılanabilir dünyadaki bilgiyi logos şartı özelinde birleştirme çabası, onun *Theaetetus* diyalogu bağlamında bilgi tanımında kesin bir sonuca varamamasının nedenini de açıklar. Platon, her üç tanımın da yeterli olmadığını belirtir ve bilginin kesin bir tanımına ulaşmamayı tercih eder. Bu çalışma, Platon’un geleneksel bilgi tanımına dair epistemik kaygılarını ve bu kaygıların çağdaş epistemolojideki Gettier sorunu olarak karşımıza çıkan yansımalarını değerlendirir.

Anahtar Kelimeler: Epistemoloji, Platon, Theaetetus, Bilgi, Bilgi Tanımı, İnanç, Gerekçendirme.

The PROBLEM of DEFINITION of KNOWLEDGE in PLATO’S THEAETETUS DIALOGUE

Abstract

The fundamental question addressed by epistemology is “What is knowledge?”. This study examines the problems Plato presents regarding the definition of knowledge in his *Theaetetus* dialogue. Plato’s epistemology is shaped by his theory of forms and involves the recollection of forgotten knowledge (*anamnesis*) and the understanding of the nature of knowledge through the dialectical method. In the *Theaetetus* dialogue, three different propositions are considered

* Bu makale, Prof. Dr. Ali ÇETİN danışmanlığında yürütülen yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

for defining knowledge: perception (*aisthesis*), true belief (*alêthê doxa*), and justified true belief (*logou alêthê doxan*). While detailing how these definitions are debated and refuted, Plato's epistemic concerns about knowledge and the implications of the "logos" condition he adds to the definition of knowledge are also examined. Plato's effort to unify knowledge in the realm of forms with knowledge in the perceptible world, specifically through the condition of logos, explains why he does not reach a definitive conclusion about the definition of knowledge in the context of the *Theaetetus* dialogue. Plato indicates that none of the three definitions are sufficient and chooses not to arrive at a definitive definition of knowledge. This study evaluates Plato's epistemic concerns regarding the traditional definition of knowledge and how these concerns manifest in contemporary epistemology as the Gettier problem.

Keywords: Epistemology, Plato, Theaetetus, Knowledge, Definition of Knowledge, Belief, Justification.

Giriş

Platon'un (MÖ 427-347) bilgi felsefesi üzerine düşünürken, ilk akla gelen idealar teorisi olacaktır. İdealar teorisi, asıl/idea ve model/suret olmak üzere ikili yapıya sahip bir varlık anlayışı temelinde ontolojik gayeler ile bir bilgi sahası kurgular. Bu bilgi kurgusunun merkezinde unutulmuş bilginin hatırlanması (*anamnesis*) ve bu hatırlamayı sürekli kılmak ve bilimsel olanı geliştirmek adına diyalektik yöntem bulunmaktadır. Her iki yöntem de aslında, Platon için "Bilginin kaynağı nedir?" sorusuna verilen bir cevap mahiyetindedir. *Anamnesis* (hatırlama) kuramı, ruhun daha önce kavramış olduğu ideaların hatırlanması ve yaşama tatbikinden ibarettir.¹ Diyalektik yöntem ise, var olanı kavramsal açıdan kavrama sanatı olarak eşyanın hakikatini bilmek ve bilimsel bilgiyi geliştirmek amacıyla ilkenin özüne ulaşma aracıdır.² Hatırlama ve diyalektik yöntemi kullanılarak bilginin ulaşılabilir bir yapıda olduğu da şifahen ifade edilmiş olur. Fakat, çalışmanın ana eksenini; Platon felsefesinin başat karakteri olan idealar teorisi etrafında bir bilgi tanımı yahut epistemolojik temel arayışı oluşturmayıp Platon'un yaşlılık dönemi diyaloglarından olan *Theaetetus* diyalogu üzerinden bilginin tanımına dair bir inceleme oluşturacaktır. Bu çalışmada, Platon'un *Theaetetus* diyalogunda bilginin tanımına dair yaptığı tartışmalar, metin analizi yöntemiyle incelenecektir. Diyalogdaki argümanlar, karşı argümanlar ve çürütmeler dikkatlice analiz edilerek Platon'un bilgi tanımına

¹ Platon, *Diyaloglar I*, "Menon", çev. Adnan Cemgil, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 162-171 (80e-86c).; Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 227 (510 d).

² Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 255-257 (533c-533d-534e).

dair geliştirdiği yaklaşımlar değerlendirilecektir. Ayrıca, Platon'un bilgi tanımı sorununa dair ortaya koyduğu epistemik kaygılar, çağdaş epistemoloji bağlamında yorumlanacaktır.

Theaetetus diyalogu, Platon'un idealar teorisi üzerinden kurgulamış olduğu değişmez ideaların bilgisinin konumlandırılışı yerine şeylerin külliliğinin zihinsel olarak kavranması açısından önem arz eder. Çalışmamızın temelinde diğer diyalogların değil de *Theaetetus* diyalogunun yer almasının sebebi, idealar teorisinden farklılaşma ve zemin-kavram olarak bilgiye bakışın değişme ihtimalinin sorgulanmış olmasıdır. İdeal olanın bilgisine ilişkin olan meşhur kanaat korunurken, gerçekçi bir yaklaşım ile şeylerin tümelliğinin sonucunda varılabilecek yargıların incelenmiş olması bu diyalogun yalnızca bilginin tanımını değil; Platon'un kendi fikri zeminini güncellemesi olarak da önemli olduğunu gösterir. *Theaetetus* diyalogu üzerinden bilginin neliğine gelmeden önce; Platon'un mümkün olduğuna inandığı bilgiyi tanımlama biçimlerine göz atmakta fayda vardır: *Devlet* diyalogunda geçen ilk tanıma göre bilgi, nesnesi ile konusu idealar olan entelektüel bir üründür; ikinci tanıma göre ise görünüşlerden idealara doğru yükselecek şekilde entelektüel bir gelişme sürecidir.³ Peki, bu iki tanım da geçerliliğini korurken Platon; niçin bilgiye dair bir sınır bulma arayışına girmiş olabilir? Görüldüğu üzere her iki tanımlamanın işaret ettiği yerde bilginin neliğine dair ayırıcı bir vafsa yahut mantık dilinde söylenirse fasıllar/ayrımalar ile karşılaşmak mümkün değildir. Bu sebeple Platon, bilginin neliğine dair arayışını *Theaetetus* diyalogunda bir hitama ulaştırmak ister. Bu arzuya ulaşmak adına diyalektik yöntemi işlevsel kullandığına dair ayrıntıları da çalışmamızın ilerleyen kısımlarında; özellikle bilginin dereceleri bölümünde görmek mümkündür.

Theaetetus diyalogu, hem geleneksel bilgi tanımını düşünce tarihi aracılığı ile çağlara sunması hem de çağdaş epistemoloji için özellikle analitik felsefe kanadında; ampirizm ve rasyonalizm arasında bilimsel bilgi ve bilginin kesinliği bağlamında yeni ve yapıcı bir tanım arayışına yeni bir veçhe kazandırma arzusuna zemin oluşturması hasebiyle önem arz eder. Çalışmanın omurgasını *Theaetetus* diyalogu özelinde Platon'un "Bilgi nedir?" sorusuna verdiği cevaplar ve bu cevaplar etrafında bilginin tanımlanmasında ortaya çıkan sorunlar ve bu meselenin ürettiği epistemik kaygılar oluşturacaktır. Bu çalışmayı önemli kılan husus ise, geleneksel bilgi tanımının geçerliliğini koruyup koruyamadığına dair ortaya koyulabilecek

³ Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 67.

herhangi çağdaş bir çalışma için sınır-kavram ile bilginin neliği hususuna Platon'un verdiği cevapların hem işaret edilmesi hem de yorumlanmaya çalışılmasıdır.

Bu incelemenin ilk kısmında; *Theaetetus* diyalogunun hem kendi anlatısına hem de epistemoloji alanına sunduklarına dair yüzeysel bir değerlendirme yapılacaktır. Sonrasında, diyalog merkezinde bilgi tanımının gerekliliği ve bilgi tanımında bulunurken ortaya çıkan bilgi derecelerinin Platon'daki karşılığına değinilip bu tanımlama faaliyetinin ortaya çıkardığı sonuçlara işaret edilecektir. İncelemenin asıl odaklandığı yer ise bilgi tanımını bir sorun olarak kabul ettikten sonra “Bilgi nedir?” sorusuna Platon'un *Theaetetus* diyalogunda verdiği üç farklı yanıtı ele aldığı kısımdır. Bahsi geçen diyalog her ne kadar bu tanımların her birisini geçersiz kılacak şekilde bitmiş olsa da hem bilginin tanımını tartışması hem de Platon'un bu tanımları niçin kabul etmemiş olabileceğine dair ortaya koyulacak yorumlar ile epistemik kaygılar gösterilmeye çalışacaktır. Kısacası, çalışma Platon'un ortaya koyduğu geleneksel bilgi tanımı bağlamında Platon epistemolojisi üzerine bir inceleme çabasını barındırmaktadır.

1. Diyalog Neleri Anlatıyor?

Diyalog; Eukleides, Terpsion, Sokrates, Theodoros ve Theaetetus karakterleri arasında gerçekleşen bir konuşmadan oluşsa da asli karakterler olarak Sokrates ve geometri bilginleri Theodoros ve Theaetetus olduğu söylenebilir. Diyalogun bu iki karakter üzerinde yoğunlaşarak anlatısına devam etmesinin sebebi geometri gibi kesinlik gerektiren bir bilimin ustalarının; “Bilgi nedir? gibi sınır ve kesinlik gerektiren bir önerme için anlaşılır ve geçerli bir fikir sunma ihtimallerinin daha olası olmasıdır. Diyalog, iki farklı zeminden ilerler. İlki; Sokrates'in ebelik sanatını kullanarak hem doğurtma yöntemini aşikâr etmesi hem de bu ebelik sanatının nihai hedefinin gösterilmesidir. İkinci zemin ise, çalışmanın konusunu da içeren bilgiyi tanımlama çabasıdır. Diyaloga giriş olarak sayılabilecek kısımda yer alan ve Theaetetus'un onay ifadeleri ile benimsediği görülen bilgelik meselesine dair sunulan şu üç tez de gözden kaçmamalıdır: 1. Öğrenmek, öğrenilen konuda daha bilge olmaktır.⁴ 2. Bilgelik sayesinde bilgiler daha bilge olurlar.⁵ 3. Bilgi (*epistêmê*) ile bilgelik (*sophia*) aynı şeydir.⁶ Çünkü; bilgelik ile bilgi arasında kurulan bağıntı; “Niçin bilgi sahibi olmalıyız?” ve “İnsan hayatı için bilgiyi elde etmenin önemi nedir?” sorularına bir cevap minvalindedir. Diğer bir ifade ile bilge olmanın inceliği, bilgi ile

⁴ Platon, *Diyaloglar 2*, “Theaitetos”, çev. Macit Gökberk, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 185 (145d8-9).

⁵ Platon, *Theaitetos*, 185 (145d11).

⁶ Platon, *Theaitetos*, 186 (145e5).

kurulan ilişkinin çift yönlü olmasında yatmaktadır: Bilge isen bilgi sahibisin, bilgi sahibi isen bilgesindir.

Diyaloğun ilerleyen kısımlarında; bilginin özü ve bilginin neye göre tanımlanacağına dair konuşmalar yer alır. Her ne kadar Platon bu diyalogda; bilmenin anlamları bağlamında “nasılın bilgisi yahut ustalık bilgisi (*knowing how*)”, “tanışıklık bilgisi (*knowing by acquaintance*)” ve “önermesel bilgi (*knowing that*)” arasında açık bir ayrım yapmamıştır. Fakat bilginin özü ve bilginin neye göre tanımlanacağına dair pasajlarda bilmenin anlamlarına ilişkin bazı örnekler verdiği söylenebilir.⁷ Ayakkabı ustasına dair verdiği örnekte; ayakkabıcılık ile ayakkabı yapmaya dair bilginin anlaşıldığı söylenmesi üzerine Platon, asıl olanın bilginin neye ait olduğundan daha ziyade bilginin özünü öğrenmek olduğunu ifade eder.⁸ Yani, nasılın bilgisinin bir bilgi türü olduğu bilmenin anlamları minvalinde bir ayrım yapmadan kabul etmiş olmak ile beraber; bu tür bir bilginin bilme eyleminin anlam alanı ile alakalı olmadığını ve bilginin neliğine bir cevap vermediğini gösterir. Ki önermesel bilgi haricinde herhangi bir bilme alanı ile bilginin özüne ulaşamayacağını da işaret etmiş olur. İşte bundan dolayı, Platon’un bilginin neliğine dair yaptığı diyalektik soruşturmada; epistemoloji alanını ilgilendiren bilginin yalnızca önermesel bilgi olduğunu açıktan olmasa da ifade ettiği söylenilebilir. Kısacası, Platon “tekhne”nin bilgisinin episteme alanında yer almadığını *Theaitetos* diyalogunun başlarında ifade eder.

Malumdur ki Sokrates’in annesinin mesleği ebeldir.⁹ Platon, bu ebe mesleğinin gerektirdiği görev ve sorumluluklar ile bilge insanın sahip olması gerektiğine inandığı ebelik sanatı arasında hususen doğurtma odağında benzerlikler kurarak ebelik metaforunu diyalogun akışı içerisine yerleştirir. Ebe olarak doğurtma eyleminde bulunacak kişinin görevini ise; gerçek olan ile gerçek olmayanı ayırt etmek olarak belirler Platon.¹⁰ Bu doğurtma sanatı sayesinde ebelere benzeyen bilge kişi için bu eylemin nihai gayesi ise, insan ruhlarına yönelerek ruhun ortaya koyduklarının gerçekliğini ve doğruluğunu araştırarak gerçek olmayanı ayırt etmektir. Fakat bu sanata ancak Tanrı’nın ve Sokrates’in sahip olduğu ise ayrıca değerlendirilmesi gereken bir husustur.¹¹ Diyalogun bundan sonraki kısmı; çalışmanın üzerine ihtimamla

⁷ Walter Garrison Runciman, *Plato's Later Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 17.

⁸ Platon, *Theaitetos*, 186-187 (146d-e.)

⁹ Platon, *Theaitetos*, 189 (149a).

¹⁰ Platon, *Theaitetos*, 191 (150b).

¹¹ Platon, *Theaitetos*, 191-192 (150b-d).

eğileceği “Bilgi nedir?” sorusuna dair verilen üç farklı yanıt ile devam eder. Bu yanıtlar şu şekildedir: 1. Bilgi, algıdır (*aisthêsis*).¹² 2. Bilgi, doğru inançtır (*alêthê doxa*).¹³ 3. Bilgi, kanıta dayalı doğru inançtır (*logou alêthê doxan*).¹⁴ Fakat her üç yanıtın tartışılması ve sorgulanmasının akabinde; Platon idealar teorisi ile eş güdümlü olduğu iddia edilebilecek şekilde bu üç önermenin bilginin neliğe dair istenilen yanıtı vermediğini ifade edecektir.

2. Diyaloğun Epistemoloji Açısından Önemi

Çağdaş epistemolojide Gettier sorunu olarak adlandırılan ve sonrasında ortaya çıkan bilginin tanımına dair sorgulama ve analizlerin kavramsal yapısını Platon’un *Theaetetus* diyalogunda ortaya koyduğu geleneksel bilgi tanımı oluşturmaktadır. İnanç, doğruluk ve gerekçelendirme yahut teminat altına alma olarak sınıflandırılabilen bu üçlü koşul; epistemolojinin alametifarikasıdır. Bu kavram şemasının oluşmasından sonra çağdaş felsefe, bilgiye giden yola kesinlik kazandırabilme ve bilginin bilgi olmama ihtimallerini ortadan kaldırma iradesini benimsemiştir. Bundan dolayı, bu diyalog yalnızca Antik Yunanlılar için yahut İslam felsefesi için önem arz etmemektedir; aynı zamanda çağdaş dönem için de tartışılan unsurları içerisinde barındırmaktadır.

Platon’un epistemoloji anlayışını *Theaetetus* haricinde, *Menon*, *Phaidon*, *Devlet*, *Timaios*, *Sofist* gibi diyaloglarında görmek de mümkündür. Fakat odağımızda yer alan *Theaetetus* diyalogunun kendi iç dinamikleri açısından önemine gelinirse, Sofistlerin bilginin göreceli/rölatif olduğu anlayışına karşın gerçek ve mutlak olan bilgiye diyalektik bir yöntemle ulaşmaya çalışılması; Platon’un bilgi felsefesine dair asıl tezini oluşturur. Diğer bir deyişle, diyalogun uzunca bir kısmı Sofist Protagoras’ın (MÖ 481-420) algının bilgi olduğuna dair meşhur tezini çürütmek üzerinedir. “Soğuk Rüzgâr” örneği ile bu durum daha da aşikâr kılınmıştır.¹⁵ Aynı şekilde; bilgiye dair ortaya koyulacak herhangi bir fikrin varlık anlayışı ile iç içe geçmiş olduğu da yadsınmamıştır. Herakleitos’un (MÖ 535?-475) “akış teorisi” üzerinden varlık olanın ve hareketin ilişkisine dair fikirlerini beyan etmiş olan Platon, hem varlık-oluş sahasını hem de göreceli-mutlak arasındaki tercihini bilginin neliğini inşa etmek

¹² Platon, *Theaitetos*, 193-238 (151e-187a).

¹³ Platon, *Theaitetos*, 238-257 (187b-201c).

¹⁴ Platon, *Theaitetos*, 257-269 (201d-210a).

¹⁵ Platon, *Theaitetos*, 193-194 (152b-c).

adına bir sistematığe oturtmuştur. Dahası, rasyonel sürecin bir savunusunu da yine algı ve bilgi arasındaki ilişkiyi incelerken Protagoras'a cevap mahiyetinde ortaya koymuştur.

Platon'un hem kendi çağına dair diyalog içerisinde sunduğu tezler hem de diyalogun içerisinde kullandığı kavramlar sayesinde kendisinden sonrakiler için bilgi felsefesinin başat başvuru kaynağı olması bu diyalogun önemini artıran bir unsurdur. Örneğin Aristoteles (MÖ 384-322); Platon'da hazır olarak bulduğu bilginin neliğine dair terimlerini bir başlangıç yaparak; "Nasıl biliyoruz?" sorusu üzerine yoğunlaşır.¹⁶ Yapmış olduğu en bariz terim değişikliği ise "inanç" kavramının yerine "tasdik" kavramını koymasıdır. Bir diğer farklılık ise Platon'da bilginin ancak doğru olan olması iken; Aristoteles için yanlış olan da bilgi olabilir.¹⁷ Buradan da anlaşılacağı üzere; öğretmen ve öğrenci ilişkisi de göz önüne alındığında; kendi çağında bile Platon'un epistemolojisine dair üç farklı yaklaşım oluştuğu söylenebilir: onaylama, eleştirme, ihya etme. Yani ister eski çağların ister yeni çağların bilgi anlayışı; Platon'un *Theaetetus*'ta ortaya koymuş olduğu üç parçalı bilgi tanımına başvurmadan bilgi sahasına dair söz söyleme yeteneğine sahip değildir. Elbette bu örnekler çoğaltılabilir. Nasıl ki Platon; aklı merkeze alarak evrensel bir aklın varlığını benimsemesi ve düalist bir varlık anlayışının yansıması olarak; varlık-oluş ile bilgi/inanç arasında örtük bir iç içe geçmişlik oluşturmuş ise; aynı hususu R. Descartes (1596-1650) de bir rasyonalist düşünür olarak benimsemiştir. *Res cogitans* (düşünen şey) ve *res extensa* (uzamlı şey) olarak düalist bir varlık anlayışına sahip olan Descartes; Platon ile aynı yönde bilgi (*scientia*) ve inanç (*persuasio*) ayrımı yaparak hem varlık ilişkisini hem de bilgiye dair olan Platonik bölümlenmeyi kabul eder. Sonuç olarak; Platon'un ortaya koymuş olduğu üç parçalı geleneksel bilgi tanımı hem çağdaş felsefe için hem de Antik Yunan dönemi için belirleyici bir sınır olmuştur.

3. Bilginin Tanımı Sorunu

Bilginin tanımı sorunu olarak adlandırılan bu problematik, aynı zamanda Theaetetus sorunu olarak da adlandırılır. Çünkü bu sorunu ilk defa bu ismi taşıyan diyalogunda ortaya koyan Platon hem sorunun varlığını aşikâr kılmış hem de sınırlarını belirlemiştir.¹⁸ Bilgiyi algı ile bağdaştıran ve özdeş kılan Sofistlere karşın bilginin algı ve duyum olmadığını; algının yalnızca doğru yahut yanlış sıfatını haiz bir inanç verebileceğini ifade eder. Öyleyse, inanç ile

¹⁶ Cemal Güzel, "Aristoteles'te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2003), 126.

¹⁷ Güzel, "Aristoteles'te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik", 127.

¹⁸ Roderick M. Chisholm, *Theory of Knowledge* (New Jersey: Prentice-Hall, 1989), 90.

bilgi arasında sınır nedir? İşte bu noktada, yanlış sanı/inancın bilgi olamayacağını; şayet bir inanç bilgi olacaksa, bu inancın doğruluk koşulunu sağlaması gerektiğini ifade eder. Fakat doğruluk koşulu da bir inancı; bilgi yapmaya muktedir değildir. Çünkü şans unsuru; rastgele bir inancın doğru olmasını sağlayabilir.¹⁹ Tüm bu durumların ışığı altında; doğruluk koşulunu sağlayan bir inancı bilgi hâline getirmek için eklenmesi gereken “ilave koşul” nedir? İşte bu ilave koşulun ne olduğunun araştırılması; bilginin tanımı sorunu olarak adlandırılır. Platon, bu ilave koşulu “kanıta dayalı olması (logos)” olarak nitelendirir. Fakat diyalogun sonlarında bu fikrinden de vazgeçerek; bilginin tanımı sorununu kesin bir önermeye varmadan belirsizlik üzerine bırakır. Bilginin tanımına dair üçüncü tanımda kullanmış olduğu “logos” kavramı; Gettier sonrası dönem için farklı anlamlar yüklenmesine sebebiyet verecektir. Çünkü logos terimi, Grekçenin en kapsamlı ve zorlu bağıntıları içeren bir terimidir.²⁰ Elbette bu kavram güçlüğünün getirdiği bir diğer açmaz ise; hem çağdaş epistemolojinin yönelmiş olduğu üçüncü koşula dair analitik sorgulamaları açığa çıkarması hem de Platon’un bilginin tanımına logos olarak eklediği üçüncü koşulun diyalogun en az açıklanan bölümüyken aynı zamanda en ağır kısmını oluşturmasıdır. Sonuç olarak; bilginin tanımı sorununun çerçevesini “Bilgi nedir?” sorusu ile başlayıp “Hangi koşullar altında bilgi vardır?” sorusu arasında verilen cevaplar oluşturur.

Bilginin tanımı sorununu sarih kılabilmek adına, *Theaetetus* diyalogunu²¹ merkeze alarak geleneksel bilgi tanımını analitik zemine aktaran Gettier’in şu formülasyonu önem arz eder:

S, p’yi ancak ve ancak

(i) p doğruysa,

(ii) S, p’ye inanıyorsa ve

(iii) S, p’ye olan inancını gerekçelendirmişse bilir.²²

Bu formül, hem kavramların hiyerarşik bir sistemini göstermesi hem de yeter koşulların anlaşılması için kıymetlidir. Çünkü, özne olarak ben; bir önermenin bilgisine o önerme doğruysa, aynı zamanda o önermeye inanıyorsam ve o önermeye dair olan inancımı gerekçelendirmiş isem ulaşabilirim. Yani, bilme eyleminde bulunan ben özne olarak bilgi nesnesine ulaşmak için; üç farklı koşulu sağlıyor olmam gerekiyor: doğruluk, inanç,

¹⁹ Platon, *Theaitetos*, 257 (201c).

²⁰ Betül Çotuksöken, *Felsefe: Özne-Söylem* (İstanbul: Notos Kitap, 2013), 60.

²¹ Platon, *Theaitetos*, 256-257 (201).

²² Edmund L. Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis* 23/6 (1963), 121.

gerekçelendirme. Çağdaş epistemoloji daha ziyade; gerekçelendirme koşulunun yeter koşul olup olmadığına veya nasıl bir gerekçelendirme olduğu meselesi üzerinden bu koşulun niteliği, gerekliliği ve imkânını tartışmıştır. Hatta bu koşulun yetersiz olduğunu, dördüncü bir koşul eklenmesi gerektiğini ifade edenler de olmuştur. Bu kısım, çağdaş epistemolojinin bilginin tanımı sorunu olarak adlandırılabilir. Peki, Platon için bilgi tanımı sorunu nedir? Platon'un bu diyalogda üzerine eğildiği bilginin tanımı sorunu, yalnızca üçüncü koşul üzerine olmayıp aynı zamanda gerçek bilginin; şeylerin külliliğinin zihindeki konumlandırılışı mı yoksa idealar teorisinde görüldüğü gibi “Yalnızca idealar bilgidir.” önermesine varmak için belirsiz bıraktığı bir bilinmezlik hâli mi olduğuna dair yapılan bir diyalektik soruşturmadır. Platon'un deyişi ile: “Bilginin özü sorusuna verdiğimiz cevap, bilgiyi olduğu kadar bilgi olmayanı da ifade eder.”²³ Bu açıklama merkezinde, öncelikle bilginin tanımı sorununa bilginin algı ve duyum olduğuna dair Sofistlerin iddiasını çürüterek bilgi olanı ve olmayanı gösterir.

4. İlk Tanım: “Bilgi, Algıdır.”

Platon'un bilginin tanımına dair ilk tezi şu şekildedir: “Bilgi, algıdır (*aisthêsis*).”²⁴ Esasında bu tanım, Sofist Protagoras'a ait olup Platon bu meşhur tanımı iki yönden ele alacaktır. İlk, bilginin göreceliliği bağlamında; sonrasında bilginin algılamak olup olamayacağı açısından.

Protagoras'ın “Her şeyin ölçüsü insandır, var olan şeylerin varlıklarının, var olmayan şeylerin yokluklarının ölçüsüdür.”²⁵ sözünü merkeze alan Platon, nesnelerin görünüşlerinin insandan insana değiştiğini yani nesneye dair bir bilgi edimini göreceli olduğunu eleştirir ve bunu reddetme arzusuyla “soğuk rüzgâr” örneğini verir. Bu örnek kısaca şöyledir: Esen rüzgâr bir insana soğuk gelip bir başkasına sıcak geliyorsa; rüzgârın kendisine mi soğuk denilecek yoksa bir insana göre soğuk bir başka insana göre sıcak mı denilecek? ²⁶ Bu örnekten hareketle Platon, varlığın görünüşlerinin insandan insana değişmesinin yani duyumun bilgi olabilmesi için varlık anlayışının incelenmesi gerektiğini söyler geometri bilgini Theaitetos'a.²⁷ Bilginin algı olduğu meselesini çürütmeye geçmeden önce Platon, Sokrates üzerinden Herakleitos'un “akış teorisi”ni kendi yöntemi ile sekiz farklı tez üzerinden anlatır ve varlık ve duyum

²³ Platon, *Theaitetos*, 232 (183a).

²⁴ Platon, *Theaitetos*, 193 (151e): “...bilgi, algıdan başka bir şey değildir.”

²⁵ Platon, *Theaitetos*, 193 (152a).

²⁶ Platon, *Theaitetos*, 193-194 (152b).

²⁷ Platon, *Theaitetos*, 194 (152c).

arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmak ister.²⁸ Çünkü bu açığa çıkarış; varlık ve oluş, hareket ve sükûnet arasında yapılan tercihe göre bilginin algıya göre pozisyonunu belirleyecektir. Protagoras'ın duyumlara dair görüşü ancak Herakleitosçu oluş teorisi üzerinden makul kılınabilir. Bu sebepten ötürü Platon; kendisinin benimsemediği bu görüşe uzunca yer verir ve varlık-oluş arasındaki ilişkiyi açıklama zahmetine girer. Şu üç tez Herakleitos'un teorisini anlamak için önemlidir:

1. Niteliklerin zaman ve uzayda bağımsız bir varlığı yoktur. (153d6-e1)
2. Nitelikler, onların algılanması dışında mevcut değildir. (153e3-154a8)
3. Zar paradoksu: Bir şeyin niteliklerindeki değişiklikler, o şeydeki değişikliklerden çok o şeyin algılarındaki değişikliklerdir. (154a9-155c6)²⁹

Bu üç tez, bilginin algı olmasında önemli rol oynar. Çünkü, nesnenin kendisinde bulunan bir nitelik olmayıp ancak onu algılayanda bulunan bir geçici duyum vardır. Bu duyum da bilginin algılayan için geçerli olduğu ve herkes için değişen bir yapıda olduğunun da bir tezahürüdür. Öyleyse, eşyanın/nesnenin hakikatinden de bahsetmek mümkün değildir. Protagoras'ın bu anlayışı ancak akış teorisinin “Varlık yoktur, yalnızca oluş vardır.” cümlesinin kabulü ile geçerli kılınabilir. Diğer bir ifadeyle, şayet varlık sözcüğü kökünden kazanıp sürekli bir oluş kabul edilirse; bilginin göreceli bir yapıya kapı aralayan algı olabileceği söylenebilir.³⁰ Öyleyse bilginin algı olduğu kabulüne devam edersek; bilginin unsurları nelerdir? Algı eylemi, algılanan nesne ve algılayan özne olmak üzere üç unsuru zikreder Platon.³¹ Bu şemada, algı eyleminin gerçek olması, algılayan özne olarak öznenin kendi varlığına dayanır ve böylelikle algılanan nesnenin de gerçekliğini gerektirir ki bu unsurların ilişkisi sonucunda bilginin algı ile özdeş olduğu yargısına varılır. Diyaloğun ilerleyen pasajlarında bu fikri çürütmek için kendi fikirlerini ortaya koyacaktır Platon. Platon'un yaptığı gibi, algının varlık sahasındaki karşılığından bir anda; bilgi olmaksızın algı, algı olmaksızın bilgi olabilir mi araştırmasına geçmek diyaloğun akışını takip açısından daha anlaşılır olacaktır.

Bilgi olmadan algının bulunabileceği duruma örnek olarak; bir barbarın³² dilini öğrenmeksizin o dilde konuşulanların işitilmesini verir.³³ O dil içerisinde konuşulanları

²⁸ Platon, *Theaitetos*, 194-198 (152d-153d-155c).

²⁹ Sophie Grace Chappell, “Plato on Knowledge in the Theaetetus”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

³⁰ Platon, *Theaitetos*, 200 (157b-c).

³¹ Platon, *Theaitetos*, 204-205 (160b).

³² Yabancı'nın, Yunan Olmayanın

³³ Platon, *Theaitetos*, 208 (163b).

duyabilir fakat dilin kendisine dair hiçbir bilgimiz olmayabilir. Aynı bağlamda, algı olmadan bilginin olabileceği duruma örnek olarak; önceden görülen bir şeyin gözlerin kapatılmasıyla yeniden anımsanmasını verir.³⁴ Az önce görülen bir nesneyi gözleri kapatıp yeniden anımsanması durumunda; o nesne insanın duyum alanında olmasa da o nesnenin neye benzediğine dair bir bilginin oluştuğunu anlatır. Bu iki ilişki biçiminden hareketle; “Görüyorum, o hâlde biliyorum.” ve “Göremiyorum, o hâlde bilmiyorum.” önermelerinin aynı anlamda olmaları gerekir.³⁵ Algının bilgi olmadığına dair ilk itiraz ve çürütme noktasını bu anlama eylemi işaret ediyor. “Algının bilgi olamayacağı açıktır, çünkü algı yanılabilir ve değişkendir.”³⁶ Yani, aynı anda hem bilme hem bilmeme durumu ortaya çıkacaktır ki bu durum tamamen saçma olacaktır.³⁷ Fakat Platon hocası Sokrates’in ağzından kendi itirazına bir Sofist antitezi oluşturarak böylesi durumlara örnek verir. Bir gözün kapalı, diğer gözün açık olduğu durumda hem görüyor hem görmüyor yani hem biliyor hem bilmiyor durumdasınızdır.³⁸ Fakat Platon’un bu durumu kurgulamasının sebebi; bilginin son kertede algı olmadığı sonucuna okurun kendisinin varmasını istemesidir. Çünkü hem biliyor hem de bilmiyor olmak bilginin tanımını için geçerli bir cevap olmayacaktır.³⁹

İkinci itiraz noktasına gelindiğinde; kullanılan argümanın konusu geleceğin bilgisi yahut gelecek yargısıdır. Şayet, bilginin algı olduğu kabul edilirse; gelecek herhangi bir mesele için bilginin konumu ne olacaktır? Örnek olarak ise; hekim-hasta ve şarap tadı-şarap tüccarı verilir.⁴⁰ Varılan sonuç ise şu şekilde özetlenebilir: “Doktor, hastanın rahatsızlığının sonraki evrelerinde hararet mi üşüme mi hissedeceğini hastadan daha iyi bilir ve şarap tüccarı şarabın gelecek yıl tatlı mı yoksa koruk mu olacağını içkiyi tüketen kişiden daha iyi bilir.”⁴¹ Görüldüğü üzere, hastalığı algılayan insan değil; hastalığın bilgisine sahip olan doktor daha iyi bilmektedir. Yani, bilgi ile algı arasında herhangi bir özdeşlik durumu söz konusu değildir. Aslında bu örneklerin ve geleceğin bilgisinin sorgulanmasının aslı sebebi evrensel bir aklın varlığının gösterilmesi ve elde bulunan bir bilginin gelecek zaman için de yararlı kılınması gayesidir. Yani yasayı, gelecek nesiller için de yararlı kılmanın yolu; gelecek bilgisinin konumlandığı yere

³⁴ Platon, *Theaitetos*, 210 (164a).

³⁵ Platon, *Theaitetos*, 210 (164b).

³⁶ Platon, *Theaitetos*, 234 (184b).

³⁷ Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 1/181.

³⁸ Platon, *Theaitetos*, 211-212 (165c).

³⁹ Platon, *Theaitetos*, 211-212 (165c-d).

⁴⁰ Platon, *Theaitetos*, 227 (178c-d).

⁴¹ Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe*, 1/182.

bağlıdır.⁴² Bu sebepten ötürü, Platon'un bilgi meselesine yaklaşımı salt bilginin tanımını aramak değil; varlık ve ahlak felsefesi için bu bilgiyi yararlı kılma gayesini taşımasından ötürü gayeci bir hüviyeti haizdir.

Bir diğer itiraz noktası ise, Platon'un uzunca yer verdiği Herakleitos'un akış teorisinin ardıl tezleri olan oluş ve hareketi merkeze alır. Fakat Parmenides'in ismini zikretse de bilginin algı olması meselesinde değişen değil mutlak bir varlık fikrini savunan Parmenides'in fikirlerine dair bir açıklama da bulunmaz.⁴³ Evrendeki her şeyin değiştiği ve harekete bağlı olduğunu savunan oluş yanlısı anlayışa dair geliştirilen itirazın ana eksenine ise şöyledir: “Zihnin, elde edemeyeceği ve duyular aracılığı ile işlenmeyen ‘varlık, ‘aynılık’, ‘farklılık’ gibi bir dizi kavramdan yararlandığını söyler [Platon]. Dolayısıyla, düşüncenin ve bilginin algıyla hiçbir ilgisi olmayan bir parçası vardır. Öyleyse, bilgi algı değildir.”⁴⁴

Son itiraz ise aslında hem algının konumuna dair bir kabulü hem de bilginin algı ile özdeş olmadığına dair bir reddedişi içerir. Bu itirazın odağında ise “ortak algı” örneklemini yer almaktadır. Her duyu organı kendi işlevini alet olma vasfını barındırarak yerine getirir. Yani gözler “aracılığı” ile görme eylemini gerçekleştiririz. Yani algılanabilen şeyleri algıladığımız bir alet mesabesinde duyu organıdır.⁴⁵ Duyular vasıtası ile algıladığımızı alet olarak kullanan nedir? Bu, bizzat ruhun kendisidir. İşte; Platon burada algıların bilgi olmadığını ama bilginin elde edilmesi için kullanılacak aletler olduğunu belirtir. Duyu yanılması kabulü; yani büyük olanın küçük yahut algılayanın durum değişikliği yani hasta yahut sağlıklı olması gibi durumları da göz önünde bulundurarak algıyı bilgi için kullanabilecek bir alet olarak görür. Fakat, algının bilgi olmadığına dair kanaatinde herhangi bir değişim yoktur. Yalnızca, algının algılayanın bilgi hususunda bir tasarımda bulunabileceği yargısına ulaşmak adına duyu organı alet olmak bakımından işlevlerini kabul eder. Ortak algı hususuna gelinirse; duyu organı farklı vasıtalar aracılığı ile bize ulaştığı kabulünü temel alarak iki farklı duyunun kendi işlevleri dışına çıkamayacağı vurgulanır.⁴⁶ Yani kulaklar ile göremez, gözler ile duyamayız. Yahut sesleri göremez ve renkleri duyamayız. Anthony Kenny bu durumu şu şekilde özetler:

“Renkler sesler ile aynı değildir.” yargısı ne demektir? Bu tür bilgi bize nereden gelmektedir? Gözlerimizden gelemez, çünkü sesleri göremeyiz; kulaklarımızdan da

⁴² Platon, *Theaitetos*, 226 (177c).

⁴³ Platon, *Theaitetos*, 234 (184a).

⁴⁴ Chappell, “Plato on Knowledge in the Theaetetus”.

⁴⁵ Platon, *Theaitetos*, 234-235 (184d).

⁴⁶ Platon, *Theaitetos*, 235 (185a).

gelemez; çünkü renkleri duyamayız. Dahası aynılığı saptayacak, görme ve işitme gibi bir organımız yoktur. Duyular yoluyla edindiğimiz verilerin tümüne uygulanabilecek ortak terimler tasarlayan, bizzat ruhun kendisidir.”⁴⁷

Alıntıda yer verilen yorumdan da anlaşılacağı üzere, ortak olanı algılayan yani ortak algıyı bildiren, “-dır” veya “-değildir” kullanılabilen, önermesel bir bilgi üretmeyi sağlayan başka bir yeti gereklidir.⁴⁸ Bu yeti ise, kendi gücü sayesinde varlık sahasında ortak olanı düşünerek algılayan ruhtur. O hâlde; duyular aracılığı ile elde edilen algılarda bilgi bulunmaz, yalnızca bu algılar hakkındaki düşüncülerde bulunur.⁴⁹ Varlık ve gerçeğe dair olan bilgiye varabilecek olan da ancak ruhtur. Sonuç olarak, algılamak bilgi için gerekli bir alet olmasına rağmen bilginin neliğine dair verilebilecek bir cevap ne varlığın ne de gerçeğin bilgisine ulaşabilecek bir unsur değildir.⁵⁰

5. İkinci Tanım: “Bilgi, Doğru İnançtır.”

Bilginin ne olmadığına dair ilk söz söylenilmiş olsa da bilginin ne olduğuna dair başka bir söz hâlâ söylenilmiş değildir. Bilginin tanımı sorunu, daha derin bir hizada tartışılmaya devam edilecektir. Platon’un bilginin tanımına dair ikinci tezi şu şekildedir: “Bilgi, doğru inançtır (*alêthê doxan*).”⁵¹ Yani bilgi algı olmayıp doğru inançtır.

Bilgiye dair bu ikinci tanımda öne çıkan iki farklı koşul bulunmaktadır: inanç/sanı (*doxa*) koşulu ve doğruluk (*alêthê*) koşulu. Diyaloğun ikinci tanıma ayrılan kısmında bu iki kavram, yalnızca bir tanıma ulaşma gayesine değil; balmumu levha ve kuşluk örnekleri ile bilginin edimi ve bilginin öğrenilmesine dair yanıtlar; epistemik seviyeler olarak adlandırılabilir olan bilme-anlama-inanma-tanıma gibi unsurlar arasındaki ilişkinin açılması da yer almaktadır.

Bilginin algıda olmadığını açıkladıktan sonra bilginin bir sanı olup olamayacağı tartışılır Sokrates ve Theaitetus arasında. Fakat, “Bilgi, sanıdır.” önermesi tartışılmadan yanlış inancın olmasından dolayı bilgiye inanç denilemeyeceği; fakat bilgi olma olasılığı olanın doğru inanç olduğu belirtilir.⁵² Böylelikle inanç koşulu üzerinde herhangi bir açıklama yapılmadan inancın bölümlenmesine geçilir. Çünkü bilgi ile sanının özdeş kılınmasına yanlış inancın varlığı set

⁴⁷ Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe*, 1/182.

⁴⁸ Platon, *Theaitetos*, 236 (185c).

⁴⁹ Platon, *Theaitetos*, 237 (186d).

⁵⁰ Platon, *Theaitetos*, 237-238 (186e).

⁵¹ Platon, *Theaitetos*, 256 (200e).

⁵² Platon, *Theaitetos*, 238 (187b).

çeker. Doğruluk ve yanlışlık her ne kadar inanç koşulundan daha genel koşullar olsa da incelemenin bu aralığında, doğruluk yahut yanlışlık vasfı inanç koşuluna bağlı alt bir koşul olarak ele alınacaktır. Çağdaş epistemolojide her biri ayrı koşullar olarak ele alınsa da Platon'un bilgi düşüncesinde doğruluk yahut yanlışlık, inancın bir vasfı olarak ele alınmıştır. İki türlü inanç türü vardır: doğru ve yanlış inanç.⁵³ Peki, soru tersten sorulursa aynı noktaya varılacak mıdır? Yanlış olan bir inanç, inanç mıdır? Yani, yanlış inanca sahip olabilmek durumu, mümkünlük sınırları içerisinde midir? Her ne kadar buna yanıt vermek kolay gözükse de Platon bu yanlışlık sahasına dair cevap için okura âdeta bulmacalar sunar. İki seçenek arasında, üçüncünün imkânsızlığını da örtük şekilde barındıran sorular sorar ve bunları doğurtma yöntemiyle Theaitetus'a buldurmaya çalışır Sokrates karakteri.⁵⁴ Yanlış inancın bilgi sahasında yer almasının mümkün olmadığını; çünkü bir şeyin ya bilineceğini ya da bilinmeyeceğini ifade eder.⁵⁵ Fakat bilgi sahasında yanlış inancın kıymetiharbiyesi olmadığına göre varlık sahası için ayrıca incelenmesi gerekir. Yanlış inancın varlık sahasındaki araştırılmasına gelindiğinde; edinilmesi için algının gerekli olduğu bazı bilgileri örnek vererek bilginin hem doğru inanç olmadığını hem de yanlış inancın yokluk ile ilişkisini inceler. Platon bu ilişkiyi şu şekilde birbiri ile bağlantılı bir konuma getirir: Herhangi bir şeyi gören kimse, var olan bir şeyi görür. Öyleyse, yanlış inancı olan kimse, bir şey sanmıştır. İnanıldığı şey var olan da bir şeydir. O hâlde yokluğa inanan kimse, hiçbir şeye inanmış olmaz. Hiçbir şeye inanmamak, inanmak olamaz. Öyleyse, yokluğa inanmak imkânsızdır. Ezcümle, yanlış inançta bulunmak, yokluğa inanmaktan başka bir şey değildir.⁵⁶ Kurulan anlam bütününden anlaşılacağı üzere; yanlış sanı/kanı/inanç var olamaz. Hem bilgi hem de varlık sahası için eğer bir inanç varsa o ancak doğruluk koşulunu sağlayan olabilir.

Yanlış inanca dair sorgulama bu bağıntılar şeması ile hitama ermez. Yanlış inancın bir karıştırma fiili olup olmadığına dair sorgulama yapılır. Düşünce evreninde bir şeyi başkası yerine; aslında inanılmayan şey yerine koymanın mümkün olduğu; fakat yanlış inançtan kastedilenin iki zıt mefhumun birbiri ile karıştırılmasının mümkün olmadığı ile karıştırma bahsi kapatılır.

⁵³ Platon, *Theaitetos*, 238 (187c).

⁵⁴ Platon, *Theaitetos*, 239-240 (188a-d).

⁵⁵ Platon, *Theaitetos*, 240 (188c).

⁵⁶ Platon, *Theaitetos*, 240-242 (188e-189a-b-c).

Her ne kadar bilginin tanımı sorununa doğrudan bir katkısı olmasa da diyalogun bu kısmında yer alan üç farklı ögeden kısaca bahsetmek; Platon'un bilgi anlayışına dair çizilen bu hattı aşikâr kılmak için yararlı olacaktır. İlki, balmumu levha metaforudur.⁵⁷ Bu metafor ile bilginin öğrenildiği ve kaydedildiği bir levha kastedilir. Hafıza yahut bellek olarak karşılamak da mümkündür. Şayet bu levhada bir şeyin izi bırakılmış ise onu hatırlarız, izi silinmiş ise onu bilme imkânı insanın elinden alınmıştır. Bu levhanın asli işlevi ise algılar ile düşünceler için bir dayanak olması ve ruhun hatırlama eylemini gerçekleştiren yeti olmasıdır. Yanlış inancın da karıştırma fiilinin de ancak bu balmumu levhadan kaynaklanabileceğini ifade eder.⁵⁸ Burada doğru yahut yanlış inancın kendisinden kaynaklandığı ifade edilen balmumunun düşünen ruh için konumu nedir? Tüm bu meselelerin özeti Sokrates'in diliyle şu şekildedir:

Kısacası: şimdi dediklerimiz doğru ise, ne algısına ne de bilgisine sahip olunmayan bir şey hakkında ne hataya ne de yanlış düşünceye imkân vardır. Fakat bildiklerimizle algıladıklarımıza gelince, işte burası tam sanının doğru veya yanlış yönlerde meydana geldiği, devirlerini yapıp yuvarlandığı yerdir. İzlenimler karşıladıkları algılarla doğrudan doğruya ve tamamı tamamına uzlaşırsa, sanı doğrudur; eğri düşer ve yoldan saparlarsa yanlıştır.⁵⁹

Diğer bir husus ise; epistemik seviye olarak kavram hizasına çekilebilen, bilmenin dereceleri ve kesinlik ifade etme durumlarına dair Platon'un kısa ve örtük biçimde yaptığı ayırmadır. Ehemmiyetli olanın bilgi kavramını bilmek olduğunu ve bilinmeyen bilgi kavramı ile diyalogun amacının gerçekleşmeyeceği sert bir üslup ile vurgulanmıştır.⁶⁰ Bu vurgunun hemen ardından bilgi kavramına yönelik gerçekleştirilen bilme eylemine dair kullanılan olumlu ve olumsuz olarak yüklemeler sıralanmıştır: Tanımak, bilmek ve anlamak.⁶¹ Esas altı çizilen ise, bu derecelere vâkıf olmanın neticesinde; bilginin ne olduğunun bilinmemesi durumunda kullanılabilecek herhangi bir varlık sahasının bulunmuyor oluşudur. Kuşluk olarak tasvir edilen, içinde kuşların bulunduğu kafes örneği ile elbise örneği birleştirilerek anlaşılmaya çalışılması durumunda; “bir şeye sahip olmak” ile “bir şeyin birinde bulunması” arasındaki farklılığın bilgi sahasına uygulanması aşikâr edilmiş olacaktır.⁶² Bilgiye sahip olmak ise aritmetik sanatı üzerinden açıklanmıştır. Aritmetik sanatına hâkim olan bir kişi, tüm sayılara

⁵⁷ Platon, *Theaitetos*, 244 (191c).

⁵⁸ Platon, *Theaitetos*, 247 (193c).

⁵⁹ Platon, *Theaitetos*, 248 (194b).

⁶⁰ Platon, *Theaitetos*, 251 (196e).

⁶¹ Platon, *Theaitetos*, 251 (196e).

⁶² Platon, *Theaitetos*, 252 (197d).

sahip değildir; fakat tüm sayılar onda bulunuyordur. Yani kuşluktaki kuşlar orada bulunuyordur fakat istenilen kuş yakalanır. İstenilen yakalanmış olursa istenilen bilgiyi değil; başka bir bilgi elde edilmiş olur. Ki böylece, sahibi bulunulan fakat hazır olmayan bilgileri yakalayarak; çoktandır öğrenilmiş bir bilgiyi öğrenmek mümkündür.⁶³ Kısacası, bilginin edimleri, bilginin ruh ile öğrenme ve düşünme üzerinden ilişki ve son olarak bilginin dereceleri ile Platon; hem bilgi sahasına dair diğer meseleleri kuşatmış hem de bilginin tanımına ulaşılması hâlinde elde edilen bilgilerin nasıl insan zihninde yer edineceğine dair kanaatlerini belirtmiştir.

Bu kerte, Platon'un algı ile doğru inancı birleştiren bir bilgi tanımı yapmış olması beklenebilirdi. Aksine, algıyı tali bir alet görme anlayışı devam etmiş; doğru inancın ise bilgi olmadığını söylemiştir. Platon'un epistemik kaygılarının başlangıcı ve temeli olarak da nitelenebilecek olan bu doğru inancın bilgi olmadığı önermesinin altında yatan sebep; mahkeme örneği ile anlaşılır kılınabilir.⁶⁴ Bu örnek ile doğru inanç ve şans unsuru arasındaki geçişkenliğin görünür kılınması; bilgi tanımı sorununu derin ve hâlâ devam eden tartışmalara gebe bırakacaktır. Örnek ve çalışmanın sunmaya çalıştığı ana hatlar şu şekildedir:

Bir jüri heyeti, zeki bir avukat tarafından belirli bir hükme varmaya ikna edildiğinde, hüküm gerekçelerle bağdaşıyorsa jüri üyeleri doğru bir sanı geliştirmiş olacaklardır. Ama onların geliştirdikleri bu doğru sanı bilgi olarak kabul edilebilir mi? Pek değil, der Sokrates: iddia edilen saldırı ya da hırsızlık olayı esnasında neler olup bittiğini ancak bir görgü tanığı gerçek anlamda bilebilir. O hâlde bilgi doğru sanı olarak tanımlanamaz.”

Öyleyse, doğru inanca öyle bir unsur ilave edilmelidir ki bu bilginin tanımını versin. Bilginin tanımı sorununun esasını eklenecek bu üçüncü koşulun ne olduğu oluşturur. Platon'un çözümü ise şu şekildedir: Bilgi=Doğru İnanç+Logos.

6. Üçüncü Tanım: “Bilgi, Kanıta Dayalı Doğru İnançtır.”

Üçüncü tanıma dair fikirlere gebe kalınan pasajlar, diğer tanımların pasajlarına nazaran kısa ama bilginin tanımına ulaşılma heyecanı vermesi açısından en yoğun kısımdır. Platon'un bilginin tanımına dair üçüncü tezi şu şekildedir: “Bilgi, kanıta dayalı doğru inançtır (*logou alêthê doxan*).”⁶⁵ Doğru inanç, bilgiyi tanımlamak için yeter koşulu sağlamamaktadır. İlave edilmesi gereken koşul ise logos koşuludur. Diyalog içerisinde farklı anlam dünyaları üzerinde tartışılacak olan logos kavramı hem çevrilmesi zor hem de Platon sonrası dönem için bilginin

⁶³ Platon, *Theaitetos*, 253-254 (198d-199c).

⁶⁴ Platon, *Theaitetos*, 256-257 (201a-d).

⁶⁵ Platon, *Theaitetos*, 257 (201d).

tanımı imkânları adına açık bırakılan bir kapı gibidir. Köken olarak konuşmak, söylemek anlamlarına gelen *legein* öbeğinden türeyen *logos*, kelime anlamı itibariyle söz anlamına gelmektedir.⁶⁶ Hem teoloji hem felsefi literatür içerisinde çokça suret değiştiren *logos* kelimesini sınırlarına matuf olmasını sağlamak hem bu çalışmanın konusunun dışında yer almakta hem de anlaşılabilir olanı anlaşılabilir kılma endişesini de barındırmaktadır. Platon’un diyalogda tanımın çerçevesini çizirken yer verdiği hususlara geçmeden önce; *logos* kavramı çağdaş epistemoloji ve özellikle Gettier sonrası dönem için tartışmaların nirengi noktasıdır. Platon’daki *logos* kavramına karşılık çağdaş epistemolojideki başat kullanımı “gerekçelendirme (justification)” olmuştur. Teminat altına alma⁶⁷, epistemik statüsünü gösterme⁶⁸, bilincine varma gibi farklı kavramlaştırma ve yorumlama biçimleri de mevcuttur. Platon’un tezine geçmeden önce, niçin *logos*a dayalı doğru inanç demek yerine kanıt dayalı doğru inanç tercihinde bulunduğu çağdaş epistemoloji görüşü de dikkate alınarak açıklanması önem arz etmektedir. Hem İslam felsefesi geleneği hem de İslam dininin kelim ilmi geleneğinde yerleşik karşılıkları bulunan “kanıt”, “delil”, “burhan”, “ispat” kavramlarını kullanmak, zihnin kelimeler ile kurduğu ilişkiyi daha berrak ve bariz kılabilmek adına önemlidir. Elbette bu kavramların, yerleşik düzenlerini sağlayıcı unsurlarından birisi de Platon’dur. Fakat bilgi sahasına dair yapılabilecek bir araştırmanın hususiyetlerini derinleştirmek ve dakikleştirmek adına; yayılımına zihnin aşına olduğu kavramların tercih edilmesini bu çalışma gerekli görmektedir. Buradan hareketle, kanıt dayalı doğru inancın hizasına dair tartışmanın temel çizgisini “*logos*” kavramı oluşturmaktadır.

Sokrates’in rüya deneyimi üzerinden bütün şeyleri oluşturan ilk ögenin kanıtlarına dair bir sorgulamaya gidilir. Bu kısım *logos* düşüncesine yer vermemesine rağmen hayli ilginçtir. İlk ögelerden, ilk nedenden, eşyanın özünden; bir kanıt yardımı sayesinde bahsetmek ihtimal dışıdır; ancak bunlar onlara verilen adlar ile çağrılabilir ki bu adlar, ilk ögelerin mülkleridir.⁶⁹ Dil felsefesi bağlamında başka çalışmalarda değerlendirilmesi, farklı çağrışımlara kapı aralayabilecek düzeyde bir ad verme ve zorunluluk ilişkisini yansıtır Platon’un bu düşünceleri. Platon diyalektiği için *logos* kavramının üç farklı biçimi vardır. Birincisi, düşüncenin dilde toplanması; ikincisi, ögeler yoluyla bütüne erişmek ve sonuncusu ise ayırıcı işareti

⁶⁶ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Atlas Yayınları, 2018), “Logos” 160-161.

⁶⁷ Alvin Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, (Oxford: Oxford University Press, 1993), 3.

⁶⁸ Roderick M. Chisholm, *Foundations of Knowing* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), 31-41.

⁶⁹ Platon, *Theaitetos*, 258 (202b).

göstermektedir.⁷⁰ Herhangi bir inanca kanıt kazandırmanın yollarından ilki; o doğru inancı sözcükler ile ifade edebilmektir.⁷¹ Kanıta dair ikinci anlam ise, onun bir tür parça-bütün ilişkisinin sunabileceği bilme imkânları üzerinden çözümlenir. Yani bir şeyin ne olduğunu bilmek, o şeyi öğelerine ayırarak bir çözümlenme işleminin yapılabilmesi anlamına gelir. Şayet bir insan bir sözcüğü biliyorsa, onu harflerine kadar ayırarak ona dair bilgisini ortaya koyabilir. Örneğin, Sokrates sözcüğünde S harfi.⁷² Meseleyi anlaşılır kılan ve bilimsel bilginin imkânını anlatan araba örneği ise harf-hece örneğinden ayrılmaktadır. Arabanın yüz parçası olduğunu bilmene rağmen, arabadaki yalnızca belirli parçaları saydığında arabaya dair bir bilgimiz var mıdır? Sokrates'in cevabı açıktır: "Doğru bir sanıya sahip olarak öğeler yardımıyla her birini ayrı ayrı gözden geçirmedikçe bilimsel bir açıklama vermiş olmayız."⁷³ Arabaya dair belirli parçaları bilen kişi doğru inanç sahibi olabilir fakat yüz parçasını sayarak tam anlamıyla arabanın özünü bilen kişidir doğru inancı kanıta dayandıran kişi. Çünkü ikinci anlamıyla kanıt (logos), öğeleri çözümlenmesiyle bütüne erişmek anlamındadır. Platon'un kanıt kavramına dair sunduğu üçüncü ve son anlam ise, bir konuyu bütün başka şeylerden ayıran bir işaret göstermektedir.⁷⁴ Yani, bir şeye ayırıcı bir tanım yahut mantık dilinde söylenirse fasıl/ayırım olanı göstermektedir. "Dünya etrafında dönen cisimlerin en parlağı güneştir." örneğini verir Platon. Ayırıcı ve müşterek olanı kavrayan kimse doğru inancına dair kanıtı da anlamış olur. Böylece bilgiye ulaşabilir.

Üçüncü tanımın sınırlarını belirledikten sonra; Platon'un şeylerin külli oluşundan hareketle bilginin tanımını arayışında olduğu çalışmanın malumudur. Yani, tümel ve önermesel olanın bilgi olabileceğini tayin etmiştir. Fakat her üç tanım çabasını da tartışmaya kesin bir sonuç vermeden boşa çıkarır. Sokrates'in ebelik sanatına yapılan bir vurgu ve bu araştırmanın yeniden yapılması durumunda daha iyi fikirlere gebe kalınacağına söylenmesi ile diyalog sona erer. Elbette, yaşlılık dönemi diyalogu olarak Platon'un kendi bilgi anlayışı için kesin bir sınır çizip gerçek olan bilginin oluşlar dünyasındaki nesnelere olduğunu iddia edecek bir sistematigi yoktu. Çünkü Platon için asıl ve geçerli olan varlık dünyası idealar dünyasıydı ve gerçek bilgi ruhta hâlihazırda bulunan insanın hatırlaması gereken ve hatırlaması için diyalektik bir yöntemi kullanması gereken; ideanın bilgisi idi. O sebeple, bilginin kanıta dayalı doğru inanç olması

⁷⁰ Platon, *Theaitetos*, 266-267 (208c).

⁷¹ Platon, *Theaitetos*, 264 (206d-e).

⁷² Platon, *Theaitetos*, 265 (207b).

⁷³ Platon, *Theaitetos*, 265 (207b).

⁷⁴ Platon, *Theaitetos*, 266 (208c).

tezi; Platon'un ideal dünyasını gerçek dünya ile birleştirme çabası olarak görülebilir. Ki bu görünüm anlaşılması durumunda; Platon'un diyalogu niçin belirsiz ve bir anda sonuçsuz bıraktığına dair serbest düşünme gerçekleştirilebilir.

7. Platon'un Bilgiyi Tanımlarken Ortaya Koyduğu Epistemik Kaygılar

Diyaloğu ince eleyip sık dokuyan birisi, Platon'un kesinlik bildiren ögelerden hem doğurtma yönteminden ötürü hem de epistemik kaygılardan ötürü kaçındığını görecektir. Çalışmayı ilgilendiren husus ise, Platon'un bilginin tanımına dair iki farklı yerde epistemik kaygılardan ötürü bilgi ve kesinlik arasında kurduğu bağlantının yönünün değişmesidir. İlki, şans unsuru olarak yukarıda kısmen değinilen ve doğru ve yanlış sanının mahkeme örneği üzerinden değerlendirilmesi ile ulaşılan bir epistemik kaygıdır. Diğer epistemik kaygı ise, diyalogun bilginin tanımı sorununa kesin bir yanıtın verilmeden bitirilmiş olmasıdır.

Platon, doğru bir inancın kanıta dayalı olmaması durumunda şans eseri doğru olabileceğini mahkeme örneği üzerinden anlatır. İşte bu şans unsurunu ortadan kaldırabilmek adına bilginin tanımına logos koşulunu ilave eder. Bu koşulu ilave edişindeki temayül, epistemik bir kaygıdır. Yani, bilginin derecelerini nitelendirebilir yahut bir ihtimal teorisi kurabilirdi. Daha zor olan bir yolu tercih ederek, logosa dayalı bir doğru inancın bilgi olması önermesini benimsedi. Çünkü bilgi neliğine dair arayış, bilgiyi herhangi bir sınıflandırmanın parçası yapmak değildi. Şayet öyle olsaydı; Aydınlanmacı filozofların bazıları gibi (J. Locke, G. Berkeley vd.), algının bilgi olduğunu iddia ederek algıya dair bir formülasyon üretebilirdi. Günün politik kaygıları ile hem Sofistlerin düşüncesine karşı bir antitez geliştirdi hem de duyum ve algıyı araçsallaştıran bir yapıyı benimsedi. İnanç kavramını varlık anlayışıyla aynı istikamet üzerinden bilginin tanımının sınırları içerisinde değerlendirmeye başladığı anda, algıya dair olan kapıyı kapattı. Fakat doğru inancın rastgele olma ihtimalini algı-algılayan arasındaki ilişki üzerinden; aynı şekilde algıların bilgi sağladığını yine yanlış ve doğru inanç arasında ayırım yaparken gösterdi. Tüm bunlar bir çelişkinin ürünü olmayıp aksine Platon'un kendi düşünüş hizası için yeterli tutarlılığa sahiptir. Buradaki farklılaşmanın asli kaynağı; bilginin neliği üzerinden bilgiye dair sınır tasarlama niyetinin altında bahsi geçen epistemik kaygının yer almasıdır. Bunun biricik örneği ise şans unsurunun farkına varmış olmasıdır. Ki böylece gerekçelendirmenin eksiksiz olması, şansın tamamen ortadan kalkması anlamına gelir.⁷⁵ Çağdaş felsefe için bu epistemik kaygı, epistemik şans olarak kavramsal zemini

⁷⁵ Hasan Yücel Başdemir, "Gettier ve Bilgide Şans Unsuru", Felsefe Dünyası 50 (2/2009), 122.

bulacaktır. O sebeple bilgi felsefesi geleneğinde bu kaygı şu ifadeye dönüşmüştür: “Bilgi, şans dışlar.”⁷⁶

Bir diğer epistemik kaygının göstergesi ise, diyalogun her şeyin hitama erdiği düşüncesinin hemen ardından gelen âdeta yarım bırakılmış havasını taşımasındadır. İdealar teorisine olan sadakatine rağmen böyle bir soruşturmanın peşinden giden Platon için, bilginin kesinliğini haiz tanımını ortaya koyma gayretinin beslendiği alanın oluş dünyası olması ve oluş dünyasının görünüşleri üzerinden bir bilgi tanımı yaptığının farkındalığı ile her üç tanımı da reddedip kendisini yeni bir gebeliğe hazır bulana kadar beklemeye alması; epistemik bir kaygının örtük işaretidir. Çünkü gerçek bilgi, varlık dünyasının idealarıdır. İlahi olanın bilgisi, geçici olanın bilgisine kıyaslandığında; Platon’un bilgi teorisi için ilahi olanın ağır bastığının söylenmesi aşırı bir yorum olmasa gerek.

Sonuç

İdealar teorisi ve kanıta dayalı doğru inancın bilgi olması önermesi Platon’un bilgi felsefesinin iki baskın unsurudur. Çalışmanın ana iskeletini; algı, inanç, doğruluk ve kanıt/gerekçelendirme kavramları etrafında bilginin tanımı sorunu oluşturmuştur. Diyalogun nelere temayüz ettiğinden bahsedilirken; bilginin tanımı sorununun yahut diğer adıyla Theaetetus sorununun hem Platon için hem de çağdaş epistemoloji için iz düşümleri gösterilmeye çalışıldı. “Bilgi, algıdır.” tezi Protagoras ve Herakleitos düşünceleri üzerinden temel bulurken; duyu yanılması, bilginin göreceli oluşu, soğuk rüzgâr, akış teorisi gibi bahisler ile detaylandırıldı. Bu önermeye karşın Platon’un itirazları ve çürütmeleri de örnekleriyle beraber açıklandı. Platon, algının değişken ve yanılabilir doğası nedeniyle bilginin güvenilir bir kaynağı olamayacağını savunur. Bu tartışma, bilgi ve algı arasındaki ayrımı netleştirmekte ve bilginin nesnel ve sabit bir temele dayanması gerektiğini vurgulamaktadır.

Diğer bir tez olan “Bilgi, doğru inançtır.” ifadesi ile; Platon’un kendi diyalektiği içerisinde, yanlış inanç ve doğru inanç ayrımının hem bilgi hem de varlık sahasındaki karşılıkları gösterildi. Mahkeme örneği etrafında şans unsurunu dışlaması sonucunda bilginin tanımına ilave bir koşulun niçin gerektiğine değinildi. Platon, doğru inancın bilgi için gerekli bir koşul olduğunu kabul etmekle birlikte, yeterli olmadığını belirtir. Doğru inanç, şans eseri

⁷⁶ Duncan Pritchard, *Epistemic Luck*, (New York: Oxford University Press, 2005), 126.

dođru olabilir ve bu durumda bilgi olarak nitelendirilemez. Bu nokta, bilginin gerekçelendirilmesi gerektiđi dūřüncesini dođurur.

Son tez ise bu ilave koşulun logos olduğunu içeren bir önermeden oluşmuştur. Buradan hareketle, hem Platon'un diyalog içerisinde logosa verdiği anlamlardan hem de ağdaş epistemoloji için logosun öneminden bahsedildi. Platon, doğru inancın ancak mantıksal bir temele dayandırıldığında bilgi olarak kabul edilebileceğini savunur. Bu, ağdaş epistemolojide Gettier sorunu olarak bilinen tartışmalara da ışık tutar. Gettier sorunu, doğru ve gerekçelendirilmiş inançların bilgi olmasının yeterli olup olmadığını sorgular ve Platon'un bu tartışmaları öngörmüş olduğunu gösterir.

Son olarak ise, diyaloğun incelenmesinden sonra yazarın niyeti olarak da ifade edebilecek epistemik kaygıların neler olduğundan bahsedildi. Platon'un *Theaetetus* diyaloğunda bilginin tanımı konusunda kesin bir sonuca varmaması, onun bilgiye dair epistemik kaygılarını ve bilgi tanımındaki belirsizlikleri koruma isteğini yansıtır. Platon'un idealar dūnyası ile algılanabilir dūnya arasındaki bilgi ilişkisini sorgulaması, onun bilgi felsefesinin derinliğini ve karmaşıklığını gösterir. Bu bağlamda, Platon'un bilgi tanımına dair tartışmaları, ađdař epistemolojide bilgi tanımı sorunlarının anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

Sonuç olarak, geleneksel bilgi tanımı olarak nitelendirilen “Bilgi, gerekçelendirilmiş doğru inançtır.” önermesi *Theaetetus* diyaloğundaki bu tartışmalar sayesinde bilgi felsefesi sahasındaki önemini günümüze kadar devam ettirmektedir. Platon'un bilgiye dair geliştirdiği yaklaşımlar, epistemoloji alanında süregelen tartışmalara önemli katkılar sunmuş ve bilgi tanımı sorunlarının derinlemesine anlaşılmasına yardımcı olmuştur. Bu alışma, Platon'un bilgi tanımı sorununa dair epistemik kaygılarını ve bu kaygıların ağdaş epistemolojideki yansımalarını değerlendirerek, bilgi felsefesi alanındaki mevcut tartışmalara yeni bir bakış açısı kazandırmayı amaçlamaktadır.

KAYNAKÇA

- Başdemir, Hasan Yücel. “Gettier ve Bilgide Şans Unsuru”. *Felsefe Dünyası* 50 (2/2009), 122-140.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Atlas Yayınları, 2018.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Chappell, Sophie Grace. “Plato on Knowledge in the Theaetetus”. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition). ed. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/plato-theaetetus>.
- Chisholm, Roderick M. *Foundations of Knowing*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- Chisholm, Roderick M. *Theory of Knowledge*. New Jersey: Prentice-Hall, 1989.
- Çotuksöken, Betül. *Felsefe: Özne-Söylem*. İstanbul: Notos Kitap, 2013.
- Gettier, Edmund L. “Is Justified True Belief Knowledge?”. *Analysis* 23/6 (1963), 121-123.
- Güzel, Cemal. “Aristoteles’te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2003), 126-139.
- Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe*. çev. Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 2011.
- Plantinga, Alvin. *Warrant: The Current Debate*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Platon. *Diyaloglar 1*. “Menon”. çev. Adnan Cemgil. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Platon. *Diyaloglar 2*. “Theaitetos”. çev. Macit Gökberk. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Pritchard, Duncan. *Epistemic Luck*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Runciman, Walter Garrison. *Plato’s Later Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion***Şeyma DEMİRTAŞ**

Arş. Gör., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Din Felsefesi Anabilim Dalı

Res. Asst., Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences

Department of Philosophy and Religious Sciences

Kırıkkale, Türkiye.

seymademirtas@kku.edu.tr

orcid.org/0000-0002-4424-8601

İnsanoğlunun yaşama sürecinde dinin hangi zaman diliminde ve ne şekilde meydana geldiği, menşenin ne olduğu hususu insan zihni tarafından çözülmeyi bekleyen sorunlardan birini teşkil etmektedir. Bu sebeple pek çok düşünür dinin kökeni hakkında birtakım kuramlar geliştirerek insanlığı meşgul eden bu sorulara cevap aramıştır. Din hakkında öne sürülen bu kuramlar genellikle dinin menşesini ve işlevini açıklamayı amaçlamışlardır ve izlerini presokratik döneme kadar sürmek mümkündür.

Din hakkında öne sürülen teorileri, substantif/özel (substantive/essential) ve işlevsel (functional) olmak üzere iki ana başlık hâlinde incelemek mümkündür. Substantif/özel teoriler dinin içeriği ya da özülle ilgili karakterleri içerir. Dini, genellikle inançlar üzerinden ya da dindar insanların fikirleri veyahut yaptıkları üzerinden tanımladıklarından, insanların duyguları ve niyetleri ön plandadır. Dolayısıyla özel tanımlamalar çoğunlukla duygularımızla tecrübe edemeyeceğimiz ancak zihnimize idrak edebileceğimiz tabiatüstü veya fizikötesi fenomenlere ilişkin inanca dayanır. Dinin insanlar için getirdiği değerler, kutsallık, ilahilik ve aşkınlık önemlidir. Öte yandan işlevsel teoriler, dinin, birey ve toplum hayatında yerine getirdiği işlevler üzerinde durur. İçerik, inançlar, ritüeller ya da doktrinlerden ziyade dinin insan hayatında oynadığı rol ve bıraktığı etki önemlidir. İşlevsel teoriler daha çok dinin insana psikolojik olarak ya da sosyal açıdan ne kattığını bilmek isterler. Kısaca, dinin özel tanımları, dinin ne olduğu üzerine yoğunlaşırken; işlevsel tanımlar dinin ne yaptığı, ne işe yaradığı hususuna vurgu yapar.

İlkel toplumlar üzerine yaptığı çalışmalarla ün kazanan Frazer, *The Golden Bough (Altın Dal)* adlı eserinde dinin özel yönünü temel alarak bir teori geliştirmeyi hedefler. Dünyadaki farklı kültür ve medeniyetlerin benzer tutum ve davranışlarını inceleyerek bunları sınıflandırma ve karşılaştırma yoluna gider. Herhangi bir uygulamanın farklı yerlerde benzer şekilde vuku bulduğuna dikkat çekerek, topladığı tüm bilgilerle dinin menşei hakkında öne sürdüğü teorisini

desteklemeye çalışır.

1854 yılında Glasgow, İskoçya'da doğan James George Frazer sırasıyla Glasgow Üniversitesi, Cambridge üniversitesi ve Liverpool Üniversitesi'nde bulunduktan sonra 1941 yılında akademik hayatının çoğunu geçirdiği Cambridge'de öldü. Frazer çalışmalarında Auguste Comte, Herbert Spencer ve E. B. Tylor'dan etkilenmiş ve *Altın Dal*'da büyü ile din arasında yaptığı ayrımla birlikte dönemin antropolojisine önemli bir yaklaşım getirerek zamanının en ünlü antropoloğu olarak görülmüştür. *Altın Dal* 1890 yılında iki cilt hâlinde yayımlanmıştır. 1900 yılında yeni eklemelerle genişlettiği eserini üç cilt hâlinde yayımlayan Frazer, 1911-1915 yılları arasında dördüncü edisyonu on iki ciltten oluşan bir külliyat olarak kaleme almıştır. 1922 yılında ise daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmak amacıyla, bizim burada değerlendirmiş olduğumuz, eserin kısaltılmış baskısını tek cilt hâlinde yeniden yayımlamıştır.

Altmış dokuz bölümden oluşan bu kısaltılmış eserin girişinde metnin orijinal dilini ve temel ilkelerini büyük ölçüde koruduğunu belirten Frazer, amacının Diana'nın rahipliğinin verasetini düzenleyen kuralı açıklamak olduğunu ifade eder (s.v). Bu doğrultuda eserini, kitabının henüz başlarında aktardığı bir anlatı üzerine geliştirir. Bu anlatıya göre antik çağlarda İtalya'da bulunan Nemi köyünde Diana Nemorensis'in kutsal korusu ve tapınağı bulunur. Bu tapınak içinde bir sırrı barındırmaktadır. Söylenceye göre tapınakta öfkeli tanrılar tarafından öldürülen Virbius adında ikinci bir tanrı yer almaktadır. Diana Virbius'a duyduğu aşk yüzünden onu parçalarından yeniden hayata getirmiş ve İtalya'nın Nemi vadilerinde onu saklamıştır. Virbius hem rahip hem de kral olduğu söylenen ve ağaçlarda yaşayan gizemli bir karakteri temsil etmektedir. Virbius'un görevi hem Diana'nın tapınağını gözetlemek hem de koruda yetişen bir tür kutsal ağacı korumaktır. Meşe ağacı olduğu düşünülen bu ağaç "altın dal" olarak da bilinen kendine özgü sarı bir dala sahiptir. Virbius bu ağacın çevresinde elinde kınından sıyrılmış kılıcıyla gezinir. Sahibinden kaçan bir köle eğer gücü yeterse kutsal ağaçtan altın dalı koparmaya çalışır. Bu girişiminde başarılı olan köle, rahip- krala savaşma hakkına sahip olur. Eğer onu öldürebilirse, onun yerine geçer ve yeni rahip-kral o olur. Başka bir köle gelip, onu öldürüncüye kadar da onun rahipliğini herkes tanımak zorunda kalır. (ss.1-8)

Frazer, bu anlatıda yer alan gelenekle ilgili birtakım sorular yönelterek kitabın geri kalanında bu soruları yanıtlamaya çalışmaktadır. Bu sorular şunlardır:

1. Bu anlatıda neden bir rahip yer alıyor ve rahibin işlevi nedir?

2. Rahip, öncelini neden öldürmek zorundaydı? Ve neden öncelini öldürebilen rahip olma hakkını kazanabiliyordu?
3. Rahibi öldürmeden önce neden Altın Dal'ı koparması gerekiyordu? (s.9)

Frazer'a göre, Nemi rahipliğindeki bu garip kuralı açıklayabilecek doğrudan ulaşılabılır herhangi bir kanıt yoktur. Ancak böyle bir törenin başka yerlerde de var olduğu gösterilebilirse, onun ortaya çıkmasını sağlayan temel etkenler belirlenebilirse, bunların toplumda geniş bir alanda geçerli olduğu saptanabilirse, aynı nedenlerin klasik eskil dönemlerde de yer aldığı kanıtlanabilirse, bu durumda, aynı sebeplerin sonraki bir dönemde Nemi rahipliğinin doğuşuna zemin hazırlamış olabileceği sonucuna ulaşılabılır. (s.2) Bunun için de en primitif insanlara ait folklor, efsane ve ritüellerde, bu töreyi karşılayan herhangi bir olay olup olmadığı karşılaştırma metodu kullanarak saptanmalıdır. Fakat Frazer'a göre ilkel zihne ulaşmak sanıldığı kadar kolay değildir. İlkel zihin iki farklı fikir sistemi tarafından yönetilmektedir: büyü ve din. Büyüyü ve dini anlayarak bu ikisi arasındaki ilişkiyi tespit etmek, Frazer'a göre, ilkel zihne girmeye olanak sağlamaktadır. Büyü ve din konusu, ormanın hakiminin gizemini arka planda bırakarak *Altın Dal*'ın ana temasını oluşturmuştur. Nitekim Frazer, eserinin ikinci baskısını *Büyü ve Din Hakkında bir Araştırma (A Study in Magic and Religion)* başlığı altında yayımlamıştır. Frazer'a göre, büyüün ve dinin ilkel insanlar için arz ettiği önem, onların hayatta kalma çabasının etrafında şekillenmektedir. Sözelimi, avcılar avlamak için hayvanlara, çiftçiler ürünlerini yetiştirmek için güneşe ve yağmura gereksinim duyarlar. Doğal şartlar bu gereksinimlerini karşılamadığında ise, ilkel insan dünyadaki değişimlere etki edebileceğine, yönetebileceğine ve onları düzeltebileceğine inanır. Bunu gerçekleştirmenin yolu ise ilk olarak büyüden geçmektedir. Bu evrede ilkel insan doğa ile doğaüstü arasındaki çizgiyi kavrayamaz. Bir başka ifadeyle tanrılarla insanlar arasındaki ayrım çok net değildir. İnsan, doğaüstü şeylerin kendinden üstün olduğunu düşünmez. Çünkü doğaüstü şeyleri korkutabileceğine inanan insan büyü vasıtasıyla istediğini yaptırabilir. Ancak insan, bilgilendikçe doğa hakkındaki bilgisi arttıkça kendisinin ne kadar küçük, aciz ve zayıf olduğunu fark eder. Büyünün kısırlığını görür ve onun başarısızlığını tecrübe eder. Bu farkındalık onu, anlayamadığı ya da açıklayamadığı durumların ya da olayların ardında evreni dolduran doğaüstü varlıkların ne kadar güçlü olduğu düşüncesine iter. Böylece, tanrılarla insan arasındaki ayrım keskinleşir ve eşitlik duygusu yavaş yavaş kaybolur. İlkel insan, doğanın işleyişini yönlendirmede kullandığı büyü yolundan ümidini keser ve tanrıyı önceleri kendisiyle bölüştüğünü iddia ettiği doğaüstü kuvvetlerin tek gerçek sahibi olarak görür. Böylelikle, bilginin gelişmesiyle inanç, dua ve kurban törenleri

ortaya çıkar. Buna göre, samimi dindarlar doğanın işleyişini değiştirmek ya da kontrol etmek istediklerinde büyüsel yollara başvurmak yerine kendilerine yakın buldukları tanrıya dua ve yakarıştta bulunurlar, ondan yardım isterler. Frazer'a göre, doğaüstü yaratıklara inancın olduğu ve insanların dua ya da kurbanlarla tanrıların yardım ve inayetini kazanmaya çalıştıkları her yerde, insan düşüncesi büyüsel alandan koparak dinin alanına girer. Öte yandan din, uzun bir süreci kapsayan entelektüel evrim neticesinde önemli ölçüde değişmiştir. Tylor'un primitif dinlerden modern dinlere ulaşılmasını doğal bir gelişme olarak gören evrimci görüşüne dayanarak düşüncenin gelişimini üç aşamada inceleyen Frazer insanın zamanla kendini geliştirerek bilgi ve becerilerini genişletmesiyle dinin de etkisini kaybederek bilimsel düşüncenin ortaya çıktığını ifade eder. Ancak düşüncenin gelişimini değişmez, tekdüze ilerlemeci bir yaklaşıma indirgemek makul bir betimleme yolu olarak görünmemektedir. Çünkü geçmişte yaratıcı ve güçlü bir tek Tanrı'ya inanan topluluklardan söz edebileceğimiz gibi, günümüzde hâlâ büyüsel düşünceye başvuran insanlardan örnekler getirmek mümkündür. Dolayısıyla büyüün dinden önce var olduğunu ve dinin büyüden çıktığını öne sürmek çok sağlıklı bir bakış açısını yansıtmayacaktır.

Öte yandan Frazer araştırmasına konu edindiği bilgilerin doğruluğu ya da yanlışlığı sorusunu gündeme getirmemiştir. Sadece, bireylerin ya da toplumların inançlarını, ibadetlerini ve ritüellerini deskriptif bir yaklaşımla en doğru şekilde ortaya koymaya çalışmış ve onların doğruluk iddialarını dikkate almamıştır. Ancak değerlendirmelerden bağımsız, salt fenomenal nitelikleri göz önünde bulundurarak doğruluk sorusunu dikkate almayan bir araştırma bilimsel olmaktan uzak ve de eksik kalacaktır. Herhangi bir dine ya da inanca ilişkin tatmin edici bir açıklama o dinin gerçekliğine ilişkin doğruluk iddiasına da içermelidir.

Altın Dal adlı eserini tarih öncesi insanlığın zihnini çözmeye çalışan bir "keşif yolculuğu" olarak adlandıran (s.714) Frazer'ın, normatif olmayan din bilimine, etnoloji ve antropoloji alanlarına katkısı çok büyüktür. Bununla birlikte dinin kaynağı ve ortaya çıkışı hakkında bütüncül bir bakış açısı sunamamıştır.

KAYNAKÇA

James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, New York, The Macmillan Company, 1922, 752 sayfa.

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

kalemname

Kırıkkale University The Journal of Faculty of Islamic Sciences